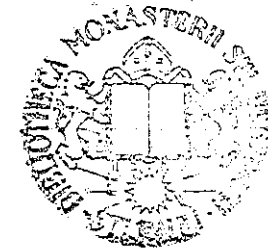
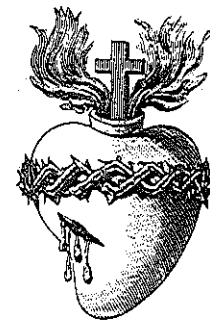
D. THIAGO SINIBALDI

BISPO TITULAR DE TIBERIADES
DOUTOR EM PHILOSOPHIA, THEOLOGIA E DIREITO CANONICO
MEMBRO DA ACADEMIA ROMANA DE S. THOMAZ D'AQUINO
SECRETARIO DA S. C. DOS SEMINARIOS E DAS UNIVERSIDADES DOS ESTUDOS

ELEMENTOS
DE
PHILOSOPHIA

VOLUME I

LOGICA - ONTOLOGIA - COSMOLOGIA

QUINTA EDIÇÃO

ROMA
VIA DEL BANCO S. SPIRITO, 12
~~1297~~
1927

IMPRIMATUR

Sublaci ad S.tae Scholasticae, die 15 Augusti anno 1927.

† SIMON LAURENTIUS SALVI O. S. B.
ABBAS ET ORDINARIUS

Subiaco — Tipografia dei Monasteri

Sacratissimo CORDI JESU

AOS BENEVOLOS LEITORES

(da IV edição).

No dia da festa do Sagrado Coração de **Jesus**, *no anno de 1886, o Summo Pontifice Leão XIII, de veneranda memoria, dignou-se destinar-nos a Professor de Philosophia thomista no Seminario de Coimbra, satisfazendo assim ao pedido do Exc.mo e Rev.mo Snr. Bispo-Conde, D. Manuel Correia de Bastos Pina. Conscios da nossa pouquidade e da importancia da missão, que circumstancias especiaes tornavam ainda mais difficil e delicada, pedimos que nos dispensassem do encargo; mas, não sendo attendidos os nossos votos, abandonamos, um mez depois, a nossa patria e, na vigilia da Natividade da Santissima Virgem, demos entrada no predicto Seminario, onde haviamos de permanecer pelo espaço de quatorze annos.*

Reconhecendo a vontade de Deus na vontade do seu augusto Vigario, entregámo-nos de alma e de coração ao comprimento dos nossos novos deveres, e concebemos immediatamente o designio de redigir um Compendio de Philosophia, baseado na doutrina de S.to Thomaz de Aquino. No mes de Maio de 1889, publicámos, pela Imprensa do Seminario, a primeira parte da Logica, escripta em lingua latina. E teriamos continuado a escrever nessa lingua, se pessoas auctorizadas e amigas não nos tivessem ponderado que, tendo nós recebido a missão de vulgarizar a doutrina thomista em Portugal, a nossa acção seria mais efficax e o fructo do nosso trabalho mais abundante, se o livro fosse escripto em lingua portugueza, não havendo no paiz um bom tratado, que traduzisse essa excellente doutrina na lingua de Camões (1).

---

(1) Não podemos deixar de recordar, e com immensa saudade e gratidão, um dedicadissimo Amigo, que Nosso Senhor nos deu, desde os primeiros dias da nossa chegada a Portugal, na pessoa do Doutor **José Joaquim Lopes Praça**, um dos mais illustrados Lentes cathedraticos da Faculdade de Direito na Universidade de Coimbra. Foi elle, quem nos deu a inspiração e o impulso para escrever, quem nos auxiliou com os seus sabios conselhos, quem elogiou e defendeu o nosso livro sempre e em toda a parte, e, sobretudo, perante o Conselho superior de Instrucção publica, e o adoptou como texto das suas lições ao malogrado Principe Real, D. Luiz Filippe. Nosso Senhor tenha aquella alma, tão boa e virtuosa, no seio da sua misericordia, e lhe dê a recompensa do muito bem, que nos quiz e nos fez!

As razões adduzidas eram convincentes; mas as difficuldades para nós augmentavam; não só porque deviamos escrever numa lingua, que só tarde estudamos e que os extrangeiros aprendem com difficuldade, mas tambem porque, segundo o testemunho de auctoridades competentes, não é sempre facil encontrar no vocabulario portuguez, aliás muito rico, os termos precisos para exprimir as ideas especulativas e abstractas da sciencia philosophica. Comtudo não desanimámos. Confiados na infinita bondade do Sagrado Coração, pedimos-lhe encarecidamente que, pelos merecimentos de S.ta Margarida M.a Alacoque, nos assistisse com a sua graça e nos concedesse luzes e forças, para levarmos ao termo tão arduo commettimento, para a gloria d'Elle e para o bem das almas.

O Compendio viu a luz, pela primeira vez, em Março de 1893, ha mais de trinta annos. Recebido com muita benevolencia em Portugal e no Brazil, foi reimpresso, em segunda e terceira edição, sempre na cidade de Coimbra. Exgottada a terceira edição, quizemos curar a quarta aqui na Italia, sob os nossos olhos, para que assim podessemos completar algumas partes, refundir outras, e approveitar mais facilmente as obras dos philosophos e dos naturalistas, publicadas no ultimo trentennio. O trabalho tem sido muito intenso e muito longo, devendo, para isso, utilizar, durante uma duzia de annos, os retalhos do tempo, que nos deixavam livres as imprescindiveis occupações dos nossos cargos. Mas o desejo de agradarmos a **Jesus** *e de sermos util ao proximo nos tornou doce a fadiga e suave o cançaço.*

A doutrina, que professamos, é, como dissemos, a de S.to Thomaz de Aquino, — em harmonia com o actual progresso da sciencia. A Egreja fez sua *essa doutrina, e, durante sete seculos, nunca tem deixado de a recomendar e inculcar a seus filhos, como a unica capaz de defender as verdades, tanto da ordem natural como da sobrenatural, e de confutar os erros, que, contra essas verdades, se têm propalado com tanto prejuizo das almas e da sociedade. Essas recomendações e prescripções acham-se resumidas no Codigo de Direito Canonico por estas palavras: « Os estudos de Philosophia racional e de Theologia, para a formação dos alumnos nestas disciplinas, sejam absolutamente tratados pelos professores conforme o methodo, a doutrina e os principios do Angelico Doutor, e estes sejam religiosamente mantidos » (Can. 1366, § 2).*

A nossa obra sahiu volumosa, muito volumosa. Mas obedecemos ao proposito de fazer uma exposição clara, profunda e possivelmente completa das principaes questões philosophicas, de modo que o espirito dos leitores, no fim de cada tratado, ficasse esclarecido e plenamente satisfeito. Levado sempre pelo mesmo proposito e sinceramente convencido de que o espiritualismo e a Religião não devem ter e não têm medo da luz, nem receio de novos combates, encetamos a lucta, sem aspereza, mas tambem sem transigencias, acompanhando os falsos systemas nas suas mais recentes manifestações, atravez dos livros dos seus representantes mais famigerados. Para isso, estudamos attentamente as obras dos naturalistas mais modernos, mais imparciaes e acreditados, e pudemos verificar que os factos, citados pelos adversarios em defeza de seus erros, eram — ou imaginarios, — ou falsamente interpretados. — Nem deixamos, nos logares proprios, de indicar as relações entre as verdades philosophicas e as verdades theologicas, e de mostrar que entre a Razão e a Fé, não só não ha a mais leve sombra de contraste, mas reina a mais perfeita e admiravel harmonia, sendo ellas duas luzes, que emanam do mesmo Sol de verdade infinita.

Como, porém, não é possivel esgotar toda a materia, nem sequer no espaço de dois annos, tivemos o cuidado de expôr no texto os pontos principaes, as verdades fundamentaes, que constituem a sciencia philosophica, reservando para as notas o ulterior desenvolvimento da doutrina exarada no texto, a resposta ás principaes difficuldades, como tambem a exposição e a confutação dos systemas contrarios. D'este modo, o livro adquiriu uma certa elasticidade, e os Professores podem facilmente escolher o que melhor se adaptar á intelligencia dos discipulos e o que mais convier ao programma dos estudos. — O nosso voto é que este livro aproveite não só aos alumnos dos Seminarios ecclesiasticos, mas tambem aos dos Collegios seculares, aos leigos cultos, que se interessam pelas coisas da sciencia e da Religião, e, sobretudo, aos Sacerdotes, que, tendo feito seus estudos philsophicos em edade juvenil, precisam de um estudo mais reflexivo e aturado, a fim de adquirir a cultura indispensavel para o digno e decoroso exercicio do seu altissimo ministerio.

Não seria desculpavel que deixassemos de consignar aqui o

nosso vivo e profundo agradecimento — aos Exc.mos e Rev.mos Bispos de Portugal e do Brazil, que logo acolheram com tanta benevolencia o nosso trabalho, — aos illustrados Professores, que o adoptaram como texto das suas lições, — aos bondosos Auctores das lisonjeiras apreciações, que appareceram em revistas e jornaes, e a quantos nos confortaram com suas amaveis referencias (1). —

---

(1) A *Civiltà Cattolica*, no seu caderno 1043, de 2 de dezembro de 1893, publicou, ácerca do nosso trabalho, o seguinte artigo, devido á penna do P. Francisco Xavier Rondina, nome muito conhecido dos portuguezes.

« *Thiago Sinibaldi*, Arcediago da Sé Cathedral de Coimbra e Professor no Seminario da mesma cidade — *Elementos de Philosophia* — Coimbra, typographia das Instituições Christãs, 1891 e 1892.

« D'estes dois volumes um abrange a logica, a ontologia, e a cosmologia geral; o outro, a cosmologia especial, a psycologia e a theodicea.

« É pois, um curso completo de philosophia theorica, que encerra tudo o que se ensina nas melhores escholas e seminarios; e está escripto em portuguêz, para facilitar aos mancebos d'aquella nação o estudo de materias por si arduas, que se tornariam ainda mais difficeis se não fossem expostas em lingua vulgar. Foi este o escopo que teve em vista o Auctor, empregando nos seus *Elementos de philosophia* a lingua portugueza, ainda que extrangeira para elle, e um estylo conciso, facil, plano e despido de todo o ornamento superfluo e inutil. — A ordem e a distribuição das materias é a que o bom senso, a tradição escholastica e a propria experiencia suggeriram aos nossos antepassados. Por terem abandonado este caminho, muitos dos philosophos modernos por tal forma desordenaram o methodo de ensino que as suas obras constituem um montão de materias, sem ordem, sem precisão, sem estructura scientifica. Pelo contrario, na obra de Sinibaldi tudo está no seu logar, tudo procede com grande ordem e clareza, começando pela arte de bem raciocinar, ou pela logica; em seguida, passando da ordem logica para a ontologica, do subjectivo para o objectivo, dos conceitos mais simples para os mais compostos, dos abstractos para os concretos, dos universaes para os particulares, ou da metaphysica geral, chamada tambem *ontologia*, para a metaphysica especial. E aqui o Auctor, seguindo a ordem natural dos nossos conhecimentos, sobe da consideração do mundo, ou da *cosmologia*, ao estudo do homem, rei da creação, ou á *psychologia*, e d'esta á contemplação de Deus, principio e fim de todas as creaturas, ou á *theodicea*. Todos vêm que este *methodo synthetico*, seguido pelo Sinibaldi, e em geral pelos professores de maior criterio e experiencia, é o mais facil e o mais accommodado á intelligencia dos jovens estudantes.

« A' bondade do methodo o Auctor une uma admiravel solidez e profundidade de doutrina, toda extrahida das puras fontes do Aquinate, e das obras de que, entre os modernos escriptores, melhor souberam interpretar e desenvolver as sabias theorias do Anjo das Escholas, — theorias que foram o fundamento sobre que foi já levantado, e hoje está sendo restaurado, o grandioso edificio da philosophia e theologia escholastica. E, como não basta affirmar a verdade, mas é preciso demonstra-la, o Auctor nada

Mas seja-nos permittido referir dois factos, que nos encheram de consolação o espirito. Um Missionario Lazarista, Professor num dos mais acreditados Institutos do Brazil, escreveu-nos o seguinte: « Gosto muito do seu livro, como tambem gostam d'elle os meus discipulos, que, além de aprenderem a mais segura doutrina thomista, aprendem tambem a amar a **Jesus**, *de quem V. fala com tanta veneração ». Em Julho de 1900, em Paray-le-Monial, um bom leigo, que fazia parte de uma peregrinação brazileira, disse-nos estas precisas palavras: « V. não imagina o bem, que o seu livro tem feito ás almas em S. Paulo ». — O nosso pobre trabalho tinha, pois, alcançado, ao menos em parte, o seu duplice escopo, que constituiu tambem o unico premio por nós desejado:*

---

affirma que não prove com abundancia de razões. No que é tão feliz, que não poderia proceder melhor, quer quanto á escolha dos argumentos, quer quanto á concisão e clareza com que os expõe.

« Nem isto é tudo: com bôas e fortes razões refuta tambem os argumentos dos adversarios, cujos systemas primeiramente expõe com brevidade e clareza, e depois aprecia com uma critica sã, a fim de pôr a descoberto os erros. O que elle consegue sobretudo nas copiosas notas, que acompanham o texto, para não distrahir d'este a attenção dos estudantes e para não produzir confusão nas suas intelligencias. Bom systema, que deveria servir de exemplo para quem escreve cursos de philosophia para principiantes.

« A refutação dos falsos systemas comparados com as doutrinas escholasticas, fundada na razão e na experiencia, tem, na obra de Sinibaldi, o merecimento de encerrar o muito no pouco e de accrescentar ao velho o novo, isto é, é uma refutação quanto mais breve na forma, tanto mais ampla na materia, abrangendo os erroneos principios e as falsas theorias não só dos antigos, mas tambem do mais recentes philosophos idealistas, ontologistas e materialistas. Por isso os discipulos sahem da sua eschola bem couraçados contra os erros modernos, e capazes de confundir e reduzir ao silencio os espiritos presumpçosos e superficiaes.

« Do que deixamos escripto julguem os nossos leitores quão vantajosa se ha de tornar, para os jovens clerigos, e em geral para a mocidade portugueza, a obra d'este douto e zeloso Professor, que, para corresponder aos santos designios do Summo Pontifice Leão XIII, insigne restaurador e promotor das disciplinas philosophicas, abandonou a patria, e foi viver em paiz extrangeiro; onde, para tornar o seu ministerio util a todos, se applicou com ardor a aprender a lingua de Camões, e a escrever n'ella uma obra, em que á difficuldade da materia se une a da forma, não tendo a lingua portugueza, aliás muito rica e bella, uma terminologia tão propria, como a latina, para o ensino da philosophia escholastica. Por isto lhe hão de ser agradecidos todos os que amam o verdadeiro progresso da religião e da sciencia, e principalmente os que, á semelhança de quem escreve estas paginas, vivendo muito tempo entre os portuguezes, poderam formar

*a gloria de **Deus** e o bem das almas!... Entrámos no Santuario das Apparições, e prostrado aos pés do Altar, diante da Urna de S.ta Margarida Maria, agradecemos ao divino Coração todas as graças, que nos tinha dispensado... **Jesus** quiz dar-nos outra prova do seu agrado, mais authentica e mais solemne, na Benção Apostolica, que nos concederam os Summos Pontifices Leão XIII e Bento XV. Essa benção nos deu a convicção de que **Deus** tinha abençoado as nossas intenções e os nossos esforços.*

Roma, 18 de Julho de 1923,
Sexto centenario da Canonização de S. Thomaz de Aquino.

† THIAGO SINIBALDI
BISPO DE TIBERIADES

---

uma verdadeira idea das necessidades d'aquella illustre nação e das suas felizes disposições para tudo o que diz respeito á cultura intellectual, e intimamente se liga com a Fé Catholica, de que ella, por muitos seculos, foi além dos mares o palladio e a gloria».

O Rev.mo *P. Luiz Gonzaga Cabral*, no seu *Vieira pregador*, na pag. 377, do t. I, em nota, escreve: «Entre nós os estudos philosophicos, outr'ora tão florescentes; passaram para uma decadencia, cujas funestas consequencias são tão manifestas, que me parece inutil enumera-las. A philosophia Conimbricense foi outr'ora um titulo de gloria para Portugal... Felizmente parece ter chegado tambem para isto o momento do renascimento; e foi tambem de Coimbra, como outr'ora, que começou o impulso. Uma obra excellente, cheia de erudição e de solidez de doutrina, foi publicada ha poucos annos pelo Exc.mo e Rev.mo Snr. Dr. Thiago Sinibaldi: *Elementos de Philosophia* (Coimbra, Imprensa do Seminario, 2 vol.). Nestes dois preciosos volumes condensou o auctor com notavel clareza e brevidade os principios da verdadeira philosophia e discutiu com imparcialidade e vigor os diversos systemas e theorias das escholas modernas. Os *Elementos de Philosophia* são um livro de grande alcance e ao mesmo tempo de muita actualidade. O clero particularmente encontrará nelles abundantes materiaes para a solução dos problemas philosophicos mais debatidos em nossos dias».

VENERABILI FRATRI
EMMANUELI EPISCOPO CONIMBRICENSI
LEO PP. XIII

Venerabilis Frater,
Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Satis novisti probari Nobis vehementer curam quam geris ut impense colantur in tua dioecesi philosophicae disciplinae iuxta rationem ac methodum divi Thomae explicatae. Hinc facile intelligis quo animo exceptum a Nobis sit novum eiusdem studii tui testimonium, quod litterae a Te die III Aprilis datae Nobis praebuere. Namque dum merita exornas laude, ac diligenter Nobis commendas opus a dilecto Filio Iacobo Sinibaldi conscriptum de Elementis philosophiae, *praeclare ostendis studium quo fereris ad eas disciplinas provehendas, quantique facias eorum industriam, qui illas novis illustrant luminibus operamque navant ut pronis alumnorum auribus animisque excipiantur. Quod quidem laboris genus opportunum ac frugiferum semper rati sumus ac palam ediximus ab ipsis Nostri Pontificatus exordiis. Nam quo latius thesauri effundantur sanae doctrinae a summo Viro Aquinate traditae animisque discentium penitius insederint, eo vulgatior ac receptior*

AO VENERAVEL IRMÃO
MANUEL BISPO DE COIMBRA
LEÃO XIII, PAPA

Veneravel Irmão,
Saude e Benção Apostolica.

Bem sabeis que vivamente approvamos o vosso zelo pela profunda cultura que promoveis na vossa dioecese das doutrinas philosophicas, explicadas segundo a mente e o methodo de Santo Thomaz. Por isso facilmente deveis entender a satisfação com que recebemos o novo testemunho que a vossa carta de 3 de abril Nos dá da continuação dos vossos esforços. Por quanto, ao passo que realçaes com merecido louvor e Nos recommendaes encarecidamente a obra que o dilecto Filho Thiago Sinibaldi escreveu — *Elementos de philosophia*, bem claramente demonstraes o empenho com que promoveis o estudo d'essas doutrinas, e o grande apreço em que tendes o trabalho dos que as illustram com luzes novas e se esforçam para que ellas sejam com facilidade aprendidas pelos seus alumnos. Em verdade sempre julgamos opportuno e fructifero este genero de trabalhos, e assim o manifestámos desde os primordios do Nosso Pontificado. Pois quanto mais largamente se diffundirem

erit solida scientia rerum maximarum ac facilior fiet errorum reiectio qui fidei sinceritatem corrumpunt ac depravant mores. Quoniam vero dilectus Filius, quem diximus, exemplar operis sui dono Nobis obtulit obsequiosis ornatum litteris, pergratum Nobis facies si eidem Nostro nomine significaveris magnopere Nos esse delectatos quum eius ingenio et doctrina, tum officio Nobis exhibito quod benevolo gratoque animo prosequimur. Hosce interea fructus eximio eius labori ominamur ut legentibus quamplurimis salutaris sit, ut debitam pariat auctori suo prudentium virorum existimationem et laudem, eosque qui pari praestant rerum scientia et ingenio, exemplo proposito, ad imitandum alliciat. Sperantes denique fore ut Deus, ministerio et ope tua aliorumque in Lusitano episcopatu Fratrum, nobilibus hisce studiis alia atque alia det incrementa, Tibi ac praedicto libri auctori, ceterisque e clero et populo tuae vigilantiae commisso, Apostolicam Benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die XXIX Aprilis anno MDCCCXCIII, Pontificatus Nostri decimo sexto.

LEO PP. XIII.

---

os thesouros da sã doutrina ensinada pelo eminente Santo Aquinatense, e mais profundamente assentarem nos animos dos que aprendem, tanto mais vulgarisada e recebida será a solida sciencia das grandes coisas, e mais facil se tornará a rejeição dos erros, que corrompem a sinceridade da Fé e depravam os costumes. E visto que o dilecto Filho, que nomeámos, Nos offereceu um exemplar da sua obra acompanhada de uma respeitosa carta, será para Nós muito agradavel se em Nosso nome lhe significardes que muita satisfação Nos causou não só o seu engenho e doutrina, mas tambem a demonstração do seu obsequio para com Nosco, o qual acceitamos com animo benevolo e grato. Entretando que seja a sua obra salutar ao maximo numero de leitores, que o seu auctor lucre por ella a devida estimação e louvor dos homens sensatos, e que o seu exemplo seja imitado por outros egualmente prestantes pelo engenho e sciencia das coisas: taes são os fructos que desejamos ao seu eximio trabalho. Finalmente esperando que Deus, pelo vosso ministerio e esforço e pelo dos outros Irmãos no Episcopado portuguez, ha de dar muitos e muitos incrementos a tão nobres estudos, concedemos muito affectuosamente a Benção Apostolica a Vós e ao dicto auctor do livro, bem como ao clero e povo confiado á vossa vigilancia.

Dado em Roma, junto de S. Pedro, no dia 29 abril de 1893, anno decimo sexto do Nosso Pontificado.

LEÃO XIII, PAPA

VENERABILI FRATRI

IACOBO EPISCOPO TIBERIENSI

S. CONGREGATIONIS SEMINARIIS ET UNIVERSITATIBUS STUDIORUM PROPOSITAE SECRETARIO

BENEDICTUS PP. XV

Venerabilis Frater,
Salutem et Apostolicam Benedictionem.

Diuturnae munus disciplinae laborisque multo diuturnioris, tuum de Elementis Philosophiae librum accepimus perlibenter, quarto nuper editum in lucem; qui quidem quum primum apparuisset, novimus quibus eum laudibus docti et sapientes viri sint prosecuti. Atque his laudibus magnum pondus accessit, ut meminimus, ex eis litteris, quas decessor Noster illustris, Leo XIII fel. rec. in commendationem operis tui dedit ad Episcopum Conimbricensem. Sane ei Pontifici, cui nulla fuit antiquior cura, quam ut Thomam Aquinatem apud scholas catholicas in praecipuum honorem restitueret, quum ex eius voluntate magisterium philosophiae in Conimbricensi Seminario tibi, utpote ad sapientiam Doctoris Angelici egregie exculto, esset demandatum, debuit pergratum accidere ut optimum, quod de te fecisset, indicium tam bene re ipsa confirmaretur. Etenim haec duo volumina vehementer probari videmus intelli-

---

AO VENERAVEL IRMÃO

THIAGO BISPO DE TIBERIADES

SECRETARIO DA S. CONGREGAÇÃO DOS SEMINARIOS E DAS UNIVERSIDADES DOS ESTUDOS

BENTO XV, PAPA

Veneravel Irmão,
Saude e Benção Apostolica.

Com muito prazer recebemos o teu livro — *Elementos de Philosophia* — agora publicado em quarta edição, que é fructo de diuturno ensino e de trabalho muito mais diuturno, e que, desde a sua primeira edição, mereceu, como sabemos, os elogios dos homens doutos e sabios. A estes elogios deu grande realce a carta, que o nosso illustre Predecessor Leão XIII, de feliz memoria, enviou ao Bispo de Coimbra em approvação da tua obra. Na verdade, devia ser muito agradavel áquelle Pontifice, cuja preoccupação constante foi repor S.to Thomaz de Aquino no logar de honra, que lhe competia nas Escholas catholicas, o ver como se tivesse verificado o optimo conceito, que di ti fizera, quando, conhecendo-te optimamente versado na sapiencia do Angelico Doutor, determinou enviar-te a exercer o Magisterio de Philosophia no Seminario de Coimbra. Sabemos, na verdade, que estes dois volumes são muito apreciados pelos competentes pela abundancia e pureza de dou-

gentibus tum sincerae doctrinae copia, de Thomae hausta vel derivata fontibus, tum valida contra multiplices errores defensione veri, tum lucido rerum ordine scribendique perspicuitate. Quod postremum licet coniicere quanto constiterit tibi, qui quum Lusitane prorsus nescires, tamen assidua contentione id egeris, ut eam linguam ad quamlibet philosophiae subtilitatem inflecteres. Nec vero satis hic habes principia Thomistica usitatis in Schola illustrare tuerique rationibus; convincis praeterea nihil certi ex disciplinis naturalibus afferri quod cum iis non congruat. Itaque opus confecisti quod omnibus numeris in suo genere absolutum videtur, in primisque accomodatum clericis qui se ad ineundum sacrae theologiae studium comparant. Profecto qua parte tuus liber res divinas attingit, id spirat pietatis caritatisque ut mirum non sit, quod audimus, huius disciplinae alumnos, quorum manibus sit versatus, ex eo diligere et amare Jesum Dominum didicisse, eundemque et in Lusitania et per Brasiliam saluti animarum utilem fuisse. Quare gratulamur tibi ex animo, venerabilis Frater, et Sacratissimo Cordi Jesu, cui debentur suscepti a te in eius gloriam laboris tam uberes fructus, gratias tecum agimus, suisque te pergat, precamur, donis augere. Quorum auspicem et singularis benevolentiae nostrae testem, tibi tuisque apostolicam benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum, die XV mensis februarii MCMXVII, Pontificatus Nostri anno tertio.

BENEDICTUS PP. XV.

---

trina, haurida ou derivada das fontes de S.to Thomaz, pela solidez da argumentação em defeza da verdade contra os multiplices erros, e pela ordem da materia, alliada á clareza da exposição... E quanto isto te tenha custado, pode bem avaliar-se, considerando que, sendo para ti completamente desconhecida a lingua portugueza, só á força de trabalho chegaste a possui-la de modo a poder amolda-la a todas as subtilezas da Philosophia. E não contente de illustrar e defender os principios thomisticos com os argumentos usados na Eschola, demonstras tambem que não ha contradicção entre elles e as conclusões certas das sciencias naturaes. Fizeste, pois, uma obra, que é no seu genero absolutamente perfeita, e sobretudo adaptada aos seminaristas, que se preparam para o estudo da Sagrada Theologia. Com effeito, sempre que se refere ás coisas divinas, respira tanta piedade e fervor, que não é para admirar que, segundo ouvimos, os estudantes d'esta sciencia, que do teu livro se servem, aprendam a amar ardentemente a N. S. Jesus Christo, e que elle tenha sido muito util para o bem das almas em Portugal e no Brazil. Por conseguinte, Veneravel Irmão, felicitamos-te do intimo da alma, e comtigo agradecemos ao Santissimo Coração de Jesus, a quem se devem estes tão copiosos fructos do teu trabalho, emprehendido para sua gloria, e rogamos-lhe que continue a enriquecer-te de seus dons. Penhor d'elles e testemunho da nossa singular benevolencia seja a Benção Apostolica, que a ti e aos teus concedemos com todo o affecto.

Dado em Roma, junto de S. Pedro, aos 15 de fevereiro de 1917, anno terceiro do Nosso Pontificado.

BENTO XV, PAPA.

INTRODUCÇÃO

---

1. **Philosophia.** — *Philosophia*, que no sentido etymologico significa *amor da sabedoria*, pode definir-se: *a sciencia que trata das causas supremas dos entes, descobertas pela luz natural da razão.* — A *Philosophia* — **a)** é *sciencia*; porquanto *sciencia*, em geral, é uma serie de conhecimentos certos, coordenados e relativos a um determinado objecto, e tal é a *Philosophia*; — **b)** que trata das causas *supremas* dos entes; pois esta sciencia não se occupa das causas mais *obvias* ou *proximas* dos entes, mas sobe ás mais *elevadas* ou *supremas*; — **c)** descobertas pela *luz natural da razão*; visto que a *Philosophia* se eleva ao conhecimento das causas *supremas*, não com o auxilio da luz *sobrenatural* da *Fé*, mas sim da luz propria da razão [1].

---

(1) *Causa*, no sentido mais lato, é tudo o que explica de algum modo o ente, e que por isso nos pode levar ao seu conhecimento. — Em cada ente encontramos muitas e diversas causas, que o constituem, ou de que depende, ou que de algum modo o explicam. Estas causas, em cada genero, estão por tal forma relacionadas e ordenadas, que uma depende de outra e todas de uma primeira, a qual é a razão sufficiente de todas e a todas dá luz e firmeza. Ora a nossa intelligencia não se satisfaz com a superficial observação dos factos, nem com a consideração das causas *proximas* ou *infimas*, mas eleva-se e progride sempre e não descança, se não chega ás causas *ultimas* e *supremas*, se não descobre o *ultimo porquê* da coisa, de modo que não tenha outras perguntas a fazer. Esta é a *Philosophia*.

As causas *ultimas* são *intrinsecas* ou *extrinsecas*, conforme se referem á *essencia* ou á *existencia* do ente. — Tanto as *intrinsecas*, como as *extrinsecas*, podem ser ultimas *relativamente* (num certo genero), ou *absolutamente*. São *intrinsecas* e *relativamente* ultimas as leis do pensamento na ordem dos actos da intelligencia e as leis moraes na ordem dos actos da vontade; — são causas *intrinsecas* e *absolutamente* ultimas as essencias dos entes. A causa *extrinseca* e *absolutamente* ultima de todos os entes finitos é Deus.

A *Philosophia* chama-se commummente *sciencia*, e não *sabedoria*. A razão é porque *sciencia* significa, em geral, o conhecimento das *causas* dos entes, mas a *sabedoria (sapientia)* denota um certo *sabor* ou *gosto*, que experimenta o nosso espirito, quando possue um *perfeitissimo* conhecimento de

2. Objecto da Philosophia. — *O objecto*, pois, da Philosophia é constituido pelas *causas supremas* dos entes, emquanto são conhecidas pela luz natural da razão. — Por isso a Philosophia — é *uma só* sciencia, porque, embora considere muitos e diversos entes, quer na ordem *subjectiva* quer na *objectiva*, considera-os, comtudo, sob *um só* aspecto, isto é, nas respectivas *causas supremas*, — e distingue se não só das sciencias *naturaes*, que se occupam das causas *proximas* dos entes, mas tambem da Theologia *revelada*, que se eleva á Causa altissima de todos os entes pela luz *sobrenatural* da Fé [1].

---

uma coisa. Por isso a *sabedoria* é um *perfeitissimo* conhecimento das coisas, pelo qual as proprias coisas são percebidas em todas as suas causas, mesmo nas mais remotas, e em todos os seus principios, mesmo nos mais elevados. Ora como a razão humana, entregue a si mesma, difficilmente pode alcançar esse *perfeitissimo* conhecimento, com muita exactidão e propriedade attribuimos á Philosophia a dignidade de *sciencia* e não a de *sabedoria*. — Poderia objectar-se, que a Philosophia é *sabedoria*, porque a *sabedoria* consiste no conhecimento da causa *suprema* e *altissima*, que é Deus, e a Philosophia trata de Deus. Respondemos que a Philosophia seria simplesmente *sabedoria*, se julgasse das coisas creadas pelo criterio das coisas divinas; porque a *sabedoria* é, propriamente, o conhecimento das coisas pela causa *altissima*. Mas não é assim. Nós não julgamos das coisas creadas pelo criterio das coisas divinas, mas, pelo contrario, julgamos das coisas divinas pelo criterio das coisas creadas: isto é, não conhecemos as creaturas por meio de Deus, mas conhecemos Deus por meio das creaturas, e por isso o nosso conhecimento é *sciencia*, e não *sabedoria*. Tal é a doutrina de S. Thomaz (*Summ. Theol.*, IIa-IIae, q. 9, a. 2 ad 3: q. 45, a. 1). Por isso o nome de *sabedoria* convem propriamente á Theologia revelada e, sobretudo, áquelle dom *sobrenatural*, que tem esse nome e que consiste em julgar de todas as coisas em conformidade das relações, que ellas têm com Deus. — Todavia, ás vezes, *sciencia* e *sabedoria* tomam-se no mesmo sentido.

(1) Em toda e qualquer sciencia deve distinguir-se um duplice objecto: *material* e *formal*. O *material* é *o ente*, que a sciencia attinge: assim o *corpo umano* é o objecto *material* da medicina; — o *formal* é a razão, o *aspecto* sob o qual e pelo qual a sciencia attinge o ente; assim a *sanidade* é o objecto *formal* da medicina, que não se occupa do nosso corpo senão emquanto deve ser sanado. Ora o objecto *formal* é propria e verdadeiramente o objecto da sciencia. — E é este objecto, e não o *material*, que dá ás sciencias a *unidade* e a *especie*; — a *unidade*, porque a sciencia é e diz-se *una*, quando, embora trate de coisas materialmente varias e diversas, comtudo considera-as sob *um só* aspecto, ou razão; assim a *zoologia* é *uma só* sciencia, porque trata de varios seres sob a unica razão de *animalidade*; — a *especie*, porque uma sciencia differe de outra, quando, embora considerem o mesmo objecto *material*, comtudo o consideram sob differente aspecto: assim a *anatomia* distingue-se da *physiologia*, porque, embora se occupem do mesmo corpo humano, todavia a *anatomia* considera a *estructura* d'elle, e a *physiologia*, as *funcções*. — Feita esta distincção, facilmente percebemos — que o objecto *material* da Philosophia é constituido pelos varios *entes*, que são o *mundo*, o *homem*, Deus, os *actos* da *intelligencia* e da *vontade*, — e que o objecto *formal* consiste nas *causas supremas* d'esses varios entes, emquanto são conhecidas pela luz *natural* da razão. Por isso a Philosophia é *uma só* sciencia, porque considera tudo sob o mesmo unico aspecto, e é *especificamente* diversa de todas as outras sciencias, que ou consideram apenas as causas *proximas* dos entes, como as sciencies *naturaes*, ou consideram as causas *supremas*, emquanto são conhecidas pela luz *sobrenatural* da Fé, como a Theologia revelada.

É, pois, manifesto o erro — de *Laromiguière* e de *Jouffroy*, quando dizem que a Philosophia não tem um objecto *proprio* e *determinado*, — e dos *positivistas*, quando affirmam que a Philosophia não é uma sciencia *especial*, mas é uma *classificação* de sciencias. As *causas supremas*, descobertas pela luz *natural* da razão, são o objecto *formal* talmente proprio da Philosophia, que não compete a nenhuma outra sciencia. Da *unidade* e da *especie* d'este objecto deriva a *unidade* e a *especie* d'esta sciencia. — Os adversarios partem do falso principio que a *unidade* e a *especie* de uma sciencia depende da *unidade* e da *especie* do objecto *material*, e não do objecto *formal*. S. Thomaz diz: «Illa scientia est *una*, quae est *unius* generis subjecti (objecti) *formaliter* sumpti... *Materialis* diversitas scibilium non diversificat scientiam, sed *formalis*» (*Tot. log. summa*, tr. S, c. 14).

3. Divisão da Philosophia. — A Philosophia divide-se em tres partes, que são a *Logica*, a *Metaphysica* e a *Moral*. Na verdade, as causas *supremas* dos entes, que esta sciencia investiga, podem referir-se — ou aos entes *objectivos*, ou *reaes*, que não dependem de nós no seu ser, — ou aos entes *subjectivos*, que dependem de nós no seu ser, emquanto derivam da nossa *intelligencia*, e são os entes *logicos*, ou derivam da nossa *vontade*, e são os entes *moraes*. Dos entes *objectivos*, considerados nas suas *causas supremas*, occupa-se a *Metaphysica*; dos entes *logicos*, a *Logica*; dos entes *moraes*, a *Moral*. — A *Metaphysica* subdivide-se em quatro partes, que são a *Ontologia*, a *Cosmologia*, a *Anthropologia* e a *Theodicea*, conforme se occupa do *ente*, considerado *em geral*, ou trata do *mundo*, do *homem*, de **Deus** [1].

---

(1) Diz S. Thomaz: «O officio do homem *sabio* é *ordenar* (isto é, dispor as coisas de modo que uma se refira a outra); porque a sabedoria é a principal perfeição da razão, e é propio d'esta faculdade conhecer a ordem... Ora a ordem refere-se á razão por *quatro* modos. Por quanto, ha uma ordem, que a razão *não estabelece*, mas unicamente *considera*; tal é a ordem das *coisas naturaes*. Ha uma outra ordem, que a razão, reflectindo, estabelece nos *proprios actos*, quando coordena as suas ideas, e os signaes das ideas, que são as palavras. Ha uma terceira ordem, que a razão, reflectindo, estabelece nas coisas externas, que produz, p. e., numa casa. A ordem, que a razão apenas considera nas coisas, mas não produz, é objecto proprio da

4. Disposição das partes da Philosophia. — A *Logica* deve prepor-se ás outras partes da Philosophia; pois ensina as regras, que a nossa intelligencia deve seguir, em toda e qualquer sciencia, para alcançar, provar e defender a verdade. — A *Metaphysica* deve proceder a *Moral*; pois é pela consideração do mundo, do homem e de **Deus**, que chegamos a conhecer o principio, o fim e a norma dos nossos actos *moraes*. — Na *Metaphysica* estuda-se — primeiramente a *Ontologia*, que, tratando do *ente em geral*, subministra os principios fundamentaes de todas as sciencias, — depois a *Cosmologia*, porque a primeira realidade, que se offerece á nossa consideração, é o mundo exterior, — em seguida a *Anthropologia*, não só porque o homem é a synthese de todos os entes visiveis, mas tambem porque elle reflecte sobre si mesmo depois de ter contemplado o mundo,

Philosophia *natural* (á qual se reduz a *Metaphysica*). A ordem, que a razão estabelece nos actos proprios, pertence á Philosophia *racional* (que é a *Logica*). A ordem, que a razão estabelece nos actos da vontade, pertence á Philosophia *moral* (que é a *Ethica*). A ordem, finalmente, que a razão estabelece nas coisas externas, que produz, pertence *ás artes mechanicas* (d' ahi a Philosophia das *artes*, chamada *Esthetica*» *(In X Eth. ad Nic.*, l, l. I). D'este modo a Philosophia abrange *quatro* partes, que são: a *Logica* (sciencia da *verdade subjectiva)*, a *Metaphysica* (sciencia da *verdade objectiva)*, a *Esthetica* (sciencia do *bello)*, a *Moral* ou *Ethica* (sciencia do *bem)*. Como a Philosophia não trata *ex-professo* das *artes mechanicas*, mas limita-se a expor os principios do *bello*, por isso a *Esthetica* pode reduzir-se á *Metaphysica*, e assim teremos tres grandes partes irreductiveis, que são a *Logica*, a *Metaphysica* e a *Moral*. — Note-se que o homem, embora seja um só ente, pode, comtudo, considerar-se sob um triplice aspecto, e assim ser objecto das tres partes da Philosophia. Por quanto, — elle é um ser *real*, e, como tal, é objecto da *Metaphysica*, que o considera na sua natureza, — é um ser *racional*, isto é, que raciocina, e os actos da sua razão formam o objecto da *Logica*, que os regula para a consecução da verdade, — é um ser *moral*, e os actos da sua vontade são o objecto da *Moral*, que os ordena para a consecução do fim conveniente.

A divisão da Philosophia em tres partes: *Logica*, *Metaphysica* e *Moral*, introduzida primeiramente por *Platão*, foi admittida pelos mais celebres escriptores. Cicero diz: «Fuit jam a *Platone* accepta philosophandi ratio triplex: una de *vita* et *moribus*, altera de *natura* et *rebus occultis*, tertia de *disserendo*» *(Acad.*, l. 1, n. 5). O mesmo affirma *S. Agostinho (De Civ. Dei*, l. XI, c. 26). S. Thomaz escreve: «Sunt *tres* Philosophiae partes, scilicet *moralis, logica* et *naturalis*» *(In c. II Matth.)*. — Muitos auctores dividem a Philosophia em *theoretica* e *pratica*. A *theoretica* é constituida pela *Metaphysica*; a *pratica* abrange a *Logica*, a *Moral* e a *Esthetica*. Tambem esta divisão é excellente. Mas não podemos admittir a divisão em *Logica, Dynamilogia, Anthropologia, Ontologia, Cosmologia*, e *Theologia natural*, e muito menos a divisão em *Psychologia, Logica, Metaphysica* e *Moral*.

— finalmente a *Theodicea*, porque é pela consideração do mundo, e sobretudo do homem, que nos elevamos ao conhecimento da existencia e das infinitas perfeições de **Deus** [1].

5. Relações entre a Philosophia e as sciencias naturaes.

a) *A Philosophia é mais excellente que as sciencias naturaes.* — A excellencia de uma sciencia mede-se pela excellencia do *objecto*, de que trata, e do *fim*, que attinge. Ora o objecto da Philosophia, emquanto *theoretica* ou *especulativa*, é mais excellente que o objecto das sciencias naturaes; pois a Philosophia considera o mundo, o homem, Deus, e considera estes seres nobilissimos nas causas ou razões *supremas* e *remotas*, ao passo que as sciencias

(1) A ordem, que seguimos na disposição das partes da Philosophia, pode chamar-se e é *doutrinal* ou *logica*, porque corresponde á natural evolução e ao progresso dos nossos conhecimentos. Pomos em primeiro logar a *Logica*; porque, antes de raciocinar, o homem deve apprehender as leis e o modo do raciocinio. Por isso a *Logica* deve prepor-se não só ás *outras* partes da Philosophia, mas tambem a todas as outras sciencias, porque em todas se emprega o raciocinio. Diz S. Thomaz: «Prius philosophus debet addiscere *logicam*, quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis» *(In II Met.*, c. V. l. V). — Outros escriptores, seguindo a ordem *ontologica*, principiam pela *Ontologia*, porque esta parte da Metaphysica trata das primeiras e universalissimas ideas e propriedades de todas as coisas, e considera os primeiros e supremos principios de todas as sciencias. Mas como poderemos nós raciocinar ácerca do ente e dos seus attributos, se não conhecermos o modo de raciocinar legitimamente? — Outros, como *Gratry*, seguindo a ordem da *dignidade*, sustentam que o estudo da Philosophia deve principiar pela *Theodicea*, porque, dizem, Deus é o Ser absoluto e necessario, de quem todas as coisas recebem a existencia e a intelligibilidade. Mas estes escriptores confundem a ordem da realidade com a ordem do conhecimento. Deus é o primeiro Ente na ordem da realidade, porque tudo deriva d' Elle; mas não é o primeiro Ente na ordem do conhecimento, porque é pelas creaturas que subimos ao Creador. — Outros, e são os *Cartesianos*, seguindo a ordem *psychologica*, começam pela *Psychologia* (que é uma parte da *Anthropologia)*; porque, dizem, sendo as faculdades da alma os meios, de que, como de instrumentos, homem se serve para alcançar a verdade, é necessario conhecer primeiramente essas faculdades e por isso a essencia da alma, de que derivam. Mas a razão adduzida não é convincente. Porquanto, do facto de as faculdades da alma serem os instrumentos, de que nos servimos para a consecução da verdade, não se segue que, para o recto uso d'essas faculdades, seja necessario conhecel-as na sua natureza e no seu principio; porque, para isso, basta que se admitta a sua existencia e o seu recto e legitimo modo de operar, assim como, para o recto uso de um instrumento, não é preciso que se conheça a qualidade da materia, de que foi feito, mas basta que se conheça a sua virtude ou operação natural, e o modo por que se emprega.

naturaes ou não se occupam d'estes objectos, ou se se occupam d'alguns d'elles (do mundo, do homem), limitam-se a descobrir as causas ou razões mais *obvias* e *proximas*; — como tambem o *fim*, que a Philosophia, emquanto *pratica*, attinge e que é a consecução do fim ultimo, isto é, do Bem infinito na ordem natural, é superior ao *fim*, que as sciencias naturaes attingem e que é a consecução de um bem material ou temporal. Logo a Philosophia é mais excellente que as sciencias naturaes [1].

b) *A Philosophia é necessaria para a comprehensão das sciencias naturaes.* — As causas dos entes estão por tal modo coordenadas entre si, que as mais *obvias* ou *proximas* dependem das *supremas* ou *remotas*. Sendo assim, é claro que as sciencias naturaes, que têm por objecto as mais *obvias* ou *proximas* causas, somente na Philosophia, que tem por objecto as causas *supremas* ou *remotas*, podem encontrar a ultima razão das suas incognitas, o termo ultimo das suas investigações; porque as razões *proximas* dependem das *supremas*, e d'estas recebem intelligibilidade e certeza. Logo a Philosophia é necessaria para a comprehensão das sciencias naturaes [2].

(1) Cf. *Summ. Th.*, p. I, q. 1, a. 5. — Podemos estabelecer a nossa these sobre outra base. O grau de perfeição ou excellencia de uma sciencia depende do seu grau de abstracção. Uma sciencia é tanto mais perfeita, quanto mais é abstracta. Ora nenhuma sciencia é mais abstracta que a Philosophia: e por isso esta excede, em excellencia, todas as outras sciencias. Diz *Taine*: «Os tres quartos dos homens consideram como especulações ociosas as grandes syntheses do pensamento: e erram, porque a formação d'essas syntheses é o escopo da vida de um povo ou de uma edade, e é por ellas que a humanidade chega ao seu pleno desenvolvimento. Se um habitante dos outros planetas descesse a perguntar-nos onde se encontra a nossa especie, seria necessario mostrar-lhe as cinco ou seis ideas, que possuimos ácerca do espirito e do mundo: estas dar-lhe-hiam o conceito exacto dos nossos conhecimentos». *(Le positivisme anglais*, p. 11-12).

(2) A Philosophia, tendo por objecto proprio e especifico as causas *supremas* das coisas, descobre e ensina os principios primeiros e universaes, que devem servir de fundamento a todas as sciencias. Por isso ella, além de ser o vinculo, que liga e reune numa synthese grandiosa e admiravel todas as sciencias humanas, é absolutamente necessaria para a *comprehensão*, isto é, para o perfeito conhecimento das outras sciencias, sobretudo da *Mathematica*, da *Physica*, do *Direito positivo*. — É necessaria para a comprehensão da *Mathematica*. Na verdade, a *Mathematica* procede sempre pela *abstracção* e pelo *raciocinio*. Mas é a Philosophia, que, além de dar á *Mathematica* os primeiros principios, que são a base de toda a sciencia, forma o espirito para o *raciocinio* e para a *abstracção*. — É necessaria para a comprehensão da *Physica*. Por quanto, a *Physica*, por se basear na *observação* e na *inducção*, e estudar as causas *proximas* dos phenomenos sensiveis, não pode prescindir da Philosophia, que determina as condições e as regras da *observação* e da *inducção*, e se eleva á Causa Primeira e absolutamente Suprema. — É necessaria para a comprehensão do *Direito positivo*. Na verdade, fundando-se o Direito *positivo* no *natural*, é claro que ninguem poderá estudar proficientemente aquelle, sem conhecer este. Ora o Direito *natural* é o objecto da Philosophia *moral*.

6. Relações entre a Philosophia e a Theologia revelada.

a) *A Philosophia é uma sciencia independente da Theologia revelada.* — Uma sciencia é independente de outra, quando não recebe d'esta — nem os *principios*, em que se funda, — nem as *conclusões*, que deduz, — nem os *meios*, de que se serve para deduzir dos principios as conclusões. Ora a Philosophia não recebe da Theologia revelada — nem os seus *principios*, porque estes são conhecidos pela luz natural da razão, — nem as suas *conclusões*, porque estas são deduzidas d'esses principios, — nem os seus *meios*, que são o *syllogismo* e a *inducção*, porque estes são formados á luz do mesmos principios racionaes. Logo a Philosophia é independente da Theologia revelada [1].

(1) A Philosophia pertence ao grupo das sciencias *racionaes*, isto é, d'aquellas sciencias, que a razão forma com as suas forças naturaes, e por isso é uma sciencia autonoma, independente de toda e qualquer sciencia, mesmo da Theologia revelada. De facto, a Philosophia existia já, quando appareceu a divina luz do Christianismo, e não pode dizer-se que, ao apparecer d'essa luz, ella perdesse a propria independencia; visto que N. S. Jesus Christo veio a este mundo, não para destruir a natureza, mas para a aperfeiçoar e ennobrecer. E todos sabem que, quando, no meado do seculo XIX, dois escriptores francezes, *de Bonald* e *Lamennais*, pretenderam obrigar a razão humana a pedir os primeiros principios e os primeiros motivos de certeza á Revelação sobrenatural, a Egreja, não só não acceitou, mas reprovou e condemnou essa pretenção, mais generosa do que sabia. A ordem natural não pode fundar-se na ordem sobrenatural; cada uma tem as suas bases. — Mas d'ahi não se segue que a Philosophia deva prescindir da Theologia revelada, ou da Fé. Esta permitte á razão do philosopho seguir os proprios principios e as suas livres tendencias, sem que seja dirigida, de um modo *positivo* e *directo*, pela Revelação, comtanto que evite de contradizer as verdades divinamente manifestadas e de invadir uma esphera superior. É uma subordinação *indirecta*, que não se oppõe á *autonomia*. Diz o Concilio Vaticano: «A Fé não prohibe ás sciencias de servirem-se, *cada uma na sua esphera*, dos seus *principios proprios* e do seu *methodo particular*; mas, embora reconheça sempre esta justa liberdade, vela com cuidado para que não acceitem erros, mettendo-se em opposição com a doutrina divina, nem invadam e perturbem, sahindo dos seus limites, a esphéra e as verdades da Revelação» (Const. *Dei Filius*, c. II).

b) *A Philosophia é inferior, em dignidade, á Theologia revelada.* — É inferior quanto ao *objecto;* porque a Philosophia, embora, pela luz natural da razão, se eleve ás causas supremas e até á Causa absolutamente primeira, comtudo não descobre senão poucas verdades, relativas a **Deus**, e de um modo muito imperfeito; ao passo que a Theologia revelada, guiada pela luz sobrenatural da Fé, descobre muitas outras verdades, relativas a **Deus**, que transcendem a capacidade de toda a intelligencia creada. — É inferior quanto á *certeza;* porque a Philosophia é guiada, no conhecimento dos principios e na deducção das conclusões, pela luz natural da razão, que pode enganar-se e muitas vezes se engana; ao passo que a Theologia revelada é guiada — no conhecimento dos principios, que são os artigos da Fé, pela luz da sciencia divina, que não se engana e não pode enganar, — e na deducção das conclusões, pelo menos das que se relacionam com esses artigos, pelo magisterio infallivel da Egreja. — É inferior quanto ao *fim;* porque a Philosophia dispõe o homem para o fim ultimo *natural*, que consiste na contemplação de **Deus** pelas creaturas; ao passo que a Theologia revelada ordena o homem para o fim ultimo *sobrenatural*, que consiste na visão *intuitiva* de **Deus**. Logo a Philosophia é inferior, em dignidade, á Theologia revelada (1).

7. **Utilidade da Philosophia.** — A Philosophia é utilissima para o *individuo* e para a *sociedade*.

a) *É utilissima para o individuo.* — Porquanto, a Philosophia aperfeiçôa as mais nobres faculdades, de que o homem é dotado e que são a *intelligencia* e a *vontade*. — Aperfeiçôa a *intelligencia*, elevando-a ao conhecimento das causas supremas dos seres creados, e até ao conhecimento do proprio **Deus**. — Aperfeiçôa a *vontade*, guiando-a, pela pratica das virtudes moraes, á consecução da felicidade eterna, ainda que na ordem natural. Logo a Philosophia é utilissima para o *individuo* (2).

(1) S. Thomaz *(Sum. Th.* P. 1, q. 1, a. 5) demonstra que a Theologia revelada, especulativa e pratica, é superior, em dignidade, a todas as outras sciencias, especulativas e praticas, que se guiam pela luz natural da razão. — Adverte o S. Doutor que as duvidas ou incertezas, que se levantam no nosso espirito acerca de um ou outro artigo de Fé, nascem, não da incerteza *objectiva* dos mesmos artigos, masda fraqueza *subjectiva* da intelligencia creada *(Ib.*, ad 1).

(2) Que a Philosophia aperfeiçoe a *intelligencia*, é uma verdade, que todos admittem facilmente. Mas, nem todos pensam em que a Philosophia tende tambem a aperfeiçoar a *vontade*, o que é ainda mais importante. A rectidão da vontade é immensamente mais preciosa, mais util, mais necessaria que a illustração da intelligencia. Toda a perfeição da nossa vontade, mesmo na ordem natural, resume-se e consiste no amor do summo e infinito Bem. Ora este amor desperta-se e augmenta á vista das perfeições creadas, emquanto estas são um reflexo das infinitas perfeições de Deus. Se são amaveis as creaturas, infinitamente mais amavel é o Creador.

b) *E' utilissima para a sociedade.* — Porquanto, a sociedade, sendo uma reunião de individuos para o alcance de um bem commum, exige o concurso efficaz e proporcionado de todos os seus membros. Tal concurso dos membros da sociedade consiste na somma das forças, especialmente moraes, com que elles conspiram para o fim e que derivam da applicação dos principios da verdade e da moralidade. Ora os principios da verdade e da moralidade, de cuja applicação derivam as forças moraes, são ensinados e inculcados pela Philosophia. Logo a Philosophia é utilissima para a *sociedade* (1).

8. **Disposições para o estudo da Philosophia.** — As principaes são tres: *oração humilde e fervorosa, grande pureza de*

(1) Os costumes correspondem ás ideas. Se isto se verifica nos individuos, muito mais se verifica na sociedade; porquanto, se os individuos podem estar e estão, mais ou menos, em contradicção comsigo mesmos, as multidões seguem sempre o impulso dos seus principios. Negae Deus, o livre arbitrio, a propriedade; e vereis a que pode chegar e chega uma sociedade. D'ahi a insipiencia dos homens politicos, que prohibem a liberdade da acção, e depois permittem a liberdade do pensamento. É a Philosophia que dirige o mundo. O conflicto dos interesses e das paixões nasce, muitas vezes, de uma idea, que um escriptor lançou no seio da sociedade e que parecia dever ficar sempre no campo da abstracção — A Philosophia è sempre a luz da historia. Se quizermos conhecer a civilisação de um povo ou de uma epocha, devemos examinar a maneira por que esse povo ou essa epocha comprehendeu o direito, a auctoridade, a liberdade, etc. É na Philosophia de Socrates, de Platão e de Aristoteles que deve procurar-se a intelligencia da historia grega nos seculos V e VI antes de Christo, como nas theorias d'Epicuro se encontra a explicação da corrupção e da decadencia, que se seguiram. As glorias do sec. XIII coincidem com a grande epocha da Philosophia escholastica. Foi o espiritualismo christão de Descartes, de Bossuet, de Malebranche, de Leibnitz e de tantos outros, que fez o seculo de Luiz XIV. É impossivel ter uma idea exacta da revolução franceza e dos principios, que a inspiraram, se não se conhecer a Philosophia do seculo XVIII. A theoria que o *capital é um roubo* não tem sido e não é hoje, por ventura, a causa da revolução social, que ameaça cobrir o mundo de sangue e de ruinas? — Podemos, portanto, concluir que a historia do mundo é a historia das suas ideas.

coração, ardente amor da verdade. — É necessaria a *oração;* porque, sendo Deus o *Senhor das sciencias*, o *Pae das luzes*, a Elle deve recorrer quem deseja a sapiencia. — É necessaria *a pureza de coração;* porque um coração, que se arrasta no lodo das mais vis paixões, não pode elevar-se á contemplação de coisas nobilissimas, como são as de que trata a Philosophia. — É necessario o *amor da verdade;* porque só este amor provoca o desejo de saber, conforta as forças e vence as difficuldades, subordina as ideas ás coisas e não as coisas ás ideas, e, se detesta o erro, ama sinceramente o errante.

9. **Fontes da Philosophia.** — Sendo a Philosophia o conhecimento natural dos entes pelas causas supremas, é claro que as suas legitimas fontes devem ser os livros dos escriptores, que trataram, com verdade e sapiencia, os grandes problemas, relativos ao mundo, ao homem, a **Deus**. Sobre todos os escriptores levanta-se, como o sol entre os outros astros, o grande **S. Thomaz de Aquino,** a quem, pela sublimidade do talento e pela innocencia da vida, a Egreja deu o nome de *Doutor angelico.* Tudo o que de verdade se encontra nos escriptos dos Philosophos pagãos, dos Padres e Doutores da Egreja, e de todos os sabios, que o precederam, S. Thomaz não só conheceu perfeitamente, mas augmentou, completou e ordenou com tal firmeza de principios, com tal severidade de raciocinio, com tal perspicuidade e propriedade de linguagem, que a sua doutrina não só resolve e esclarece os mais arduos problemas, mas se adapta maravilhosamente ás necessidades de todos os tempos, e tem a força de refutar todos os erros, passados, presentes e futuros. Levado por esses motivos, o Santo Padre Leão XIII declarou S. Thomaz *Patrono de todas as escholas catholicas* [1].

---

(1) Alguns dizem que a Philosophia de S. Thomaz envelheceu, que não corresponde ás necessidades dos nossos tempos, nem conserva a força e a efficacia necessaria para confutar os adversarios da verdade. Mas erram. S. Thomaz não deduz as suas conclusões senão dos principios e da essencia das coisas; e, como os principios são immutaveis e as essencias necessarias, tambem as conclusões são immutaveis e necessarias. Por isso a doutrina do Angelico satisfaz ás necessidades e exigencias da mente humana em todo e qualquer tempo, e tem a efficacia de confutar todas as difficuldades dos adversarios, em todos os tempos. A Philosophia escholastica, de que S. Thomaz é o principal representante, foi chamada justamente a *Philosophia do senso commum;* e, por isso, deve ser seguida por todos os que

LOGICA

10. **Logica.** — *Logica* (do grego *logos* — *discurso, razão*) é a sciencia *que dirige, por meio de leis, as operações da nossa razão, para que ordenada e facilmente alcancemos a verdade.*

Todos os homens têm uma certa aptidão natural para dirigir e coordenar as suas operações intellectuaes. É a *Logica natural.* — Mas essa aptidão não era sufficiente. Foi necessario que, por meio da reflexão e da analyse, se formasse um systema completo de leis, reguladoras do pensamento; de modo que chegassemos á acquisição da verdade por um caminho facil e direito. Este systema de leis é a *Logica artificial*, ou *scientifica*, de que nos occupamos [1].

---

ainda não renunciaram a esse *bom senso.* — Nem se diga que a Philosophia de S. Thomaz é contraria ás descobertas e ao progresso das *sciencias naturaes.* S. Thomaz não só não é contrario ás *sciencias naturaes,* mas, ensinando que a nossa intelligencia não pode elevar-se ao conhecimento das coisas immateriaes senão pelo conhecimento das coisas materiaes, ensinou, ao mesmo tempo, com a *palavra* e com o *exemplo,* que o philosopho deve investigar diligentemente os segredos da natureza e occupar-se do estudo das sciencias physicas. Os melhores naturalistas confessam que entre os principios da Escholastica e as descobertas *certas* das sciencias naturaes não só não existe verdadeira opposição, mas, pelo contrario, reina a mais perfeita harmonia; o que teremos occasião de mostrar no decurso d'estes elementos. E se houvesse, num caso determinado, uma verdadeira e averiguada opposição (o que não é impossivel, pois as sciencias naturaes não tinham, no seculo XIII, o desenvolvimento, que têm hoje), o philosopho, amigo unicamente da verdade, não deveria ter duvida em rejeitar uma conclusão, embora defendida pelos mais afamados mestres, ou pelo proprio S. Thomaz. É esta a norma inculcada pelo mesmo S. P. Leão XIII na celebre Encyclica *Aeterni Patris* (4 agosto 1879).

(1) O homem nasce com um ardente desejo de conhecer a verdade. Juntamente com esse desejo o sapientissimo Creador deu-nos uma aptidão proporcionada, um criterio natural, pelo qual nos servissemos, com rectidão, das faculdades cognitivas, e descobrissemos, anteriormente a todo e qualquer magisterio ou ensino, algumas leis ou regras fundamentaes, que nos ajudassem a conseguir a verdade. Estas regras, assim descobertas, constituem a *Logica natural.* A ella devemos o conhecimento de muitas verdades, que são dotadas de evidencia immediata, e de muitas conclusões, que espontaneamente derivam d'essas verdades. — Mas a Logica *natural*, embora muito util, não basta. Por quanto, a verdade está, por vezes, tão escondida aos nossos olhos e tão cercada de difficuldades, que não é facil percebel-a. Por

11. **Objecto da Logica.** — O *objecto* da *Logica* é constituido pelas nossas *operações intellectuaes, emquanto devem ser dispostas e ordenadas para a consecução da verdade.* — D'ahi a differença entre a *Logica* e as demais sciencias; pois nenhuma d'estas estuda o pensamento para o *dirigir* para o seu fim (¹).

12. **A Logica é arte e sciencia.**

a) É *arte.* — Por quanto, *arte* é o conjuncto de regras ou

---

isso, podendo aperfeiçoar-se a natureza pela arte, foi necessario aperfeiçoar essas regras da Logica *natural,* completando-as e coordenando-as de modo, que a nossa intelligencis podesse — produzir os seus actos com facilidade, sem confusão e sem erro, — fazer bem as demonstrações, embora complexas, — deduzir recta e legitimamente as conclusões, remota e confusamente contidas nas principios, — defender a verdadeira doutrina das objecções, apresentadas sob as apparencias da verdade. — Nem este trabalho de aperfeiçoamento é difficil para o homem. Dotado de reflexão, pode elle estudar e analysar os actos da propria intelligencia e descobrir a maneira de os produzir com facilidade, com ordem e sem erros. O conjuncto d'essas regras, que foram descobertas pela reflexão e completam as da Logica *natural,* constitue a Logica *artificial,* ou *scientifica.* D'onde se vê que a Logica *artificial* se distingue da *natural,* como o perfeito se distingue do imperfeito. — S. Thomaz define assim a Logica *artificial: « Scientia, quae est directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedit » (Post. anal., lib. I, l. 1).*

(1) O *objecto* da Logica, como o de qualquer outra sciencia, divide-se em *material* e *formal.* O *material,* que é *tudo* o que a sciencia attinge, é constituido pelas *nossas operações intellectuaes;* o *formal,* que é o *aspecto,* sob o qual a sciencia attinge ou considera o objecto *material,* é a *ordem,* que a razão deve estabelecer nas suas operações para alcançar a verdade. — Em todas as sciencias, é indispensavel a *ordem* entre os varios entes, de que ellas tratam; mas nenhuma d'ellas, exceptuada a *Logica,* tem por *objecto* a propria *ordem.* Por isso a Logica poderia definir-se: a sciencia da *ordem* nas operações intellectuaes. Diz S. Thomaz: *« Ordo,* quem ratio considerando *facit* in proprio actu, pertinet ad *rationalem* philosophiam » *(In I Eth., l. 4).*

Por isso a *Logica* não só differe de todas as demais sciencias racionaes, mas tambem das outras partes da Philosophia, com as quaes parece identificar-se e que são a *Dynamilogia* (tratado das *faculdades*), a *Ideologia* (tratado das *ideas*), e a *Ontologia.* — Differe da *Dynamilogia,* pois esta considera as *faculdades,* emquanto são *realidades derivadas* da essencia da alma ou do composto; mas a *Logica* considera essas faculdades, emquanto são *meios* para alcançar a verdade. — Differe da *Ideologia:* porque esta trata das *ideas,* emquanto são *actos* ou *productos vitaes,* determinando a sua *natureza, propriedades* e *origem;* ao passo que a *Logica* falla das ideas, emquanto *devem ser ordenadas* para a consecução da verdade. — Differe da *Ontologia;* porque esta attinge a verdade emquanto *objectiva,* isto é, emquanto existe na *realidade,* ao passo que a *Logica* considera a *verdade* emquanto *subjectiva,* isto é, emquanto é *termo* dos nossos conhecimentos.

preceitos, que ensinam a executar, com perfeição, alguma coisa. Ora a Logica é um conjuncto de regras ou preceitos, que ensinam a fazer, com perfeição, a *definição,* a *divisão,* o *raciocinio,* etc. Logo a Logica é *arte* (¹).

b) É *sciencia.* — Com effeito, é proprio da *sciencia* deduzir dos principios intrinsecos, que constituem a essencia de um objecto, as propriedades ou os attributos do mesmo objecto, e, se se trata de dar regras, deduzil-as dos proprios principios das coisas, a que essas regras se referem; poisque a sciencia é o conhecimento das coisas pelas suas causas. Ora a Logica deduz dos principios, que constituem a natureza do *raciocinio,* da *definição,* da *divisão,* etc., as regras para a recta formação do mesmo *raciocinio,* etc. Logo a Logica é *sciencia* (²).

---

(1) A Logica não só é *arte,* mas é a *arte das artes,* porque dirige o acto da razão, do qual derivam todas as artes. Diz S. Thomaz « A razão pode dirigir não só os actos das outras faculdades, mas até os seus proprios actos. Por quanto, a faculdade intellectual tem o poder de reflectir sobre si mesma; poisque a intelligencia entende-se a si mesma e a razão pode raciocinar ácerca do seu acto. E por isso, assim como, pelo facto de a razão raciocinar ácerca do acto das mãos, foi inventada a arte do pedreiro e do carpinteiro, pela qual o homem pode exercer, com facilidade e com ordem, os actos d'estas artes, assim tambem, pelo mesmo motivo, é necessaria uma arte directiva do proprio acto da razão, pela qual o homem, nos seus raciocinios, proceda *com ordem, com facilidade e sem erro.* Esta arte é a *Logica,* isto é, a sciencia *racional.* A qual é *racional,* não só porque é conforme á razão (o que é commum a todas as artes), mas tambem porque se refere ao acto da razão, como á sua propria materia. Per isso pode chamar-se *a arte das artes,* porque dirige o acto da razão, do qual derivam todas as artes » (I *Post. Analyt.,* l. 1).

(2) A Logica não só é *sciencia,* mas é a *sciencia das sciencias,* porque dirige a propria razão, da qual derivam todas as sciencias. E é uma sciencia *especial,* isto é, distincta de todas as outras sciencias. Por quanto, as sciencias distinguem-se pelos seus objectos *formaes.* Ora o objecto *formal* da Logica, que, como dissemos, é a *ordem* nos actos intellectuaes, distingue-se do objecto *formal* das outras sciencias, que se occupam de uma serie de verdades, relativas a uma coisa, mas não se occupam do *modo* de conseguir a verdade. — Por isso a Logica não é o instrumento *proximo* e *proprio* de cada sciencia, mas é o instrumento *remoto* e *commum* a todas as sciencias; porque prescreve as leis do raciocinio, que se hão de observar em toda e qualquer sciencia. — Concluimos que a Logica é, ao mesmo tempo, *arte* e *sciencia,* mas sob differentes aspectos. É *arte,* porque dá as *normas* para a recta formação do *raciocinio,* etc.: — é *sciencia,* porque dá a *razão* das normas, que prescreve. Logo a Logica é uma *sciencia pratica.* (Cf. *Summ. Th.,* Iª-IIªᵉ, q. 57, a. 3 ad 3). — De tudo o que deixamos dito resulta a *excellencia* da Logica. Todavia esta é inferior, em dignidade, ás outras partes da Philo-

13. Necessidade da Logica. — O estudo da *Logica* é summamente necessario. Porquanto, a nossa intelligencia nunca poderá alcançar um *profundo* e *completo* conhecimento de qualquer sciencia, se não souber ordenar as suas operações, extremar a verdade do erro, formar raciocinios, julgar da legitimidade dos argumentos. Ora tudo isto constitue o objecto da *Logica*. Logo o estudo da *Logica* é summamente necessario (1).

14. Divisão da Logica. — As operações intellectuaes, que constituem o objecto da Logica, podem considerar-se, — ou quanto á *ordem*, que deve existir entre ellas, para a consecução da verdade, — ou quanto á *realidade objectiva*, que ellas exprimem. D'ahi a divisão da Logica em *formal* e *material*. — A Logica *formal* occupa-se da *ordem*, com que devem ser dispostas, e das *leis*, ás quaes devem estar sujeitas as operações intellectuaes, que são a *idea*, o *juizo* e o *raciocinio*. — A Logica *material* occupa-se da *realidade objectiva*, que as nossas operações exprimem e que é a *verdade*, e por isso occupa-se — da *natureza* da verdade, — dos *meios*, que empregamos para a acquisição da verdade (*faculdades*) — do *caminho*, que percorremos (*methodo*), e do *resultado*, que alcançamos (*sciencia*). — A Logica, pois, trata-se em *duas* secções. A primeira secção é dedicada á Logica *formal*; a *segunda*, á *material* (2).

---

sophia. Com effeito, o que se procura por amor de outra coisa é inferior ao que se procura por si mesmo; pois o meio é inferior ao fim. Ora a instrucção, que se procura no estudo da Logica, é um meio para o conhecimento perfeito das outras partes da Philosophia, e, em geral, de todas as sciencias.

(1) A maior parte, senão a totalidade dos erros, que se encontram nos livros dos modernos escriptores, sobretudo naturalistas, derivam da ignorancia da *Logica*. Apresentam elles, ás vezes, hypotheses arbitrarias, inducções incompletas, factos não averiguados; outras vezes, de factos certos e averiguados deduzem consequencias falsas. E qual é o motivo verdadeiro d'estes desvarios? É a ignorancia, se não é o desprezo da *Logica*. Sem o estudo accurado d'esta sciencia, o homem, se pode chegar ao conhecimento das verdades *communs*, que se percebem immediatamente, pela força do bom senso, não pode alcançar as outras verdades senão misturadas com muitos erros e depois de muitas difficuldades. (Cfr. Cicero, *Orat.* IV, 16).

(2) A Logica *formal* chama-se *formal*, porque a *ordem*, de que ella se occupa, é a *forma* das nossas operações. Diz-se tambem — *analytica*, porque *analysa* o pensamento e tambem porque se funda em principios *analyticos*. — *dialectica*, porque ensina a *raciocinar*, — *subjectiva*, porque trata dos actos do sujeito pensante, — *menor*, porque trata da *forma* das nossas operações intellectuaes, que é inferior á sua *materia* (a verdade), e porque trata de questões menos difficeis e menos elevadas. — A Logica *material* chama-se assim, porque a verdade é a *materia*, ou o conteudo dos pensamentos. Diz-se tambem — *critica*, porque trata dos *criterios*, isto é, dos meios uteis para alcançar, com certeza, a verdade. — *objectiva*, porque se occupa da *verdade*, que é o *objecto*, ou a *materia* do pensamento. — *maior*, porque estuda a *materia* do pensamento, que é a *verdade* e que é superior á sua *forma*, e porque trata das questões mais difficeis e elevadas. — Esta divisão da Logica em *formal* e *material* funda-se na theoria ácerca da *materia* e da *forma*, que Aristoteles e os escholasticos expuzeram em conformidade com o *senso commum* dos homens. — *Kant* adoptou as palavras, mas alterou o sentido d'ellas. Dividiu tambem elle a Logica em *formal* e *material*; mas a Logica *formal*, para elle, é a que se occupa de umas formas *subjectivas* ou *ideas* do pensamento, inteiramente independentes da realidade e anteriores a todo e qualquer dado da experiencia. Para os homens de bom senso, a Logica *formal*, tratando da *forma* do pensamento, e por isso dos varios modos de combinar as *ideas*, os *juizos*, os *raciocinios*, se prescinde da *realidade objectiva* do pensamento, não a *nega*, nem *falseia*, como fazem os *Kantistas*. — Auctor e pae da Logica *scientifica* foi *Aristoteles*, no seu *Organum*, — obra perfeita, á qual, segundo a confissão do proprio *Kant*, nada foi depois accrescentado. Na edade média, os *escholasticos*, e sobretudo S. Thomaz, expuzeram-na e commentaram-na. A *Logica*, que teve *Aristoteles* por fundador, é a *formal*.

SECÇÃO PRIMEIRA

LOGICA FORMAL

15. Operações da intelligencia. — A intelligencia humana não apprehende sempre a verdade de um modo *intuitivo* e simultaneo, mas por graus e em momentos successivos, executando *tres* diversas operações, que são a *idea*, o *juizo* e o *raciocinio*. Estas operações estão por tal fórma dispostas, que a *idea* se refere ao *juizo*, e este ao *raciocinio*; pois o *juizo* é composto de *ideas*, e o *raciocinio* de *juizos*. A expressão verbal da *idea* é o *termo*; do *juizo*, é a *proposição*; do *raciocinio*, é a *argumentação* (1).

---

(1) Todas as operações da nossa mente, para alcançar a verdade, resumem-se nas tres indicadas. Na verdade, quando percebemos alguma coisa, ou emittimos o nosso juizo, ou não. Não ha outra hypothese. Se não emittimos o nosso juizo, é *mera apprehensão*, é *idea*. Se emittimos um juizo, este — ou emitte-se *immediatamente*, pela simples comparação do predicado com o sujeito, e fazemos um *juizo*, — ou deduz-se de um juizo precedente, e temos o *raciocinio*. Outras operações, que alguns escriptores enumeram, são apenas *modalidades* de uma ou outra das tres mencionadas, e reduzem-se a estas. (Cfr. S. Thom., in 1 *Periher.*, l. 1).

A causa, pela qual a intelligencia humana, para alcançar a verdade, precisa de executar varias e diversas operações, é a sua limitação. Se ella,

16. **Divisão da Logica formal.** — Dividimos a Logica *formal* em *tres* capitulos: no *primeiro*, tratamos da *idea* e do *termo*; no *segundo*, do *juizo* e da *proposição*; no *terceiro*, do *raciocinio* e da *argumentação*.

CAPITULO PRIMEIRO

IDEA E TERMO

SUMMARIO: — Idea, sua definição e analyse. — Divisão geral da idea. — Divisão da idea universal-reflexa. — Reducção das ideas a categorias. — Termo, suas especies e propriedades. — Definição e divisão.

ARTIGO I

Idea, sua definição e analyse

17. **Idea.** — *Idea é a simples representação intellectual de uma coisa*; assim, percebendo o *homem*, temos uma *idea*. — A *idea* — é *representação*, porque é uma imagem, que exprime e reproduz a coisa; — é representação *intellectual*, porque é uma imagem gravada na *intelligencia*, e não na *phantasia*, ou numa outra faculdade sensitiva; — é *simples* representação, porque á coisa, reproduzida por ella, não se attribue nem se nega propriedade alguma (1).

---

percebendo um objecto, podesse comprehender, com uma simples intuição, tudo o que a èsse objecto se refere, não haveria necessidade de formar *juizos*; — como tambem, se num principio conhecido podesse distinctamente conhecer todas as conclusões, virtual e implicitamente contidas nesse principio, não haveria logar para *raciocinios*. Mas a intelligencia humana não é dotada de tanta perfeição (*Summ. Theol.*, p. I, q. 58, aa. 3, 4).

(1) A reproducção ou representação de uma coisa na nossa intelligencia tem o nome de *idea*, porque nessa representação a intelligencia *vê* a propria coisa. — A idea chama-se tambem — *verbo mental*, porque a nossa intelligencia, informada pela idea, falla e diz a si mesma a coisa percebida, — *conceito*, porque é uma coisa, que é gerada pela propria intelligencia e que começa a viver a vida intellectual do sujeito cognoscente. — *termo mental*, porque todos os actos intellectuaes se resolvem nas ideas, como nos seus ultimos elementos, — *percepção* ou *apprehensão*, porque a intelligencia forma a idea de uma coisa, quando a *percebe* ou *apprehende*. — Notamos que, rigorosamente fallando, a *percepção* é o acto *subjectivo* do cognoscente, ao passo que a *idea* é o *producto* d'esse acto; ou, por outras

18. **Objecto da idea.** — O objecto, que a **idea** representa, é a *essencia*, ou *natureza* do ser percebido. Por **quanto**, a *coisa*, que é representada ou reproduzida na intelligencia pela idea, não é *todo* o ser percebido, mas é apenas o que esse ser tem de mais intimo e que o constitue numa determinada especie, e não noutra; assim a coisa, que a idea de *homem* representa, não é tudo o que o individuo humano possue, mas é só o que o torna individuo d'esta especie, que é a *humanidade*. Ora a coisa, que um ser tem de mais intimo e que o constitue numa certa especie, é a *essencia*, ou *natureza*. Logo o objecto, que a idea representa, é a *essencia*, ou *natureza*, do ser percebido (1).

---

palavras, a *percepção* é o conhecimento considerado *subjectivamente*, e a *idea* é o proprio conhecimento considerado *objectivamente*. Todavia, no uso commum, a *percepção* e a *idea* empregam-se para significar uma e a mesma coisa.

Sendo uma representação *intellectual*, a *idea* não deve confundir-se com a *imagem sensivel*, que se forma na *phantasia* juntamente com a percepção e que acompanha todas as operações intellectuaes; porque essa *imagem sensivel* representa uma coisa *material*, como existe na realidade, ao passo que a *idea* representa a coisa de um modo *espiritual* ou *immaterial*.

(1) Todos os seres finitos são compostos de muitos e diversos elementos; alguns dos quaes são *communs* a outros seres da mesma especie ou genero, e outros são *proprios* de cada ser. Assim um certo homem, p. ex., *Pedro*, é *animal*, é *racional*, é *branco*, é *alto*, é *sabio*, etc. Alguns d'estes elementos, como *animal*, *racional*, são *communs* a todos os homens; outros, como *branco*, *alto*, etc., são proprios d'este homem, que se chama *Pedro*, e não de outro homem. Os elementos *communs* constituem a *essencia*, ou a *natureza* de Pedro, porque a *essencia* do homem é constituida pela *animalidade* e pela *racionalidade*; ao passo que os outros estão fora da natureza, Ora a idea de *homem* representa a *essencia*, ou a *natureza*, d'esse ser, e não as propriedades individuaes, que o fazem distinguir dos outros homens. Na verdade, a *idea* é a forma de uma faculdade *immaterial*, como é a nossa intelligencia. Mas uma faculdade *immaterial* só pode receber uma coisa *immaterial*, como é a *essencia* dos seres. As imagens representativas das propriedades *individuaes* dos seres só podem ser recebidas nas faculdades da ordem inferior, que é a *sensitiva*.

Advertimos que a *idea* pode ser tomada segundo o seu objecto *material* e segundo o seu objecto *formal*. É tomada segundo o seu objecto *material*, quando se toma no conjuncto de *todos* os elementos, que a constituem; assim, quando digo: *Pedro é homem*, a idea de *homem* é tomada no conjuncto de *todos* os elementos, que a constituem e que são a *animalidade* e a *racionalidade*. É tomada segundo o seu objecto *formal*, quando se toma na *parte* dos seus elementos, que denota a differença *especifica*; assim quando digo: *o homem e o Anjo conhecem o Creador*, a idea de *homem* é tomada apenas num dos seus elementos — a *racionalidade*, pela qual o homem convem com o Anjo e que é a causa adequada d'esse conhecimento.

19 Caracteres da idea. — Os principaes caracteres da *idea* são dois: a *universalidade* e a *necessidade*.

a) *A idea é universal.* — Por quanto, a idea representa a *essencia*, ou *natureza* dos seres. Ora tal essencia, ou natureza, pelo facto de determinar os seres a uma certa especie, é *commum* a *todos* os seres, que pertencem á mesma especie, e a *todos* pode attribuir-se *no mesmo sentido*, e por isso é uma coisa *universal;* tal é a *humanidade*. Logo a idea, representando a *essencia*, ou *natureza* dos seres, é *universal* (1).

b) *A idea é necessaria.* — A idea representa a *essencia*, ou a *natureza* dos seres. Ora a essencia dos seres é *immutavel*, e por isso *necessaria;* porque, se lhe se tirar ou accrescentar um só dos elementos, que a constituem, muda immediatamente; assim se ao *homem*, que é o *animal racional*, se tirar o *animal*, já não temos o *homem*, mas o *anjo*. Sendo necessaria a *essencia* dos entes, tambem *necessaria* é a idea, que a representa (2).

20. A idea é signal natural. — *Signal* é uma coisa, que nos leva ao conhecimento de outra. É *natural*, ou *convencional*, conforme a relação entre a coisa significativa e a coisa significada depende da *natureza* (assim o fumo é signal *natural* do fogo), ou depende do *accordo* dos homens (assim, o ramo da oliveira é signal *convencional* da paz). — Ora a idea é *signal*, porque apresenta um objecto ao nosso espirito; e é signal *natural*, porque a relação entre ella e o objecto depende da *natureza*, independentemente de toda a convenção humana (3).

---

(1) A idea *universal*, como veremos, é formada pela *abstracção*, emquanto a intelligencia considera nos seres de uma especie o que é *commum* a *todos*, sem se importar do que é *proprio* de cada um. È só a este caracter de *universalidade*, de que são dotadas as ideas, que devemos o poder de formar *juizos* e *raciocinios*. Assim, se posso dizer com razão que *Pedro* é *homem*, *Paulo* é *homem*, só posso dizel-o emquanto a idea de *homem* representa o que ha de *commum* nos individuos humanos, prescindindo do que é *proprio* de *Pedro*, de *Paulo*, etc.: porque se a idea de *homem* representasse o que é proprio de *Pedro*, não poderia dizer-se que *Paulo é homem*.

(2) Como se vê, a *necessidade*, ou *immutabilidade*, da *idea*, é uma consequencia da *necessidade*, ou *immutabilidade* da *essencia* das coisas. — Da *necessidade*, ou *immutabilidade* da *essencia* trataremos, e com o devido desenvolvimento, mais tarde, na *Ontologia*.

(3) A divisão do *signal* em *natural* e *convencional* funda-se no seu nexo com a *coisa significada*. — Mas, se attendermos ao seu nexo com a *faculdade cognitiva*, o *signal* divide-se tambem em *formal* e *objectivo*. É *formal*, quando é *imagem* e *semelhança* de uma coisa e por isso leva *immediatamente*, antes d'elle ser percebido em si mesmo, ao conhecimento da coisa significada: assim a imagem de uma flor, recebida na faculdade visual, leva *immediatamente* esta faculdade á percepção da flor. È *objectivo*, quando *primeiramente* é conhecido em si mesmo, e só em seguida leva á percepção do objecto representado; assim o fumo é signal *objectivo* do fogo. Ora a idea é signal *formal;* porque leva *immediatamente* á percepção do objecto, e só depois é percebida pela *reflexão*. — Mas d'isto occupar-nos-hemos mais tarde.

21. Comprehensão e extensão da idea. — *A comprehensão* da *idea* é a *somma* ou o *conjuncto das notas*, ou *dos elementos, que a constituem;* assim a *comprehensão* da idea de *homem* é formada pelos dois elementos, ou notas: *animalidade* e *racionalidade*. A *extensão* é a *somma* ou o *numero dos individuos, que a idea abrange;* assim a *extensão* da idea de *homem* é constituida pela collecção de todos os individuos humanos. — A *comprehensão* e a *extensão* da *idea* estão na razão *inversa;* porque, quanto maior é a *comprehensão*, tanto menor é a *extensão*, — e, vice-versa, quanto maior é a *extensão*, tanto menor é a *comprehensão;* assim a idea de *homem* tem mais *comprehensão* que a idea de *animal*, porque o homem possue todos os graus de perfeição, de que é dotado o animal, e, alem d'isso, possue a razão, de que o animal é destituido, — mas, pelo contrario, a idea de *animal* tem mais *extensão* que a idea de *homem*, porque a idea de *animal* abrange todos os homens, como a idea de *homem*, e, alem d'isso, extende-se a muitos outros seres vivos, aos quaes não se extende a idea de *homem* (1).

Artigo II

Divisão geral da idea

22. Divisão geral da idea. — A *idea* pode considerar-se — ou quanto ao *objecto*, que ella representa, — ou quanto ao *modo*, por que o representa. D'ahi uma duplice divisão.

23. Divisão da idea quanto ao objecto representado. — Quanto ao *objecto*, que representa, a *idea* divide-se — *a)* em *real* e *logica*, — *b) positiva* e *negativa*, — *c) absoluta* e *relativa*, —

---

(1) A *comprehensão* da *idea* não pode augmentar nem diminuir, sem que a idea deixe de ser o que é: porque a *comprehensão* denota a *essencia*, e esta é incapaz de augmento e de diminuição. A *extensão* da *idea*, porém, pode augmentar ou diminuir, sem que por isso augmente ou diminua a sua *comprehensão;* pois a *extensão* é uma coisa *extrinseca* e *accidental* á *idea*.

d) simples e *composta*, — *e) abstracta* e *concreta*, — *f) intuitiva* e *abstractiva*, — *g) univoca* e *analoga*. — *h) singular, universal*, e *particular*. — *i) universal-directa* e *universal-reflexa*.

a) Idea real e logica. — Idea *real* é a que representa um objecto *real*, isto é, existente fóra do nosso pensamento; tal é a idea de *homem*, considerado como é em si mesmo. — Idea *logica* é a que representa um ente *logico*, isto é, só existente na intelligencia; tal é a idea de *homem*, considerado como *especie*, a que estão subordinados os individuos humanos [1].

b) Idea positiva e negativa. — A idea *positiva* é a que exprime uma *entidade* ou *perfeição*; taes são as ideas de *luz*, de *virtude*. — A idea *negativa* é a que denota a *ausencia* ou *privação* de *entidade* ou *perfeição*; taes são as ideas de *trevas*, de *peccado*, que indicam a *ausencia* da luz, ou da virtude [2].

c) Idea absoluta e relativa. — A idea *absoluta* representa um objecto, que se não refere a outro; como a idea de *planta*. — A *relativa* representa um objecto, que se refere a outro; como a idea de *filho*, que se refere á de *pae*.

d) Idea simples e composta. — A idea é *simples*, quando é constituida por um *unico* elemento; tal a idea de *ente*. — É

(1) Um e o mesmo ser pode considerar-se *em si*, ou na *intelligencia*. — Considerado *em si*, o ser possue propriedades, de que a natureza a dotou, independentemente do nosso pensamento. A idea, que representa este ser, é *real*; tal é a idea de *homem*, considerado *em si mesmo*, isto é, nos seus elementos ou notas de *ser sensitivo* e *racional*. — Considerado na *intelligencia*, o ser possue ou pode possuir attributos, que não possue na realidade e por isso lhe foram dados, não pela natureza, mas pela abstracção e reflexão do nosso pensamento. A idea, que representa este ser, é *logica*; tal é a idea de *homem*, considerado como *especie*; porque na realidade não existe o *homem-especie*, mas existe unicamente o *homem-individuo*.

(2) A idea *negativa* não representa a propria *ausencia* de entidade, porque a *ausencia* é *nada* e do *nada* não ha imagem, mas significa a *opposta entidade emquanto negada*. Assim a idea de *trevas* representa — não a *ausencia* da luz, mas a *negação* da luz, isto é, a propria luz *emquanto negada*. — Para que, pois, uma idea possa chamar-se *positiva* ou *negativa*, é necessario attender á *coisa significada*, e não ao seu *termo oral*. Se a idea exprime uma *ausencia* de entidade, é sempre *negativa*, embora o termo oral seja *positivo*, tal é a idea de *morte*; como tambem, se a idea exprime uma *entidade*, é sempre *positiva*, embora o termo oral seja *negativo*, tal é a idea de *immortal*. Por isso alguns termos são *positivos* na *expressão* e *negativos* na *significação* (ex. *cegueira, morte, peccado*) e outros são *positivos* na *significação* e *negativos* na *expressão* (ex. *immortalidade, immensidade*).

composta, quando abrange *varios* elementos; como é a idea de *homem*, composto de *alma* e de *corpo* [1].

e) Idea abstracta e concreta. — Idea *abstracta* é a que representa uma essencia ou propriedade, como que separada do sujeito e subsistente por si; tal é a idea de *sabedoria*. — *Concreta* é a que representa um sujeito com a sua fórma ou propriedade, como existe nas coisas; tal é a idea de *sabio* [2].

f) Idea intuitiva e abstractiva. — A idea *intuitiva* é a que representa uma coisa como é *em si mesma*, emquanto esta se une immediatamente á intelligencia ou pela sua essencia ou por uma imagem propria; tal é a idea de *Pedro*, que está na minha presença. — A idea *abstractiva* é a que representa uma coisa, não como é em si mesma, mas como se encontra na imagem de outra coisa, que de algum modo a manifesta; tal é a idea, que temos agora de **Deus** pela vista das creaturas [3]

(1) Pode dizer-se tambem que a idea — é *simples*, quando exprime uma essencia *incomplexa*, isto é, quando exprime uma *unica essencia* (porque a essencia, ainda que constituida por varios elementos, é por si *simples* ou *indivisivel*, de modo que não lhe se pode tirar um só elemento, sem que ella fique destruida), tal é a idea de *homem*; — é *composta*, quando exprime uma essencia *complexa*, isto é, um complexo de essencias, tal é a idea de *sabio*, que significa o *homem* e a *sabedoria*.

(2) Ha tres especies de *concreto*: *metaphysico, physico* e *logico*. É *metaphysico*, quando a forma ou propriedade é *essencial* ao sujeito: tal é *homem*, porque a *humanidade* compete *essencialmente* ao individuo da especie humana. É *physico*, quando a propriedade, ainda que *intrinseca* ao sujeito, é comtudo *accidental*, emquanto não lhe compete necessariamente; tal é *sabio*, porque a *sabedoria* não compete *necessariamente* ao homem, aliás todo o homem seria sabio. É *logico*, quando a propriedade é *accidental* e *extrinseca* ao sujeito: tal é *louvado*, porque o *louvor* está propriamente no conceito e nas palavras dos que louvam, e não no sujeito, que é seu termo.

(3) A idea *intuitiva*, se chega a representar ou exprimir a coisa tanto, quanto esta é cognoscivel, de modo que o conhecimento *eguale* e como que *exgotte* toda a grandeza do objecto conhecido, chama-se *comprehensiva*. Os bemaventurados, no ceu, têm um conhecimento *intuitivo* de Deus, mas não *comprehensivo*: só uma intelligencia infinita pode *comprehender* um ser infinito. — Façamos uma advertencia. Para a idea de uma coisa ser *intuitiva*, não basta que a coisa seja conhecida *immediatamente, por si mesma*, mas é preciso que se una á faculdade cognitiva ou pela sua essencia, ou por uma especie ou imagem propria. Assim, o *todo* e a *parte* são coisas conhecidas *immediatamente, por si mesmas*, sem que, para serem percebidas, seja preciso recorrer a outras coisas, em que estejam contidas, e comtudo essas ideas não são *intuitivas*, mas *abstractivas*, porque se formam pela *abstracção*.

g) Idea univoca e analoga. — A idea *univoca* representa um objecto, que se toma sempre *numa e mesma* significação; tal é a idea de *substancia*, que applicada á planta, ao sol, etc., significa sempre a mesma coisa. — A idea *analoga* representa um objecto, que se attribue aos inferiores numa significação *nem totalmente identica, nem totalmente diversa;* tal é a idea de *sanidade*, que se attribue ao *animal*, ao *alimento*, á *côr* (1).

(1) A idea *analoga* merece especial attenção. *Analogia* significa *proporção, relação, semelhança*. Idea *analoga*, como dizemos no texto, significa uma propriedade ou perfeição, a qual se attribue a entes, que são *essencialmente* diversos, mas que têm entre si uma certa *proporção* ou *semelhança*. Assim, quando se diz *são* o *animal* e *são* o *alimento*, a *sanidade* attribue-se ao animal e ao alimento numa significação, que não é — nem totalmente *identica*, porque a *sanidade* attribuida ao *alimento* significa uma coisa, e attribuida ao *animal* significa outra, — nem totalmente *diversa*, porque a *sanidade* encontra-se no *animal* como no seu *sujeito* e no *alimento* como na sua propria *causa*.

Ha uma triplice especie de ideas *analogas;* uma segundo a *proporção*, outra segundo a *attribuição*, e a terceira segundo a *proporcionalidade*. — Alguns auctores identificam a analogia de *proporção* com a de *attribuição*.

a) A idea *analoga* segundo a *proporção* representa uma propriedade, a qual se attribue a dois entes, — a um, emquanto se encontra nelle *principal* e *intrinsecamente (principal analogado)*, — a outro, emquanto, ainda que se não encontre nelle intrinsecamente, comtudo tem uma certa relação com o primeiro *(analogado secundario);* tal é a idea de *sanidade*, attribuida ao *animal* e ao *alimento*, porque o *animal* diz-se *são* por si, emquanto a *sanidade* lhe convem *intrinsecamente*, ao passo que o *alimento* se diz *são* só em ordem ao animal, isto é, só emquanto é *causa* de sanidade no animal.

b) A idea *analoga* segundo a *attribuição* representa uma propriedade, a qual se attribue a dois entes, — não emquanto a um convem *intrinsecamente* e ao outro em ordem ao primeiro, — mas emquanto um e outro se referem a um terceiro, ao qual essa propriedade convem *principal* e *intrinsecamente;* tal é a idea de *sanidade*, attribuida ao *alimento* e á *côr*, porque o *alimento* e a *côr* não se dizem *sãos* senão em relação a um terceiro, — ao animal, em que a sanidade se encontra principal e essencialmente, visto que o *alimento* é *causa* da sanidade do animal, e a côr é *signal* d'essa sanidade. — Por isso, na analogia de *attribuição* ha, pelo menos, *tres* termos, ao passo que na analogia de *proporção* ha só *dois*.

c) A idea *analoga* segundo a *proporcionalidade* representa uma propriedade, que se attribue a dois entes, não porque um se refere a outro, mas porque a *relação* d'essa propriedade com um ente é *semelhante* ou *proporcionada* á *relação* da mesma propriedade com outro ente: tal é a idea de *rei*, que se attribue ao homem e ao leão, porque a relação do leão com os outros animaes é semelhante á relação do soberano com os seus subditos, isto é, o leão está para os outros animaes como o soberano está para os seus subditos. — Como se vê, a analogia de *proporcionalidade* encerra duas proporções e quatro termos (embora nem sempre explicitos), e chama-se de

h) Idea singular, universal e particular. — A idea é *singular*, quando representa uma *essencia, propria* de um só *individuo determinado*, de modo que só a este convem ou pode

proporcionalidade, por isso mesmo que a *proporcionalidade* é, como diz S. Thomaz, a proporção ou a semelhança entre duas proporções: «Aequalitas proportionum vocatur *proporcionalitas*» (In V *Met.*, lect. V).

A idea *analoga* segundo a *proporcionalidade* pode ser analoga segundo a proporcionalidade *propria* e segundo a proporcionalidade *impropria*, ou *metaphorica*. — É analoga segundo a proporcionalidade *propria*, quando a propriedade, representada pela idea, se attribue aos dois termos analogados, porque num e noutro se encontra como *forma intrinseca*, embora se não encontre em ambos *do mesmo modo*. Assim a idea de *sapiencia*, quando se attribue a Deus e ao homem, é analoga segundo a *proporcionalidade*, porque a relação da *sapiencia* com a intelligencia humana é *semelhante* á relação da mesma sapiencia com a intelligencia divina, visto que numa e noutra intelligencia a *sapiencia* significa o conhecimento das causas *supremas;* — e é analoga segundo a proporcionalidade *propria*, porque a *sapiencia* é uma forma *intrinseca* tanto da intelligencia divina quanto da humana, embora na divina seja infinitamente mais perfeita do que na humana. — É analoga segundo a proporcionalidade *impropria*, ou *metaphorica*, quando a propriedade, representada pela idea, se attribue aos dois termos analogados, porque num se encontra como forma *intrinseca* e noutro como *semelhança* d'essa forma. Assim, a idea de *riso*, quando se attribue ao homem e ao jardim, — é analoga segundo a *proporcionalidade*, porque a relação do riso com a face do homem é semelhante a relação da amenidade com o jardim: — mas é analoga segundo a proporcionalidade *impropria*, ou *metaphorica*, porque o *riso* compete *propria* e *intrinsecamente* ao homem, ao passo que ao jardim só compete por uma certa *semelhança*, que este tem com o proprio riso do homem. — Esta analogia de proporcionalidade *impropria*, embora tenha o seu fundamento nas coisas, comtudo depende principalmente do arbitrio humano. — D'onde se segue:

a) Na analogia de *proporção*, ou de *attribuição*, — 1º) a forma é *intrinseca* ao analogado *principal*, mas é *extrinseca*, e só convem por *denominação* (quanto ao *nome*) aos outros analogados; assim a *sanidade* é *intrinseca* ao animal, mas é *extrinseca* á côr, ao alimento, etc., que d'ella só tem o *nome*, não a *realidade;* — 2º) a forma do analogado *principal* deve entrar na definição dos outros analogados, que recebem do principal o nome; assim não podemos entender o que é a sanidade no alimento, se não entendermos primeiramente o que é a sanidade no animal; — 3º) se nos analogados, principal e secundarios, não ha unidade de *forma*, porque a forma, encontrando-se apenas no analogado principal, é numericamente una, ha comtudo unidade de *ordem*, emquanto os analogados secundarios se referem a uma e a mesma forma do analogado principal, da qual tiram o seu nome; — 4º) os analogados não têm um e o mesmo conceito *objectivo*, porque não têm uma e a mesma forma, e o conceito é proporcionado á forma.

b) Na analogia de *proporcionalidade propria*, — 1º) a forma é *intrinseca* tanto ao analogado *principal* como aos *outros*, ainda que o não seja *do mesmo modo:* e por isso as ideas analogas segundo esta analogia differem

ser attribuida; tal é a idea de *Pedro*. — É *universal*, quando representa uma *essencia*, *commum* a muitos entes, de modo que a todos e a cada um d'elles pode ser attribuida; tal é a idea de *humanidade*, que é *commum* a todos os homens, e que se attribue a todos e a cada um d'elles. Por isso a idea *universal* toma-se em toda a sua *extensão*. — A *particular* é a propria idea *universal*, mas tomada numa *parte* da sua extensão; como é a idea de *alguns homens* (1).

---

das analogas segundo a *proporção* e a *attribuição*, e tambem das *univocas*; — 2°) o analogado *principal* não deve entrar na definição dos outros, porque estes têm a sua forma *intrinseca*, de que tiram o proprio nome; — 3°) todos estes analogados convêm num só conceito objectivo, porque todos são intrinsecamente constituidos pela mesma forma; mas esta unidade é imperfeita, porque a forma não se encontra em todos do *mesmo modo*.

c) Na analogia de *proporcionalidade metaphorica* verifica-se o que se verifica na analogia de *proporção* e de *attribuição*; porque, p. ex., o *riso* não é *intrinseco* no jardim, como o é no homem, e por isso não tem e não pode ter um e o mesmo conceito objectivo.

(1) Toda a idea representa uma *essencia*. Mas a essencia, que a idea *singular* representa, está cercada de certas propriedades, que no seu conjuncto só podem convir a um *individuo determinado*. Estas propriedades chamam-se tambem *notas* ou *propriedades individuaes*, e reduzem-se a *sete*, contidas nos seguintes versos latinos:

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen:
Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

A essencia, porém, que a idea *universal* exprime, considera-se em si ou nos seus elementos constitutivos, sem relação aos caracteres, que a tornam concreta nos individuos, e d'este modo representa-se-nos como uma coisa, a qual por tal modo existe ou pode existir em muitos seres, que nelles se multiplique e a cada um d'elles se attribue. Assim (insistimos no mesmo exemplo) a *humanidade*, abstrahida das circumstancias ou notas que a tornam *concreta* em *Pedro*, *Paulo*, etc., — é uma coisa, que se encontra em muitos individuos, pois a humanidade existe em todos os homens, — multiplica-se *numericamente* nelles, porque ha tantos homens, quantos são os que têm a humanidade, — e attribue-se a cada um d'elles, pois de cada individuo de natureza humana podemos dizer que é *homem*.

A idea *universal* differe — *a)* da *transcendental*, — *b)* da *commum*, — *c)* da *collectiva*, — *d)* e da *particular*.

a) A idea *universal* differe da *transcendental*. A idea é *transcendental*, quando representa uma coisa, que pode attribuir-se a todos os entes, existentes e possiveis: tal é a idea de *ente*, de *verdadeiro*, de *bom*, etc. Diz-se *transcendental*, porque *transcende*, ou *excede*, todos os *generos* e todas as *especies*. Ora ha uma grande differença entre a idea *universal* e a *transcendental*. Por quanto, a idea *universal* não representa senão o que é proprio de uma *determinada* categoria de entes: ao passo que a *transcendental* applica-se a *todos* os seres, existentes e possiveis. Alem d'isso, a idea *universal*

i) Idea universal-directa e universal-reflexa. — A idea *universal-directa* representa uma *essencia*, considerada nos seus *elementos constitutivos*, *e sem relação aos individuos*, *nos*

---

representa uma coisa, que se attribue a todos os sujeitos, aos quaes se extende, numa significação *univoca* ou *identica* (assim *homem*, applicado a *Pedro*, a *Paulo*, etc., significa sempre a mesma coisa): ao passo que a *transcendental* representa uma coisa, que se attribue aos seus sujeitos numa significação *analoga* (assim *ente*, applicado ao *homem*, á *planta*, á *pedra*, não significa a mesma coisa).

b) A idea *universal* differe da *commum*. Na verdade, a essencia, indicada pela idea *universal*, multiplica-se nos sujeitos, a que se attribue, de modo que a essencia de um individuo, embora convenha *especificamente* com a essencia de outro individuo, todavia differe *numericamente*; assim são tantas as *humanidades*, quantos os homens. Mas a essencia, denotada pela idea *commum*, embora se attribua a varios suppostos, todavia não exprime exigencia de *multiplicação numerica* nos mesmos suppostos, a que se attribue. Assim a Essencia Divina é *commum* ás Tres Pessoas, mas não pode chamar-se *universal*, porque não pode estar sujeita á multiplicação *numerica*, pois ha um só Deus. (Cf. S. Th., in 1 *Sent.*, Dist. 19, q. 4, a. 2 ad 2).

c) A idea *universal* differe da *collectiva* (exercito, rebanho). Porquanto, a *universal* pode ser attribuida a *todos* e a *cada um* dos sujeitos; mas a *collectiva* convem só á *collecção inteira* dos sujeitos. Por exemplo, a idea da *planta*, que é *universal*, attribue-se a *cada um* dos vegetaes, assim dizemos «a figueira é planta, o pinheiro é planta, a flor é planta», ao passo que a idea de *exercito*, por ser *collectiva*, não convem a cada soldado, porque não podemos dizer «este soldado é o exercito» *(Sum. Th.*, p. I, q. 31, a. 1 ad 2).

d) A idea *universal* differe da *particular*. Por quanto, como dissemos, a idea *universal* toma-se em *toda* a sua *extensão*, mas a *particular* só numa *parte* da sua *extensão*; assim quando dizemos «*alguns homens*» concebemos a essencia *humana* existente, não em todos os homens, mas só em alguns homens *indeterminados*. — Como se vê, a idea *particular* approxima-se da *singular*, e ás vezes chega a identificar-se com esta, como neste exemplo: *certo homem escreveu os Lusiadas*.

Portanto, é facil reconhecer as notas, que caracterisam e distinguem a idea *singular* e a *universal*. — A *singular* é *incommunicavel*, porque convem exclusivamente a um certo e determinado individuo: a *universal* é *communicavel*, porque pode attribuir-se e attribue-se a todos e a cada um dos individuos, dotados da essencia, que essa idea exprime. — A *singular* é *concreta*, porque está envolvida nas propriedades *individuaes*, ao passo que a *universal* é *abstracta*, pois considera-se como que separada das propriedades *individuaes*, que possue na realidade. — A *singular* é *complexa*, pois que se compõe da *essencia* e dos *caracteres individuaes*: a *universal* é *incomplexa*, porque só exprime a *essencia* do ente. — A *singular* tem menos *extensão* que a *universal*, porque a *singular* applica-se a um *só individuo*, ao passo que a *universal* applica-se a *muitos*, — mas tem mais *comprehensão* que a *universal*, porque a *singular* não só representa a *essencia*, como a *universal*, mas tambem representa as *notas* ou *propriedades*, que a *universal* não representa.

quaes se encontra ou pode encontrar-se; tal é a idea de *homem*, só considerada nas notas de *animalidade* e de *racionalidade*. — A idea *universal-reflexa* representa a mesma *essencia*, *mas considerada* em *relação* aos *individuos*, ou aos *inferiores*, *nos quaes pode existir* e *aos quaes pode attribuir-se*; tal é a idea de *homem*, considerada como *especie*. — Como se vê, a idea *universal-reflexa* é a propria *universal-directa*, á qual se accrescenta a relação aos inferiores (1).

24. **Divisão da idea quanto ao modo de representar o objecto.** — Em relação ao *modo*, por que representa o objecto, a *idea* divide-se — *a)* em *clara* e *obscura*, — *b) distincta* e *confusa*, — *c) completa* e *incompleta* — *d) adequada* e *inadequada*.

a) **Idea clara e obscura.** — A idea é *clara*, quando o objecto, por ella representado, se extrema de qualquer outro. — É *obscura*, quando o objecto não se extrema dos outros. — A idea *obscura* pode tornar-se *clara*.

b) **Idea distincta e confusa.** — A idea é *distincta*, quando não só extrema o seu objecto de qualquer outro, mas tambem indica os *elementos essenciaes* do mesmo objecto; assim a idea de *homem* é *distincta*, quando representa a *animalidade* e a *racionalidade*, que são os elementos constitutivos do homem. — É *confusa*, quando não exprime os *elementos essenciaes* do objecto, ainda que o extreme de qualquer outro.

---

(1) A idea *universal-directa* representa um ente *real*; porque os *constitutivos* de uma essencia se acham verdadeiramente na mesma essencia, independentemente da nossa intelligencia. A *universal-reflexa*, — emquanto contem a *universal directa*, isto é, uma essencia, é ente *real*, — mas, emquanto diz relação aos inferiores e se considera como uma *forma commum* a varios inferiores, é ente *logico*, isto é, é um producto da nossa intelligencia e não existe na realidade, embora tenha nesta o seu fundamento: assim o *homem*, considerado como *especie*, não existe realmente. Mas d'isto mais tarde, e com o devido desenvolvimento. — A idea *universal-directa* é chamada *directa*, porque se concebe por uma consideração *directa* da nossa intelligencia. Diz-se tambem — *metaphysica* ou *objectiva*, porque exprime a essencia considerada *em si*, isto é, independentemente do nosso pensamento. — *fundamental*, porque, não designando *explicita* e *positivamente* os individuos, é o *fundamento* da *universal-reflexa*. — A *universal-reflexa* diz-se *reflexa* porque se concebe por uma consideração *reflexa* da intelligencia. Chama-se tambem — *logica*, porque a *relação* de uma essencia aos individuos, em que se encontra ou possa encontrar-se, é obra inteiramente dependente da intelligencia. — *formal*, porque exprime exactamente a indole da idea *universal*, que consiste em uma coisa ser *commum* a muitas.

c) **Idea completa e incompleta.** — A idea é *completa*, quando abrange, não só os elementos *essenciaes* do objecto, mas ainda as *mais simples notas*, em que elles podem resolver-se; assim a idea de *homem* é *completa*, quando exprime tambem as notas de *ente*, *subsistente*, *corporeo*, *vivente*, *sensitivo*, *intelligente*, *livre*, — incluidas na *animalidade* e na *racionalidade*. — É *incompleta*, quando, embora exprima os elementos *essenciaes*, de que o ente é constituido, todavia não indica as mais *simples notas*, em que esses elementos se resolvem.

d) **Idea adequada e inadequada.** — Idea *adequada* é a que apresenta á intelligencia todo o objecto em si mesmo e em todas as suas relações, por forma que entre elle e a idea existe uma completa *equação*. Esta idea, superior ás forças da nossa intelligencia, é só propria de Deus. — A *inadequada* é a que não chega a tanta perfeição (1).

Artigo III

Divisão da idea universal-reflexa

25. **Divisão da idea universal-reflexa.** — A idea *universal-reflexa* é, como dissemos, a que representa a *essencia em relação aos individuos*, e exprime o *modo*, *por que uma coisa pode existir em muitos sujeitos e ser-lhes attribuida na mesma significação*. — Ora esta idea divide-se em *especie*, *genero*, *differença*, *propriedade* e *accidente*. Estas ideas chamam-se *predicaveis* (2).

---

(1) Para outros, a idea é *adequada*, se do seu objecto representa o que é bastante para um certo e determinado fim; é *inadequada*, no caso contrario — Todavia esta interpretação não está muito conforme com a propria etymologia da palavra «*adequada*».

(2) A idea *universal* pode ser *univoca* ou *analoga*. — A *universal-analoga* é a que se attribue a diversos seres em significação *analoga*; assim são *analogas* as ideas *transcendentaes*, — *ente*, *uno*, *verdadeiro*, *bom*, — porque a *entidade*, a *unidade*, a *verdade*, o *bem*, ainda que sejam possuidos por todos os seres, todavia não o são do mesmo modo. — A *universal-univoca* é a que se attribue a diversos seres em significação *univoca*; assim são *univocas* as *cinco ideas universaes-reflexas*, enumeradas no texto, pois attribuem-se aos sujeitos na *mesma* significação.

As cinco ideas *universaes-univocas* eram chamadas pelos antigos «*praedicaveis*» *(praedicabilia)*, pois exprimem, como dissemos, os *diversos modos por que uma coisa pode existir em muitos sujeitos e ser-lhes attribuida (praedicari)*, e pelos modernos são chamadas «*categoremas*».

26. **Especie.** — *Especie* é uma idea *universal*, que representa a essencia *completa* de muitos *individuos*, só *numericamente* distinctos entre si; tal é a idea de *humanidade*, que, comprehendendo a *animalidade* e a *racionalidade*, exprime a essencia *completa* de cada individuo humano. — Para que, pois, uma idea *(o conteudo)* possa attribuir-se como *especie*, é necessario — que denote *uma* coisa *commum* a varios entes, — que essa coisa se refira a entes só *numericamente* distinctos entre si, — e que exprima a essencia *completa* dos mesmos entes (1).

27. **Genero.** — *Genero* é uma idea *universal*, que representa o elemento essencial, *commum* a *especies diversas*; assim *animal* é *genero*, porque exprime o elemento *commum* á essencia do homem e á do animal irracional. — Para que, pois, uma idea possa attribuir-se como *genero*, é necessario — que denote *uma* coisa *commum* a varios entes, — que essa coisa se refira a entes *especificamente* distinctos entre si, — e que exprima a essencia *incompleta* dos mesmos entes, e, propriamente, o elemento *determinavel* da essencia (2).

(1) Um exemplo mostrará claramente o modo por que a nossa intelligencia forma a idea de *especie*. Vendo muitos individuos humanos, podemos, por meio da *abstracção*, prescindir das notas ou caracteres *individuaes*, *proprios* de cada um, e só considerar os elementos *constitutivos* da *essencia*, *communs* a todos os que são dotados da mesma essencia. O conjuncto de *todos* os elementos *communs* constitue a *especie*. Assim a idea de *homem*, considerada em relação aos individuos humanos, é *especie*; porque — denota *uma* coisa *commum* a varios entes, pois a *humanidade* é uma coisa só e todavia se encontra multiplicada em todos os individuos humanos, — diz respeito a entes só *numericamente* distinctos, pois os individuos humanos differem, não *essencial*, mas *numericamente*. — exprime a essencia *completa* d'esses individuos, porque não se encontra nelles elemento substancial ou commum, que não se ache contido na idea de *homem*.

(2) Se compararmos um homem, não com outro homem, mas, por ex. com um cavallo, veremos que um e outro convêm num elemento *essencial*, mas differem noutro. Convêm emquanto são ambos *animaes*: pois dizemos que o homem é *animal*, o cavallo é *animal*. Differem emquanto o homem é animal *racional*, e o cavallo é animal *irracional*. Esse elemento *essencial*, que é commum a diversas *especies*, é o *genero*. Assim *animal* é *genero*, porque — denota *uma* coisa *commum* a varios entes, pois a *animalidade*, que é uma só coisa, é commum ao homem e ao bruto, — diz respeito a entes, que differem na *especie*, pois o homem e o bruto são entes *especificamente* diversos. — exprime a essencia *incompleta*, porque o homem e o bruto, além d'esse elemento essencial, que é commum a ambos e que é significado pela idea de *animal*, possuem outro elemento essencial, que é proprio de

28. **Differença.** — *Differença* é uma idea *universal*, representativa do elemento essencial, que é *proprio* **de cada** especie, — isto é, que unido ao *genero* constitue a *especie*; **tal é** *racional*, que unido ao genero *animal* constitue a especie *humana*. Por isso, para que uma idea possa attribuir-se como *differença*, deve — representar *uma* coisa *commum* a varios entes, *numericamente* distinctos, — exprimir a essencia *incompleta*, e, propriamente, o elemento *determinante* da essencia (1).

cada um e de que deriva a sua diversidade especifica, — e por isso exprime o elemento *determinavel* da essencia, porque, por ex., *animal*, podendo ser *racional*, ou *irracional*, não é por si determinado a uma ou outra especie, e por isso é *determinavel, e deve ser determinado*.

O *genero* differe da *especie*; porque a *especie* exprime a essencia *completa* e existe em sujeitos, só *numericamente* distinctos entre si; ao passo que o *genero* exprime *uma parte* da essencia e existe em sujeitos, que *especificamente* differem um do outro. Por isso a *comprehensão* do *genero* é menor que a da *especie*, embora a *extensão* d'aquelle seja major que a d'esta, pois o *genero* comprehende varias *especies*.

(1) Assim, quando dizemos: *o homem é animal racional*, a idea *racional* é uma *differença*, porque — representa uma coisa que se encontra em *todos* os individuos humanos, só *numericamente* distinctos, porque *todo* o homem é *racional*, — exprime a essencia *incompleta*, porque o homem, além de *racional*, é tambem *animal*, — e exprime o elemento *determinante* da essencia, porque *determina* o genero *animal* e o limita a uma especie (humana) e não a outra (belluina).

As seguintes notas, relativas á *differença*, são de grande importancia.

a) A *differença* distingue-se da *especie* e do *genero*. — Distingue-se da *especie*; pois a *especie* exprime a essencia *completa*, e a *differença* exprime só *uma parte* da essencia. — Distingue-se do *genero*; pois este exprime a parte essencial *commum* a especies diversas, e, para exprimir isso, assume a forma de *substantivo*. (por ex. «*animal*»), ao passo que a *differença* denota a parte essencial *propria* de cada especie, e, para exprimir isso, assume a forma de *adjectivo* (por ex: «*racional*»). A razão é que a *differença*, embora em si seja mais nobre que o *genero* (assim *racional* é mais nobre que *animal*), todavia, para o nosso modo de entender, é inferior ao *genero*; pois este considera-se como sujeito d'aquella.

b) A *differença* determina o *genero* para este constituir uma certa *especie*, e não outra. Porquanto, o *genero*, exprimindo o elemento *commum* a varias especies, e sendo por isso indifferente para constituir uma ou outra das especies subordinadas, deve ser limitado a uma certa especie e não a outra. Esta limitação é feita pela *differença*. — D'este modo resulta a *especie*, composta de *genero* e de *differença*. Estes dois elementos não se distinguem *physica* ou *realmente*, mas só *logica* ou *mentalmente*; pois a *especie* não é uma terceira realidade composta de duas autras realidades, mas é uma terceira idea composta de duas ideas incompletas.

c) As *differenças* devem de *algum modo* ser contidas sob o *genero*; aliás

29. Divisão do genero, da especie e da differença. — Cada uma d'estas tres ideas *universaes* — *genero*, *especie* e *differença* — divide-se em *suprema*, *infima* ou *proxima*, e *intermedia*.

a) Genero *supremo* é o que acima de si não tem outro genero e que por isso não pode ser *especie*. — *Infimo*, ou *proximo*, é o que abaixo de si não tem outro genero, mas só especies. — *Intermedio* é o que tem, acima e abaixo de si, outro genero, e, ao mesmo tempo mas sob diverso aspecto, é *genero* e *especie*.

b) Especie *suprema* é a que está immediatamente abaixo do genero *supremo*. — *Infima* é a que está abaixo do genero *infimo*. — *Intermedia* é a que está abaixo do genero *intermedio*.

c) Differença *suprema* é a que, unida ao genero *supremo*, constitue as especies *supremas*. — *Infima* é a que, unida ao genero *infimo*, constitue as especies *infimas*. — *Intermedia* é a que, unida ao genero *intermedio*, forma as especies *intermedias* (1).

---

não se lhe poderiam unir. Dizemos — de *algum modo*; porque as *differenças* não estão contidas *em acto* sob o *genero* (aliás deveriamos attribuir a este, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, predicados contradictorios), mas estão contidas em *potencia*, em quanto o *genero*, que é por si indifferente, *pode* ser determinado por ellas.

d) A *differença*, por exprimir uma qualidade *essencial*, que, unida ao *genero*, constitue a *especie*, não pode deixar de ser *positiva*, isto é, deve exprimir uma *perfeição* ou *realidade*. E se, ás vezes, é *negativa*, isto é, se indica a *ausencia* de perfeição ou realidade, não devemos pensar que a *differença* seja mera *negação* (pois a *negação* é *nada* e o *nada* não pode ser *elemento essencial* das coisas), mas devemos entender que a qualidade, a qual determina o *genero* a uma certa especie, nos é desconhecida, e que pode ser dotada de toda e qualquer essencia, menos d'aquella que é afastada do *genero* pela differença *negativa*. Assim, quando dizemos que o cão é *animal irracional*, esta differença «*irracional*» não denota que a qualidade *essencial*, que unida ao genero «*animal*» constitue o cão, seja uma *negação* ou *ausencia* de realidade, mas significa que essa qualidade nos é desconhecida, e que pode ser tudo, menos *racional* (Cf. S. Th., *De Ente et Essentia*, c. 6).

(1) Advertimos que a *especie*, o *genero* e a *differença*, quando se attribuem aos entes, que lhes estão subordinados, se tomam no sentido, que estas ideas *universaes-reflexas* denotam *explicitamente*, e não no sentido, que ellas exprimem *implicitamente*. Sejamos mais claros.

Não só a *especie*, mas tambem o *genero* e a *differença* significam a *especie completa*. Na verdade, o *genero* e a *differença* attribuem-se, por *identidade*, aos entes, que lhes estão subordinados, pois dizemos: o *homem é animal*, o *homem é racional*. Ora estes *dois universaes*, se não significassem a essencia *completa*, mas só *um* dos elementos essenciaes, não poderiam attribuir-se, por *identidade*, aos seres, que lhes estão sujeitos, pois a *parte* não pode

30. Propriedade. — *Propriedade* é uma idea ***universal***, representativa de uma qualidade, que ***necessariamente*** emana da essencia *completa*; tal é no homem a ***faculdade de fallar***. — Para que, pois, uma qualidade possa dizer-se ***propriedade***, é necessario — que derive da essencia *completa*, — que derive *necessariamente*, — e que por isso convenha a *todos* os entes dotados da *mesma essencia*, e só a elles, e convenha *sempre* (1).

31. Accidente. — *Accidente* é uma idéa *universal*, represen-

---

attribuir-se ao *todo*; assim, se nesta proposição — o *homem é racional*, a *differença* «racional» significasse *só uma parte* da essencia humana, teriamos que o homem é o ser dotado *exclusivamente* de *razão*: o que é falso.

Todavia, o *genero* e a *differença*, se denotam a essencia *completa* dos entes, não a denotam *explicitamente*. Porquanto o *genero*, *explicitamente*, só denota a *parte* essencial, *commum* a varias *especies*; e, *implicitamente*, denota a outra *parte* essencial, *propria* de cada *especie*. Como tambem a *differença*, *explicitamente*, só denota a *parte* essencial, *propria* de cada *especie*; e, *implicitamente*, exprime a *parte* essencial, *commum* a varias especies.

Em resumo: — a *especie* significa a essencia *completa*, e exprime-a *explicitamente*; — o *genero* significa a essencia *completa*, mas *explicitamente* só denota a parte essencial, que é *commum* a varias especies e que por isso é indeterminada e determinavel; — a *differença* tambem significa a essencia *completa*, mas *explicitamente* só denota a parte essencial, que é *propria* de cada *especie* e que por isso é determinada e determinante.

A *especie* é *universal-reflexa* por tudo o que ella significa e denota; o *genero* e a *differença* são *universaes-reflexas* só pelo que denotam *explicitamente* (Cf. S. Th., *Op.* 30, cc. 4 e 5 — *Op.* 48, tr. 1, c. 4).

(1) A *propriedade* não constitue a essencia, mas deriva da essencia *constituida*, e deriva *necessariamente*; de modo que, constituida a essencia, resulta a *propriedade*. — Por isso a *propriedade* — convem a *todos* os que têm essa essencia, porque, derivando *necessariamente* da essencia, deve encontrar-se onde se encontra a essencia, — convem *exclusivamente* aos que têm essa essencia, porque só os que têm uma essencia podem participar do que necessariamente deriva d'ella, — e convem *sempre*, porque o ente não pode perder a propriedade, sem perder a essencia. — Deve, porém, advertir-se que uma qualidade, para ser verdadeira propriedade, deve derivar da essencia *completa*, isto é, do conjuncto de *todos* os elementos, que constituem a essencia; porque, se derivasse de *um só* elemento, não poderia convir *exclusivamente* a *uma* especie, mas conviria tambem a outra especie, que é constituida por aquelle elemento; assim *dormir*, com relação ao homem, não é uma *propriedade* no sentido rigoroso da palavra, porque deriva da essencia *incompleta* do homem, isto é, deriva do homem enquanto *animal*, e por isso convem tambem ao bruto.

A *propriedade* distingue-se da *especie*, do *genero* e da *differença*; porque estes tres *universaes* constituem, no todo ou em parte, a essencia; mas a *propriedade* emana, ainda que *necessariamente*, da essencia *constituida*.

tativa de uma qualidade, que *indifferentemente* pode dar-se ou deixar de dar-se num sujeito; tal é a *bondade* no homem [1].

32. **As ideas universaes-reflexas são cinco.** — As ideas *universaes-reflexas* denotam os diversos modos, por que uma coisa pode existir em muitos sujeitos e ser-lhes attribuida. Ora os diversos modos, por que uma coisa pode existir em muitos sujeitos e ser-lhes attribuida, são *cinco*. Por quanto, o que existe em muitos sujeitos — ou *pertence á essencia* d'elles, — ou *adhere* á essencia já *constituida*. — Se pertence á *essencia*, — ou constitue a essencia *completa*, e temos o *especie*, — ou apenas constitue *uma parte* da essencia, e temos o *genero* ou a *differença*, segundo essa parte da essencia é *indeterminada* e *determinavel* ou é *determinada* e *determinante*. — Se *adhere* á essencia já *constituida*, — ou adhere *necessariamente*, e temos a *proprie-*

(1) O *accidente* distingue-se da *propriedade;* pois esta emana *necessariamente* da essencia constituida, e aquelle pode adherir ou deixar de adherir á mesma essencia. — Note-se que uma qualidade, para ser *accidente*, não é necessario que possa e deva separar-se *realmente* do sujeito, mas basta que possa separar-se *mentalmente*. Assim a *alvura* no cysne é *accidente;* visto que, embora ella não possa seperar-se *realmente* do cysne, todavia podemos pensar que o cysne perca a alvura, sem perder a sua essencia.

Das noções exposta resultam os seguintes corollarios:

a) O *genero* e a *especie* attribuem-se *em concreto* aos entes, que lhes estão subordinados, quando estes entes são *substancias*, isto é, seres subsistentes por si; assim dizemos: o homem é *animal*, e não podemos dizer: o homem é *animalidade*. Porquanto, nesses juizos affirmamos a existencia da identidade entre o sujeito e o predicado. Ora essa identidade não existiria, se a *especie* e o *genero* se attribuissem em *abstracto* á *substancia;* pois a *substancia*, por ser uma coisa *completa*, não é identica a uma essencia *abstracta*, a qual, excluido o sujeito a que adhira, é uma coisa *incompleta*.

b) O *genero* e a *especie* attribuem-se em *abstracto* aos inferiores, quando estes entes são *accidentes*, isto é, são entes que precisam de outro ente, a que adhiram: assim dizemos: a alvura é *côr*, e não podemos dizer: a alvura é *colorida*. Na verdade, o *genero* e a *especie*, quando se attribuem ao *accidente*, devem exprimir o que é essencial ao *accidente*, e não o que lhe é *extranho;* porque esses dois *universaes-reflexos* são predicados *essenciaes*. Mas, se o *genero* e a *especie* se attribuissem em *concreto*, exprimiriam a *essencia* do *accidente*, e tambem o *sujeito*, em que a *essencia* existe e que, por ser um ente *substancial*, é *extranho* á idea de *accidente*.

c) A *differença*, a *propriedade*, o *accidente* attribuem-se aos sujeitos *em concreto;* assim dizemos: Pedro é *racional*, *honesto*, etc., pois esses tres universaes assumem a forma de *adjectivo*, e todo o *adjectivo* é *concreto*.

dade, — ou adhere *contingentemente*, e temos o *accidente*. Logo as ideas *universaes-reflexas* são *cinco* [1].

Artigo IV

Reducção das ideas a categorias

33. **Categorias.** — As nossas ideas, consideradas *objectivamente*, são tantas e tão diversas, que, para evitar a confusão, devem reduzir-se a certas classes universaes. Estas classes chamam-se *categorias*. — *Categorias*, pois, são os *generos supremos*, a que se reduzem e sob os quaes se subordinam todas as ideas, consideradas *objectivamente*, e que representam todos os predicados, que podem attribuir-se a um sujeito [2].

34. **Requisitos das categorias.** — As *categorias* devem ter os seguintes requisitos: — *a)* a sua significação deve ser clara e determinada; porque, se for confusa e incerta, não podem servir para ordenar ideas: — *b)* uma não deve incluir outra, aliás teremos uma repetição inutil: — *c)* devem ser abstractas e universaes, de maneira que possam representar os *generos supremos* das nossas ideas.

35. **As categorias das ideas são dez.** — Cada *idea* representa um *objecto*. Serão, pois, tantas as categorias das *ideas*, quantas forem as dos *objectos*. As categorias dos *objectos* são *dez*,

(1) Devemos explicar estas duas affirmações — que toda a idea representa uma *essencia* e que a idea de *propriedade* e de *accidente* não constitue a essencia, mas uma coisa que *adhere* á essencia *já constituida*. Na verdade, toda a idea representa uma essencia. Esta essencia encontra-se, não só na *substancia*, mas tambem, embora secundarirmente, no *accidente;* pois tambem o *accidente* é uma coisa determinada, e não é outra, e uma coisa é o que é pela sua *essencia*. O *accidente*, pois, tem a sua essencia e todavia não constitue a *essencia* da *substancia*. A *substancia* tem a sua *essencia*, constituida por elementos, que por isso se chamam *substanciaes*, e tem propriedades ou qualidades, cada uma das quaes é dotada de essencia propria, a qual *não constitue*, mas *modifica* a propria substancia.

(2) Os antigos davam ás *categorias* o nome de *praedicamenta*, porque estas, como dizemos, representam os *predicados*, que se attribuem ou podem attribuir-se a um sujeito; assim como davam o nome de *praedicabilia* ás cinco ideas *universaes-reflexas*, de que nos occupámos no artigo antecedente. — As *categorias* differem das cinco ideas *universaes-reflexas*, pois estas exprimem os diversos *modos*, por que uma coisa pode ser attribuida a outra; ao passo que as *categorias* denotam as proprias *coisas*, que são ou podem ser attribuidas a um determinado sujeito por um d'aquelles diversos *modos*.

a saber: *Substancia, quantidade, qualidade, relação, acção, paixão, localisação, quandocação, estado* e *habito*; pois não ha objecto, que não se reduza a alguma d'estas. Logo as categorias das *ideas* são *dez;* e não ha idea, que não possa comprehender-se em alguma d'estas classes. — A enumeração é completa e satisfaz aos requisitos indicados no numero antecedente (1).

36. **Modo de considerar as categorias.** — As categorias podem considerar-se num duplice estado — *em si* e na *intelligencia.* Consideradas *em si,* são entes *reaes, universaes-directos,*

(1) Os escholasticos exprimiam as *dez* categorias com estes versos:

Arbor (*Substancia*) sex (*quantidade*) servos (*relação*) ardore (*qualidade*) refrigerat (*acção*) ustos; (*paixão*)
Ruri (*localisação*) cras (*quandocação*) stabo; (*estado*) sed tunicatus ero. (*habito*)

As categorias não podem ser mais do que as *dez* indicadas no texto. Na verdade, as *categorias,* representando os diversos *predicados,* que podem attribuir-se a um sujeito, devem ser tantas, quantas são as perguntas, que podem fazer-se ácerca de um individuo. Ora essas perguntas não são mais nem menos de *dez.* Assim, ácerca de *Pedro,* podemos perguntar: O que é? é homem (*substancia*). É grande? é pequeno (*quantidade*). — De quem é filho? é filho de Paulo (*relação*). — Como é? é bom (*qualidade*). — O que está fazendo? escreve (*acção*). — O que soffre? soffre sêde (*paixão*). — Aonde? em Coimbra (*localisação*). — Quando? hoje (*quandocação*). — Como está? sentado (*estado*). — O que veste? a batina (*habito*). — Acabadas estas perguntas, já não ha mais que investigar. Logo as *categorias* são *dez.*

Foi Aristoteles quem primeiro reduziu todas as ideas a *dez* categorias, que são as enumeradas no texto. — Esta classificação é a mais completa e racional, que se conhece. Na verdade, todo o *predicado* — ou exprime uma coisa, que existe em si, — ou exprime uma coisa, que existe noutra, como no seu *sujeito,* que a sustenta. Se a coisa existe *em si,* é *substancia;* se existe *num sujeito,* é *accidente. Substancia* e *accidente* são, pois, as classes supremas, ás quaes se reduzem todos os predicados; porque tudo o que existe *em si* está contido sob a categoria da *substancia,* e tudo o que existe *num sujeito* está contido sob a categoria do *accidente.* — O *accidente* subdivide-se em *nove* classes. Por quanto, o que existe noutro ente, como no seu *sujeito,* refere-se a este por *nove* modos; poisque, — ou é a extensão das partes materiaes do mesmo sujeito, e é *quantidade,* — ou é uma perfeição, que determina o sujeito, e é *qualidade,* — ou é uma ordem mutua entre o sujeito e outro individuo, e é *relação,* — ou é o exercicio da energia, de que o sujeito é dotado, e é *acção,* — ou é uma alteração, que o sujeito recebe pela acção de uma causa externa, e é *paixão.* — ou é uma determinação do sujeito quanto ao *logar,* que occupa, e é *localisação,* — ou é a determinção do sujeito quanto á *duração,* e é *quandocação,* — ou é uma disposição do sujeito no logar, e é *estado,* — ou é uma denominação, que se dá ao sujeito por causa do vestido, e é *habito.* — Aristoteles, expondo a sua doutrina no livro das *Categorias,* diz que não entendeu dar uma enumeração nem

e possuem attributos, de que a natureza as dotou. Consideradas na *intelligencia,* são entes *logicos, universaes-reflexos,* e têm attributos, que lhes não convêm na realidade, mas foram formados pela abstracção. — Em quanto entes *reaes,* as *categorias* são objecto da *Metaphysica;* pois esta trata d'aquellas, para lhes

absolutamente *exclusiva,* nem absolutamente *perfeita,* mas que só desejou apresentar uma, que lhe pareceu a mais apta para uma coordenação *logica* das *ideas* e dos *objectos.*

Note-se a differença entre o *accidente universal,* que é uma das cinco ideas universaes-reflexas, e o *accidente categorico,* de que nos occupamos. O accidente *universal* significa uma qualidade *contingente,* que pode *indifferentemente* dar-se ou deixar de dar-se no sujeito. O accidente *categorico* exprime um ente, *que existe num sujeito,* mas abstrahe do modo por que existe, não exprimindo se existe *necessaria,* ou *contingentemente.* Por isso, entre a substancia e o accidente *universal* pode collocar-se a *propriedade,* que reside *necessariamente* na substancia; mas entre a substancia e o accidente *categorico* não ha meio termo, e a *propriedade,* pelo facto de existir no sujeito, reduz-se ao accidente *categorico* (*Sum. Th.,* p. I. q. 77, a. 1 ad 5).

Alguns philosophos apresentaram diversos systemas de *categorias.*

As categorias de *Victor Cousin* são duas: *Ente infinito* e *ente finito.* — As de *Schleiermacher* são duas: *sujeito* e *predicado.* — As de *Lotze* são tres: *reaes, attributivas* e *relativas.* — As de *Sigwart* são quatro: *coisa, propriedade, actividade* e *relação.* — As de *Rosmini* são tres: *ontologicas, dialecticas* e *ideologicas.* — As de *Spinoza* e *Descartes* são tres: *substancia, attributo* e *modo.* — As de *Locke* tambem são tres: *substancia, modo* e *relação.* — As de *Leibnitz* e de *Wolff* são seis: *substancia, quantidade, qualidade, paixão, acção* e *relação.* — *Renouvier* estabeleceu a *relação* como base das categorias. — Para *Krause,* a categoria fundamental é o *ser,* considerado nos tres differentes aspectos de *these, antithese* e *synthese.*

As mais celebres categorias, que os modernos oppõem ás de Aristoteles, são as de *Kant.* Este philosopho reduziu todas as ideas *puras* (meramente subjectivas) a *doze* categorias, dispostas em quatro classes: *Unidade, Pluralidade* ou *Multidão, Totalidade* (Quantidade). — *Realidade* ou *Affirmação, Negação, Limitação* (Qualidade). — *Substancia* e *Modo* ou *Accidente, Causa* e *Effeito, Acção* e *Paixão* (Relação). — *Possibilidade* e *Impossibilidade, Existencia* e *Não-existencia, Necessidade* e *Contingencia* (Modalidade).

De todas estas categorias diremos em geral — *a)* que algumas são de menos para abranger todo o objecto, ou são de mais e por isso se incluem umas nas outras: — *b)* que outras são falsas, porque não correspondem á realidade das coisas, ou se fundam em falsos principios.

A classificação de Kant não pode acceitar-se pelas seguintes razões. — *a)* Algumas das suas categorias são transcendentes, vagas e indeterminadas, como são as dispostas sob a *Qualidade* e a *Modalidade,* e por isso não podem servir para a coordenação das ideas. — *b)* As categorias das tres primeiras classes, segundo Kant, são superiores ás das 4.ª, quando é proprio o contrario, porque não esiste *realidade,* nem *pluralidade,* nem *causa* e *effeito,* que se não conceba como *possivel* ou *existente.* — *c)* Algumas d'ellas

conhecer a *essencia*, e as *propriedades*, que emanam da essencia. Em quanto entes *logicos*, constituem o objecto da *Logica*; pois esta considera as *categorias* como *generos supremos*, para sob elles coordenar, como generos *intermedios* e especies, todos os predicados, que se podem attribuir a um sujeito (1).

37. Definição das categorias. — Reservando para a *Metaphysica* uma conveniente explicação das *categorias*, aqui damos apenas a *definição* de cada uma d'ellas: que é quanto basta para a coordenação das ideas.

I.ª categ. - *Substancia* é a coisa, que para existir não carece de sujeito, a que adhira; assim o *homem* é *substancia*.

II.ª categ. - *Quantidade* é a propriedade, pela qual a substancia é divisivel em partes; tal é a *grandeza* na pedra.

III.ª categ. - *Qualidade* é a perfeição, que modifica a substan-

---

estão contidas em outras; assim a *unidade* e a *pluralidade* estão contidas na *realidade;* a *não-existencia* reduz-se á *possibilidade* ou á *impossibilidade*. — *d)* Outras estão mal dispostas: assim a *substancia*, sendo uma coisa *absoluta*, não pode estar subordinada á *relação;* a *quantidade*, por depender da *substancia*, não pode ser anterior a esta: a *acção* e a *paixão*, a *causa* e o *effeito*, por não serem *relações*, não podem estar subordinadas á *relação;* o *accidente*, em geral, não pode tambem collocar-se sob a *relação*, porque ha apenas um genero de *accidente*, que se chama *relação*. — *e)* As categorias de Kant são meramente *subjectivas*, sem relação alguma á realidade; quando é certo que as categorias são *objectivas*, porque representam os predicados *reaes*, que se podem attribuir a um *sujeito*. — *f)* Finalmente, o systema de Kant é falso na sua propria base. As *categorias*, como as entendeu sempre o senso commum, são ideas, ou conceitos objectivos e simples, sob os quaes se coordenam todos os predicados reaes. Ora as categorias, como as entende Kant, não se referem á *primeira* operação da intelligencia, mas á *segunda;* não são *conceitos*, são *juizos*, ou, melhor, são *formas de juizo*, e representam os differentes *modos*, por que um predicado se attribue a um sujeito; e essas *formas*, esses *modos* são inteiramente *subjectivos*, aos quaes nenhuma realidade corresponde.

(1) As categorias, emquanto constituem o objecto da *Metaphysica*, são noções *reaes* e *objectivas*, e podem ser attribuidas aos objectos, que existem fóra da intelligencia; ao passo que, emquanto são objecto da *Logica*, são noções *logicas* e *subjectivas*, e não podem attribuir-se aos objectos existentes na realidade; porque, tomadas neste segundo sentido, as categorias são ideas universaes-reflexas, isto é, se consideram como *generos* e *especies*, que hão de ser coordenadas e dispostas conforme a diversidade da sua extensão. Por isso, se a categoria *metaphysica* é constituida exclusivamente pelo *genero supremo*, considerado nos seus attributos *reaes* e *objectivos*, a categoria *logica* é toda a serie dos predicados essenciaes, comprehendendo o genero *supremo*, os generos e as especies *intermedias*, até á especie *infima*.

cia, sem alterar-lhe a essencia; tal é a *virtude* e a *sciencia* no homem.

IV.ª categ. - *Relação* é o nexo, que liga uma substancia á outra; assim *filho* indica uma *relação*.

V.ª categ. - *Acção* é o exercicio da força, de que a substancia é dotada; tal é *escrever*.

VI.ª categ. - *Paixão* é a alteração, que a substancia soffre pela acção do agente; tal é *sentir frio*.

VII.ª categ. - *Localisação* é a determinação da substancia quanto ao *logar;* por ex., Pedro está em *Roma*.

VIII.ª categ. - *Quandocação* é a determinacão da substancia quanto ao *tempo;* por ex., Pedro *hontem* escreveu.

IX.ª categ. - *Estado* é a *disposição* das partes quantitativas da substancia no logar; por ex., André está *sentado*.

X.ª categ. - *Habito* é a denominação que se dá á substancia por causa do vestido ou decoração; ex. o magistrado *togado* (1).

38. Ordenação da primeira categoria. — Não basta determinar o numero das categorias; é mister estabelecer a ordem em cada uma d'ellas. — Limitar-nos-hemos a apresentar a ordenação da *primeira*, que é a *substancia*.

Substancia é o genero *supremo*. Divide-se em *corporea* e *incorporea* (differenças supremas). — Substancia *corporea* é o *corpo* (especie suprema).

Corpo (1.° genero intermedio) pode ser *animado* e *inanimado* (1.as differenças intermedias). *Corpo animado* constitue o *vivente* (1.ª especie intermedia).

---

(1) Na *Ontologia* trataremos das *categorias* com o devido desenvolvimento. Mas a semples explicação mostra que as *categorias* são, em si, noções *reaes*, porque denotam entes *reaes*. — Por isso, não devemos pensar que as *categorias logicas* sejam coisas *inteiramente ideaes*, ás quaes nenhuma realidade corresponde, como erradamene imaginou *Kant*. As categorias, na *Logica*, exprimem a coordenação *logica* dos predicados *essenciaes* das coisas *reaes;* e por isso alguma coisa, nellas, é *ideal*, e alguma coisa é *real*. É *ideal* a qualidade de *genero*, ou de *especie*, que se concebe por uma abstracção: mas o que esse *genero*, ou essa *especie* exprime, é muito *real* ou *objectivo*. Por quanto, o *universal reflexo* suppõe e contem o *directo*, e por isso, se tem attributos *ideaes*, emquanto é *reflexo*, tem attributos *reaes* ou *objectivos*, emquanto contem o *directo*. Esta é a razão por que a definição das categorias exprime um coisa real ou objectiva.

Vivente (2.° genere intermedio) divide-se em *sensitivo* e *insensitivo* (2.as differenças intermedias). *Vivente sensitivo* é o *animal* (2.a especie intermedia).

Animal (genero infimo) é *racional* ou *irracional* (differenças infimas). *Animal racional* é o *homem* (especie infima).

Homem é só *especie*, e abaixo de si só contém *individuos*.

Eis o quadro:

	Substancia *(gen. supr.)*	
corporea *(diff. supr.)*		(incorporea)
	Corpo *(esp. supr. e 1.° gen. interm.)*	
animado *(1.a diff. interm.)*		(inanimado)
	Vivente *(1.a esp. interm. e 2.° gen. interm.)*	
sensitivo *(2.a diff. interm.)*		(insensitivo)
	Animal *(2.a esp. interm. e gen. infimo)*	
racional *(diff. inf.)*		(irracional)
	Homem *(esp. inf.)* Pedro, Paulo, André (1).	

(1) Façamos algumas reflexões acerca da ordenação da categoria de *substancia*. — O genero *substancia* contém a especie *corpo*, não na sua *comprehensão*, mas na sua *extensão*; porque a *especie* tem uma comprehensão maior que o *genero* (a *especie* contém o *genero*, e, alem d'esse, a *differença*). — Estando as especies superiores contidas nas inferiores, a estas competem as propriedades d'aquellas; assim ao *homem* competem as propriedades de *animal*, de *vivente*, de *corpo*, e, por consequencia, de *substancia*. — As *differencas* dividem-se em *constitutivas* e *divisivas*. *Constitutivas* são as que constituem o *genero*, e competem a todas as especies, que estão contidas debaixo d'aquelle genero. *Divisivas* são as que *dividem* o *genero*, e por isso não são *todas* participadas por todas as especies, mas uma differença é participada por uma especie, e outra por outra. Assim *animado* e *sensitivo* são differenças *constitutivas* do *animal*, e por isso são communs ao homem e ao bruto; ao passo que *racional* e *irracional*, que são differenças *divisivas* (porque dividem o *animal*), não são communs ao homem e ao bruto, mas uma *(racional)* é propria do homem, a outra *(irracional)* é propria do bruto.

Na ordenação d'esta categoria só consideramos as differenças *positivas*. As differenças *negativas*, unidas ao respectivo genero, dão logar a outras classificações. A substancia *incorporea* é o *espirito*, que se subdivide em innumeraveis especies. O corpo *inanimado* é e *mineral*, de que se occupa

Artigo V

Termo, suas especies e propriedades

39. **Termo.** — *Termo*, ou *palavra*, ou *vocabulo*, é a *expressão verbal* da *idea*. — O homem, sendo naturalmente *social*, deve manifestar aos outros as proprias ideas. Esta manifestação extrinseca só pode effectuar-se por meios *sensiveis*; pois é proprio do homem, composto de alma espiritual e de corpo, elevar-se ao immaterial pelo sensivel. Entre todos os meios o mais efficaz e universal é o *termo* (1).

40. **O termo é signal convencional.** — O *termo*, — *a)* é *signal*, porque nos manifesta a idea, concebida pela intelligencia, — *b)* mas é signal *convencional*, porque, embora nos seja natural a manifestação das nossas ideas por meios sensiveis, comtudo foi o livre arbitrio dos homens que ligou a um vocabulo determinado a significação de uma certa idea. — No *termo*, como na *idea*, considera-se a *comprehensão* e a *extensão* (2).

a Mineralogia. O vivente *insensitivo* é a *planta*, de que trata a Botanica. O animal *irracional* é o *bruto*, que forma o objecto da Zoologia.

Agora uma advertencia. Os seres, que possuem a essencia *completa* do genero *supremo* e dos *intermedios*, como são as *especies* e os *individuos*, *directamente* e *por si* se collocam na relativa categoria. Os seres, porém, que só *incompletamente* participam do genero *supremo* e dos *intermedios*, como são os *elementos* ou as *modificações* da especie ou do individuo, só *indirectamente* se reduzem ás categorias, e se collocam sob aquella, em que se encontra a especie ou o individuo, de que são elementos ou modificações.

(1) Entendemos fallar, como se vê, do termo *oral*, ou *vocal*, que exprime sensivelmente a *idea* (chamada *termo mental*). — Diz-se *termo*, porque é nelle que se resolve e acaba, como no seu ultimo elemento, a *proposição*.

A *idea* e o *termo* differem entre si pelas seguintes razões; — 1a) a *idea* exprime *immediatamente* o *objecto*; o *termo* exprime *immediatamente* a *idea* e *mediatamente* o *objecto*; — 2a) a *idea* é *anterior* ao *termo*, pois este só se emprega e fórma para exprimir aquella, e sem *ideas* não haveria *termos*; — 3a) pela *idea* fallamos comnosco, indicando o objecto percebido; pelo *termo* fallamos com os outros; — 4a) a *idea* é signal *natural*, ao passo que o *termo* é signal *convencional*, como vamos demonstrar.

Todavia o nexo entre a *idea* e o *termo* é tão estreito, que não podem separar-se. Não podemos conceber uma *idea*, sem que ao mesmo tempo se forme na nossa phantasia o *termo*, que a representa e exprime; como tambem o *termo* é a propria *idea* concretisada e tornada sensivel.

(2) O *termo*, alem de ser signal *convencional*, é tambem signal *objectivo*: pois, antes de levar a intelligencia ao conhecimento da *idea* e do *objecto*, o *termo* deve ser primeiramente conhecido em si mesmo.

41. Especies do termo. — O *termo*, sendo a *expressão verbal da idea*, divide-se em tantas especies, quantas são as especies da *idea*, considerada em relação ao *objecto* representado (1).

Para evitarmos repetições inuteis, consideraremos a divisão do *termo* — *a)* em *positivo* e *negativo* — *b)* em *absoluto* e *connotativo* — *c)* em *abstracto* e *concreto* — *d)* em *singular, universal* e *particular* — *e)* em *univoco, equivoco* e *analogo*.

a) Termo positivo e negativo. — Termo *positivo* é o que exprime una *realidade*, ou *perfeição*; como o termo Deus, *caridade*. — *Negativo* é o que denota a *ausencia* de *realidade*, ou de *perfeição*; como o termo *nada, trevas* (2).

b) Termo absoluto e connotativo. — Termo *absoluto* é o que significa uma coisa, que é *substancia*, ou que é considerada como *substancia*; tal é *planta, bondade*. O *absoluto* chama-se tambem *denotativo*. — *Connotativo* é o que exprime uma *propriedade* ou *qualidade, que existe e emquanto existe* numa substancia; tal é *bom, sabio* (3).

---

(1) Ao *termo* não podem convir as divisões, que são proprias da *idea*, considerada em relação ao *modo* por que representa o objecto; pois o *termo* limita-se a exprimir o *objecto*, existente na intelligencia, mas prescinde do *modo* por que o mesmo objecto é percebido.

(2) Para conhecermos se um termo é *positivo* ou *negativo*, devemos considerar a *idea*, que elle exprime. Se a idea é *positiva*, isto é, se representa uma *perfeição* ou *realidade*, o termo é *positivo*: como tambem se a idea é *negativa*, isto é, se denota *ausencia* de *realidade* ou *perfeição*, o termo é *negativo*. Assim são *positivos* os termos: *immenso, immortal, infinito* etc.: e são *negativos* os termos: *morte, peccado, vicio*, etc. — O termo *negativo* distingue-se do *privativo*. Porquanto, o *negativo* denota apenas a *ausencia* de realidade, sem indicar se o sujeito é capaz ou incapaz d'essa realidade; ao passo que o *privativo* significa a *ausencia* de uma perfeição num sujeito, que a devia possuir, tal é o termo *cego*, com relação ao homem.

(3) Come se vê, o termo *connotativo* exprime, ao mesmo tempo, duas coisas: uma *qualidade* e um *sujeito*, ou uma substancia, que a possue. O termo *absoluto* denota *directamente* o *sujeito* com as suas qualidades; o *connotativo* significa *directamente* a *qualidade*, existente no sujeito. — Por isso a *denotação* é a propriedade do termo *denotativo* ou *absoluto*, emquanto este indica um *sujeito*, ou uma *substancia*: como a *connotação* é a propriedade do termo *connotativo*, emquanto elle indica uma *qualidade* ou um *attributo* de um sujeito ou de uma substancia. — O termo *absoluto*, ou *denominativo*, costuma chamar-se tambem *substantivo*, e o *connotativo* diz-se tambem *adjectivo*. Todavia o *adjectivo* tem mais extensão na Logica do que na Grammatica: porque muitas vezes os termos, que na Grammatica são *substantivos*, na Logica são *adjectivos*, ou *connotativos*: taes são os termos *medico, pintor, musico*, etc., que exprimem uma qualidade adherente a um sujeito.

c) Termo abstracto e concreto. — Termo *abstracto* é o que exprime uma essencia ou propriedade, considerada em si mesma, sem relação ao sujeito, que a possue; tal é o termo *humanidade, vida, sabedoria*, etc. — *Concreto* é o que denota um sujeito com a sua essencia ou propriedade, como existe na ordem real; tal é o termo *homem, vivente, sabio*, etc. (1).

d) Termo singular, universal e particular. — O termo *singular* é o que exprime uma *essencia, propria* de um *individuo determinado*, de modo que só a este individuo pode ser attribuida; tal é o termo *Pedro*. — *Universal* é o que exprime uma *essencia commum* a muitos entes, do modo que a todos e a cada um d'estes pode ser attribuida; tal é o termo *homem*. — *Particular* é o proprio termo *universal*, mas limitado na sua *extensão*; por ex., *algum homem* (2).

e) Termo univoco, equivoco e analogo. — Termo *univoco* é o que se attribue a varios entes, mas sempre na *mesma significação*; tal é o termo *homem*, quando se attribue a *Pedro, Paulo, André*, etc. — *Equivoco* é o que se attribue a varios entes, mas em *diversa significação*; tal é o termo *leão*, quando se attribue a uma *constellação* e a um certo *animal*. — *Analogo* é o que se attribue a varios entes numa significação, que não é inteiramente *identica*, nem inteiramente *diversa*; tal é o termo *são*, quando se attribue ao *animal* e ao *ar* (3).

---

(1) Todo o termo *connotativo* é *concreto*: mas nem todo o *concreto* é *connotativo*; assim o termo *homem* é *concreto*, mas não é *connotativo*. — O *concreto* pode ser, indifferentemente, *adjectivo* e *substantivo*; assim os termos *sabio* e *homem* são ambos *concretos*.

(2) O termo *universal*, como a idea *universal*, distingue-se do termo *transcendental*, do *commum*, do *collectivo*, e do *particular*.

(3) O termo pode ser *equivoco*, mas não a *idea*. Por quanto o *termo*, sendo um signal *convencional*, pode empregar-se livremente para denotar entes diversos; mas a idea, por ser um signal *natural*, não pode representar senão um unico objecto. — Para se conhecer se um termo é *univoco*, ou *equivoco*, é preciso considerar os sujeitos, aos quaes se attribue. Se os sujeitos convêm entre si não só na denominação, mas tambem *na essencia*, o termo é *univoco*; se os sujeitos não convêm *na essencia*, ainda que convenham na denominação, o termo é *equivoco*. — É preciso evitar o uso dos termos *equivocos*: aliás o meio, que nos foi dado por Deus para a manifestação dos nossos pensamentos, converter-se-ha num instrumento de confusão e de ruina social. Quando, pois, se emprega um termo, que tem differentes significações, é necessario determinar o seu sentido.

42. Propriedades do termo. — As principaes *propriedades* do *termo* são *seis*: — *supposição, appellação, estado, distracção, ampliação* e *restricção*.

a) **Supposição.** — *Supposição* é a *accepção* ou *posição* do *termo em logar da coisa, que elle exprime*. — Não podendo introduzir no discurso as coisas, de que se trata, servimo-nos dos signaes, que façam as vezes d'ellas. Estes signaes são os *termos*. — São tantas as especies da *supposição*, quantos são os modos, por que um termo pode substituir uma coisa [1].

b) **Appellação.** — *Appellação* é a *applicação de um termo a outro*; assim, quando digo: **Deus** *é santo*, applico o termo *santo* ao termo **Deus**. — O termo, que se applica, diz-se *appellante*; o termo, a que o outro se applica, chama-se *appellado*. Nas *proposições*, o *predicado* é o termo *appellante*, e o *sujeito* é o termo *appellado* [2].

---

(1) A supposição divide-se primeiramente em *propria* e *impropria*. A supposição *propria* é a accepção do termo em logar da coisa, que o mesmo termo exprime na sua significação *propria*, como neste exemplo: *Coimbra* é uma *cidade* de Portugal. *Impropria* é a accepção do termo em logar da coisa, que o mesmo termo denota na sua significação *impropria*, ou *metaphorica*, como: *Coimbra* é o *cerebro* de Portugal. — A *supposição propria* pode ser *real* e *logica*. A *real* é a accepção do termo em logar da coisa, considerada quanto aos seus attributos *reaes*, como: o *homem* é *intelligente*. A *logica* é a accepção do termo em logar da coisa, considerada quanto aos seus attributos *logicos*, como: o *homem* é *especie*. — A supposição *real* pode ser *absoluta* e *pessoal*. A *absoluta* é a posição do termo em logar da essencia, considerada sem relação aos individuos, como: o *homem* é *animal racional*. A *pessoal* é a posição do termo em logar da essencia, emquanto esta existe nos individuos, como: *o homem morre*, (porque não morre a essencia humana, mas sim o individuo humano). — A supposição *pessoal* pode ser *singular, universal* ou *distributiva, particular*, e *collectiva*; conforme o termo representa *um só* individuo, ou *todos* e *cada* um dos individuos contidos sob a sua extensão, ou apenas *alguns* individnos, ou a *collecção* dos individuos. — A supposição *particular* é *determinada* ou *confusa*, conforme o termo representa *alguns* dos seus inferiores *determinados* (ex. *alguns Apostolos* escreveram o Evangelho) ou *indeterminados* (ex. *alguns soldados* são necessarios para a victoria). — A supposição *universal* é *completa* ou *incompleta*, conforme o termo representa — *todos* e *cada um* dos *individuos* (ex. *todo* o *animal* é sensitivo). — ou *todas* e *cada* uma das *especies*, contidas sob o *genero*, significado pelo termo (ex. *todo o animal* entrou na arca de Noé).

(2) Para que um termo *(appellante)* possa applicar-se a outro *(appellado)*, aquelle deve referir-se de algum modo a este. Ora um termo pode referir-se a outro, ou por causa da *forma*, que se encontra neste, ou por causa do *sujeito*, que possue tal forma. Se um termo é *appellado* por causa da sua

c) **Estado.** — *Estado* é a *accepção do termo no tempo, que o verbo exprime*; assim quando digo: *o surdo não ouve*, o termo *surdo* toma-se no *tempo presente*, significado pelo verbo *não ouve*, e o sentido é: *quem presentemente é surdo, não ouve*.

d) **Distracção.** — *Distracção* é a *accepção do termo num tempo diverso d'aquelle, que o verbo exprime*; assim quando digo: *os cegos vêem*, o termo *cegos* não deve tomar-se no tempo *presente*, como indica o verbo *vêem*, mas no tempo *passado*, de modo que o sentido é: *os que foram cegos, hoje vêem*. — A *distracção* oppõe-se *ao estado*.

e) **Ampliação.** — *Ampliação* é a *extensão do termo de uma significação menor a uma outra maior*; quando dizemos: *bemaventurados os mansos, porque possuirão a terra*, o termo *mansos*, que pelo verbo *possuirão* só deveria referir-se aos *futuros*, extende-se a todos os mansos, que foram, são e serão.

f) **Restricção.** — *Restricção* é a *coarctação do termo de uma significação maior a uma outra menor*; assim nas palavras de Jesus aos Apostolos: *Pregai o Evangelho a toda a creatura*, o termo «*toda a creatura*» limita-se exclusivamente ás creaturas *humanas*. — A *restricção* oppõe-se á *ampliação*.

---

forma, a appellação é *formal*; se é *appellado* por causa do *sujeito*, a appellação é *material*. Assim quando digo: *o medico cura os doentes*, a appellação é *formal*, porque o medico *cura* em quanto possue a sciencia da medicina, pela qual se chama e é medico; mas, quando digo: *o medico come*, a appellação é *material*, porque elle come, não emquanto é medico, mas emquanto é *homem*, que, aliás, pode possuir e possue a sciencia da medicina. — Para distinguirmos se a appellação é *formal* ou *material*, devemos attender ás seguintes regras: — 1.) O termo *appellante* emprega-se sempre *formalmente*, é não *materialmente*. Assim, quando digo: *o homem é bom*, o termo appellante *bom* toma-se *formalmente*, isto é, por causa da *forma*, que é a *bondade* e que reside no sujeito; porque, se se tomasse *materialmente*, isto é, por causa do *sujeito*, o sentido da proposição seria: *o homem é homem*. — 2.) Quando o termo *appellado* é *concreto*, toma-se *materialmente*, e não *formalmente*. Assim, quando dizemos: **Deus** *morreu por nós*, o termo *appellado*, que é **Deus**, toma-se *materialmente*, isto é, por causa do *sujeito*, e não *formalmente*, isto é, não por causa da *forma*, que é a Natureza divina; porque não entendemos que morreu a natureza divina, mas que morreu o Sujeito, ou a Pessoa, que possue a natureza divina; e morreu quanto á sua natureza humana.

ARTIGO VI

Definição e divisão

43. Definição. — *Definição* é a *explicação* de uma *coisa* ou de um *termo*. — Assim, quando dizemos: «o homem é *animal racional*», damos a *definição* do homem. — Serve para conhecermos a *comprehensão* das *ideas* e dos *termos* (1).

44. Especies da definição. — A *definição* é *nominal* e *real*.

a) A definição *nominal* é a que explica o *termo*; por ex., a Philosophia é o amor da sabedoria. — Divide-se em *etymologica*, *commum* e *particular*. A *etymologica* explica o *termo* pela *etymologia*, como: a Theologia é o discurso acerca de **Deus**. A *commum* explica o termo, declarando o sentido em que os homens geralmente o tomam, como: **Deus** é o ser necessario. A *particular* explica o *termo*, indicando o sentido, que lhe se applica, como: a natureza é a collecção dos seres creados (2)

b) A definição *real* é a que explica a *coisa* significada pelo *termo*; por ex., a Philosophia é a sciencia das causas supremas dos entes, descobertas pela luz natural da razão. — Divide-se em *essencial* e *descriptiva*. A *essencial*, de todas a mais nobre, explica a coisa pelos seus elementos *essenciaes*; e subdivide-se em *logica* e *physica*, conforme esses elementos — são *logicos* (como: o homem é animal racional), — ou são *physicos* (como: o homem é uma substancia, composta de alma racional e de corpo organico). A *descriptiva* explica a coisa pelos elementos, que se referem á mesma coisa, mas que não pertencem á sua essencia, como são as *propriedades*, as *notas individuaes*, etc. (3).

---

(1) A *definição* serve para fixar o estado da questão, ou para dar uma noção exacta das coisas, e assim evitar inuteis controversias.

A *definição* é o *principio* e o *termo* da sciencia. Partimos de uma definição incompleta ou provisoria, para chegarmos a uma definição completa, e perfeitamente conhecida. É o que acontece com as ideas, que de obscuras e confusas se tornam claras e distinctas. A *definição*, pois, é *o principio* para os que apprehendem, mas é o *termo* para os que já apprehenderam.

(2) Relativamente á definição *nominal*, fazemos as seguintes observações: — 1ª) só devem ser definidos os termos *obscuros*, *incertos* e *equivocos*; — 2ª) a definição *commum* deve ser seguida sempre; aliás não seriam possiveis nem as sciencias, nem as sociedades: — 3ª) a definição *particular só* deve ser apresentada em caso de necessidade.

(3) Acerca da definição *real*, notamos: — 1º) A definição *essencial* deve, quando seja possivel, preferir-se á *descriptiva*; pois aquella explica a *natu-*

45. Requisitos da definição. — A *definição* deve:

1. Ser composta do *genero proximo* e da *differença especifica*; porque d'este modo comprehenderá todos os elementos, que constituem a essencia da coisa definida (1).

---

reza das coisas, e esta pára na superficie. — 2º) É absurdo exigir a definição *essencial* de todas as coisas; pois, se tudo precisasse de *definição*, uma coisa devia ser definida por outra, e esta por outra, até ao infinito: o que é absurdo, porque, então, nenhuma coisa podia ser definida. Por isso todas as definições devem resolver-se em certas noções elementares, que, por serem evidentes, não precisam de definição. Estas noções são: *ente*, *unidade*, *verdade*, etc. Todavia d'estas noções podemos fazer uma descripção ou declaração por meio de noções, que sejam, *relativamente* a nós, mais conhecidas. — Alem d'isso, as mais elementares noções, por serem simplicissimas e constarem de uma unica *nota*, não podem estar sujeitas a uma verdadeira definição, pois esta resolve a coisa nos seus varios elementos.

A definição *descriptiva*, que explica a coisa por elementos *extra-essenciaes*, divide-se em *propria, accidental, causal* e *genetica* — *Propria* é a que explica a coisa pelas *propriedades*, que derivam da essencia da mesma coisa; como: o *homem* é *capaz de rir* e de *apprehender a sciencia*. — *Accidental* é a que explica a coisa pelas suas qualidades *accidentaes*, que, *no seu conjuncto*, só podem convir á mesma coisa; assim Virgilio (*Aen.*, III) descreve Poliphemo: *Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum, trunca manum pinus regit, et vestigia firmat.* — *Causal* é a que explica a coisa pelas *causas extrinsecas*, que são — a *efficiente* (como: o *homem foi creado por* Deus), — a *exemplar* (como: o *homem foi creado á imagem* de Deus), — a *final* (como: o *homem foi creado para que ame a* Deus). — A *genetica* é a que explica a coisa pela sua *origem*, como: *a eclipse do sol deriva da interposição da lua entre o sol e a terra.* — A definição *descriptiva* só num sentido *lato* e *improprio* se chama *definição*; porque, embora faça distinguir uma coisa das outras, não explica o que é a coisa. — Todavia, esta definição emprega-se frequentes vezes nas sciencias, que não penetram no interno das coisas, para lhes descobrir os elementos essenciaes.

Devemos advertir que de muitas coisas pode dar-se uma definição *absoluta*, e de muitas outras uma definição *relativa*. Dá-se uma definição *absoluta* das coisas, que, pela sua natureza, não se referem a outras; e esta definição indica exclusivamente os elementos, que constituem a *essencia* da propria coisa; assim a *substancia* é susceptivel de uma definição *absoluta*. Dá-se uma definição *relativa* das coisas, que se referem essencialmente a outras; e esta definição indica tambem a coisa, á qual uma outra se refere; assim a definição do *accidente* exprime a *substancia*, á qual o accidente se refere. Diz S. Thomaz: «*Substantia*, quae habet quidditatem (essentiam) *absolutam*, non dependet in sua quidditate ex alio, ita quod oporteat exteriorem essentiam in ejus definitione poni. *Accidentia* vero non habent esse nisi per hoc quod insunt in subjecto, et ideo eorum quidditas est dependens a subjecto; et propter hoc oportet quod subjectum accidentis in definitione ponatur» In VII *Met.*, l. 1).

(1) Deve seguir-se esta regra, quando se deseja a definição *logica*, que é a mais excellente. — Todo o ente creado é composto de dois elementos

II. Ser *reciproca*, de modo que a *definição* e a *coisa definida* possam converter-se uma na outra. Esta condição deriva da primeira. É, pois, exacta a definição: « o homem é animal racional », pois podemos dizer: « o animal racional é homem ».

III. Ser *clara*; aliás não consegue o seu fim (¹).

IV. Ser *breve*, para poder conservar-se na memoria (²).

---

essenciaes, — um *commum* e *indeterminado*, outro *proprio* e *determinado*. Pelo elemento *commum* e *indeterminado*, o ente é semelhante aos outros; pelo elemento *proprio* e *determinado*, distingue-se dos outros e fórma uma classe especial. O elemento *commum* e *indeterminado* é o *genero*; o *proprio* e *determinado* é a *differença especifica*. Logo a *definição*, para explicar a *essencia* de um ente, deve apresentar o *genero* e a *differença*. — Mas note-se que o *genero* deve ser *proximo*; pois o *remoto* não contém todas as notas essenciaes da coisa definida. Assim, é falsa esta definição: o homem é o *vivente racional*; pois que o *vivente*, sendo genero *remoto* de *homem*, não inclue a nota de *animalidade*, pela qual o homem é semelhante aos brutos, nem o extrema do Anjo, que tambem é *vivente racional*. — Se não podermos determinar o *genero proximo* e a *differença especifica*, ou porque o ente é *simplicissimo* e não consta de varios elementos, ou porque não temos um conhecimento *distincto* das coisas, devemos então designar duas propriedades, das quaes a primeira exprima a semelhança, que a coisa definida tem com as outras, e a segunda denote o que é exclusivamente proprio d'ella. Assim, não podendo dar uma *rigorosa* definição de Deus, pois Elle é simplicissimo e transcende todos os *generos* e todas as *differenças*, dizemos que Elle é o *Ente dotado de perfeição infinita*.

(1) Isto é evidente; porque a definição serve para declarar uma coisa obscura ou desconhecida. Por isso, na definição *nominal*, devemos empregar os termos mais conhecidos, e, na definição *real*, devemos recorrer a conceitos, anteriormente explicados. — Contradizem a este regra — 1º) os que definem a coisa pela propria coisa, como: *homem é o ser que possue a humanidade*; — 2º) os que empregam termos *metaphoricos*, *indeterminados*, *equivocos* ou *insolitos*, como: *os olhos são as estrellas do homem*; — 3º) os que, *sem necessidade*, se servem de termos *negativos*, que indicam o que a coisa não é, e não o que ella é, como: *o homem é não-pedra*. Dizemos — *sem necessidade*; porque, ás vezes, ou pela limitação da nossa intelligencia, ou pela propria natureza das coisas, devemos recorrer a termos *negativos*; assim dizemos que Deus é *immenso*, que o *cego* é o homem que *não vê*.

(2) Sendo a *definição* como que a directriz de toda a investigação e discussão, deve ser tal que possa, a cada instante e com facilidade, ser citada: o que não poderia fazer-se, se não fosse *breve*. Por isso, quando se define o *nome*, empreguem-se somente os termos necessarios e sufficientes para que se conheça a sua significação; e, quando se define a *coisa*, indiquem-se somente aquellas notas, que explicam a mesma coisa e a distinguem das outras: assim é defeituosa esta definição: *o homem é animal racional e sagaz*, porque a nota *sagaz* está contida na nota *racional*.

Aristoteles (*II Post. Anal.*) ensina dois methodos para procurar e encon-

46. Divisão. — *Divisão* é a *decomposição de um todo nas suas partes*, ou nos seus *elementos*. — A *divisão* leva-nos ao conhecimento da *extensão* das *ideas* e dos *termos* (¹).

47. Especies da divisão. — A *divisão* é *logica* e *real*.

a) A divisão *logica* é a decomposição de um *todo logico*, ou *universal*, nas diversas partes, que o constituem; tal é a divisão do *genero* nas diversas *especies*, de que é composto.

b) A divisão *real* é a decomposição de um *todo real*, ou *objectivo*, nas suas diversas partes; tal é a divisão de um organismo. — A divisão *real* é *physica* ou *metaphysica*, segundo o *todo real* é composto de partes distinctas —ou *realmente* (tal é

---

trar os elementos essenciaes, de que se compõe a definição, especialmente *logica*; um chama-se *descendente*, outro *ascendente*. — O methodo *descendente* parte do que é mais universal para descer ao que é menos universal. Por quanto, toma o *genero*, ao qual está sujeita a coisa, que se ha de definir, e a esse genero successivamente accrescenta tantas differenças especificas, quantas são necessarias para determinar e limitar o genero, de modo que esta possa converter-se na coisa definida. Então temos a definição; porque aquelle genero com as differenças, á excepção da ultima, constitue o genero *proximo*, e a ultima differença é a *differença especifica*. Assim, devendo definir o *homem*, tomamos a *substancia* como *genero*, sob o qual o homem está contido; a este genero de *substancia* accrescentamos as differenças *corporea*, *animada*, *sensitiva*, *racional*, e temos a definição *logica* do *homem*; porque o genero *substancia* com as tres primeiras differenças é o *genero proximo*, e a ultima differença *racional* é a *differença especifica*. — O methodo *ascendente*, fazendo o caminho inverso, parte do que é menos universal para subir ao que é mais universal. Porquanto, começa por comparar a coisa, que se ha de definir, com as coisas, que mais lhe se approximam. Esta comparação mostra que a coisa tem um elemento *commum* com as outras coisas, pelo qual lhes é semelhante, e tem outro elemento *proprio*, pelo qual differe das outras. O elemento *commum* é o *genero*: o elemento *proprio* é a *differença*. Assim, querendo empregar este methodo para definir o *homem*, comparamos o homem com o bruto. D'esta comparação resulta que o homem convem com o bruto emquanto é *animal*, mas differe do bruto emquanto é *racional*. Por isso *animal* é o *genero* na definição de *homem*, e *racional* é a *differença*.

(1) Pela *definição*, que extrema o objecto de tudo o que lhe é extranho, reconhecemos a *unidade* do mesmo objecto; pela *divisão*, que distingue as partes ou elementos do objecto, reconhecemos a sua *pluralidade* ou *complexidade*. Pela *definição*, o objecto torna-se *claro*; pela *divisão*, *distincto*. A *divisão*, pois, é o complemento da *definição*. — A *utilidade* da divisão é incontestavel. A nossa intelligencia é tão limitada, que não pode, com um só olhar, comprehender as coisas, sobretudo se são complexas, e, para as comprehender, deve esmiuçal-as e resolvel-as nas suas partes.

o homem composto de *corpo* e de *alma*), — ou só *logicamente* (tal é o homem composto de *animalidade* e *racionalidade*) (¹).

48. **Regras da divisão.** — A *divisão* deve:

I. Ser *breve;* de contrario produzirá confusão.

II. Ser *adequada;* de modo que a collecção das partes enumeradas seja egual ao todo. São, pois, defeituosas — tanto as divisões em que se omitte alguma parte do objecto dividido, — como as que enumeram uma parte, que lhe não pertence.

III. Ser *ordenada;* de modo que o todo primeiramente se resolva nas partes mais proximas, e depois nas mais remotas.

IV. Ser *opposta;* de modo que as partes se excluam mutuamente: aliás uma parte será repetida sem utilidade (²).

---

(1) A divisão *physica* pode ser — *essencial*, ou *integral*, ou *potencial*, ou *accidental*, segundo o *todo physico* é composto de partes — *essenciaes* (tal é o homem composto de *alma* e *corpo*), — ou *integrantes* (tal é um *organismo*), — ou *potenciaes* (tal é a nossa alma, que é dotada de muitas e diversas *potencias* ou *faculdades*), — ou *accidentaes* (tal é o todo *artificial*).

(2) A' *divisão* reduz-se a *classificação*, frequentemente empregada pelos naturalistas. — Diremos da sua *definição*, *especies*, *graus* e *requisitos*.

a) Classificação. — *Classificação* é a disposição ordenada de muitos individuos em classes. — Todos os seres, como já notámos, se relacionam por alguma semelhança. A nossa intelligencia, considerando o caracter, em que muitos individuos são semelhantes, toma-o como base da *classificação*.

b) Especies de classificação. — A classificação é *artificial* ou *natural*. É *artificial*, quando o caracter, que se toma por base, consiste numa propriedade *extrinseca* aos individuos. É *natural*, quando o caracter, que se estabelece como fundamento, é uma propriedade *essencial* aos individuos.

c) Varios graus de classificação. — Os naturalistas distinguem varios graus nas suas classificações. O mais alto grau é o *reino* (genero supremo): o *reino* divide-se em *typos* (1.º genero intermedio); o *typo* em *classes* (2.º genero intermedio); a *classe* em *ordens* (3.º genero intermedio); a *ordem* em *tribus* (4.º genero intermedio); a *tribu* em *familias* (5.º genero intermedio); a *familia* em *generos* (genero infimo); o *genero* em *especies;* a *especie* em *variedades;* a *variedade* em *individuos*. — Note-se a differença entre *especie* e *variedade*. A *especie* é a collecção de individuos, que participam da mesma natureza e geram outros individuos semelhantes. A *variedade* é a collecção de individuos, que, por causa de caracteres particulares accidentaes, se distinguem dos outros individuos da mesma especie. A *variedade*, que, por meio da geração, transmitte os proprios caracteres, chama-se *raça*.

d) Requisitos da classificação. — A classificação, por ser uma divisão, deve satisfazer a todas as regras, que demos para esta. — Além d'isso, é necessario que o *caracter*, que se estabelece como base da classificação, — *a)* seja *unico*, porque d'outro modo não poderemos conhecer as mutuas relações dos seres; — *b)* seja *permanente*, porque, se fôr transitorio, acabará a classificação com o caracter; — *c)* seja *importante*, aliás será inutil.

CAPITULO SEGUNDO

JUIZO E PROPOSIÇÃO

SUMMARIO: — Juizo e proposição, sua divisão. — Divisão da proposição simples. — Divisão da proposição composta. — Qualidades das proposições.

ARTIGO I

Juizo e proposição, sua divisão

49. **Juizo.** — *Juizo é a união ou a separação de duas ideas, e por isso de dois objectos, por meio da affirmação ou da negação;* como, «o homem é livre» — «o homem não é escravo». — O *juizo*, pois, é posterior á *idea* (¹).

50. **Elementos do juizo.** — Os elementos do *juizo* são tres: as *duas* ideas, e a *relação*, que ellas têm entre si. — A *idea*, de que alguma coisa se affirma ou nega, diz-se *sujeito;* a *idea*, que se affirma ou nega do sujeito, chama-se *predicado;* a *relação*, que une o predicado ao sujeito, denomina-se *copula*. — O *sujeito* e o *predicado* são a *materia* do juizo; a *copula* é a *forma* (²).

---

(1) O *juizo* é necessariamente um acto da *intelligencia;* porque só esta faculdade pode conhecer a relação (que é uma coisa *abstracta*) entre dois objectos e por isso entre duas ideas. — Os escriptores *sensualistas*, como *Tracy*, dizem que o *juizo* é um acto da *sensibilidade;* alguns *cartesianos* sustentam que elle é um acto da *vontade*. Uns e outros erram; porque a intelligencia, e só ella, pode conhecer a *relação* entre duas ideas, e unil-as ou separal-as por meio da *affirmação* ou da *negação*, ao passo que a vontade e a sensibilidade são duas faculdades cegas e não julgam. É verdade que, ás vezes, é a vontade que determina a intelligencia a pronunciar o juizo (e isto verifica-se, quando a intelligencia *não vê* a relação entre o sujeito e o predicado); mas o juizo é essencialmente um acto da intelligencia. — Lembremo-nos sempre de que o juizo é a affirmação da conveniencia ou da desconveniencia entre duas ideas, consideradas *não subjectivamente*, como meras formas ideaes (como erradamente opina *Kant*), mas *objectivamente*, emquanto representam as proprias coisas externas. Quem ignora ou duvida se duas ideas representam, ou não, uma coisa real, não pode dizer se essas ideas convêm, ou não, entre si. O juizo, relativo á conveniencia ou desconveniencia entre duas ideas, funda-se necessariamente na conveniencia ou desconveniencia objectiva das coisas, que as ideas representam.

(2) Para a formação do *juizo* são necessarias varias e diversas operações da intelligencia. Primeiramente percebemos o *sujeito* e o *predicado;* em seguida comparamos estes dois elementos; finalmente pronunciamos o *juizo*, affirmando que elles convêm, ou não, entre si.

O *juizo*, embora considerado nos seus *elementos*, seja uma coisa multipla e composta, todavia, considerado na sua *essencia*, é uma coisa simplicissima; pois consiste na *affirmação* da conveniencia ou da desconveniencia entre o sujeito e o predicado, e esta *affirmação* é uma coisa simplicissima.

51. Divisão do juizo. — O *juizo* divide-se — *a)* em *affirmativo* e *negativo*, — *b) verdadeiro* e *falso*, — *c) directo* e *reflexo*, — *d) analytico* e *synthetico*, — *e) immediato* e *mediato*.

a) Juizo affirmativo e negativo. — É *affirmativo*, se affirma a relação de conveniencia entre o sujeito e o predicado; ex. «a agua do Mondego é limpida». — É *negativo*, se nega aquella relação de conveniecia; ex. «a agua do Tibre não é limpida» (1).

b) Juizo verdadeiro e falso. — É *verdadeiro*, quando ao sujeito convem o predicado que lhe attribuimos, ou não convem o que lhe negamos; ex. «o amor de patria é nobre» — «o mundo não é eterno». — É *falso*, quando ao sujeito não convem o predicado que lhe attribuimos, ou convem o que lhe negamos; ex. «o egoismo é a norma da vida» — «o animal não é sensitivo».

c) Juizo directo e reflexo. — É *directo*, quando a intelligencia affirma a conveniencia, ou a desconveniencia, do predicado com o sujeito, e, implicitamente, a propria conformidade com a realidade objectiva: assim quando digo: *Pedro é homem*, affirmo que a *Pedro* compete a *humanidade*, e, ao mesmo tempo, que tal é o meu modo de ver. — É *reflexo*, quando, dobrando-se sobre si mesma, a intelligencia considera o seu proprio juizo, e reconhece a sua *conformidade* com a realidade objectiva; como quando digo: *estou certo de que Pedro é homem* (2).

d) Juizo analytico e synthetico. — É *analytico*, quando o predicado está contido na propria essencia do sujeito, emquanto — ou a constitue, — ou d'ella deriva necessariamente: ex. o

(1) O *juizo*, considerado na sua *materia*, divide-se em *affirmativo* e *negativo*, emquanto o *predicado* convem ou não convem ao *sujeito*. Mas, se o consideramos emquanto é acto da intelligencia, o *juizo* é sempre *affirmativo*; pois sempre *se affirma* que o *predicado* convem, ou não, ao *sujeito*.

(2) D'onde resulta — que o *objecto* do juizo *directo* é o proprio *sujeito*, a que se attribue um *predicado*, e o *objecto* do juizo *reflexo* é a propria *conformidade* da intelligencia com a realidade, — e que o juizo *reflexo* inclue e suppõe necessariamente o *directo*. — Como tambem se vê o erro dos que dizem que a intelligencia, para conhecer a sua *conformidade* com a realidade objectiva, deve necessariamente *reflectir* sobre os seus actos. A intelligencia, como dizemos no texto, conhece essa *conformidade*, pelo facto mesmo de attribuir a um determinado sujeito um determinado predicado. Se a não conhecesse, não pronunciaria o seu juizo. — Isto, porém, não obsta a que a intelligencia examine, pela reflexão, o seu juizo primitivo e se convença, cada vez mais, da verdade do seu acto.

homem é racional. — É *synthetico*, quando o predicado convem ao sujeito, não porque está contido na essencia d'elle, ou deriva da essencia, mas porque assim o attesta a experiencia, ou o testemunho dos outros homens; ex. *Pedro é sabio* (1).

e) Juizo immediato e mediato. — É *immediato*, se a relação entre o predicado e o sujeito se conhece *intuitivamente*; ex. o mundo existe. — É *mediato*, se aquella relação só se conhece pelo discurso; ex. a nossa alma é immortal (2).

52. Proposição. — *Proposição* é a *expressão verbal do juizo*. — Como o *termo* é a expressão *verbal* da *idea*, assim a *proposição* é a expressão *verbal* do *juizo*. Quando dizemos: «o ceu é *bellissimo*, enunciamos uma *proposição*.

53. Elementos da proposição. — A *proposição* tem os mesmos elementos do *juizo*, a saber: o *sujeito*, o *predicado* e a

(1) No juizo *analytico*, o predicado convem ao sujeito *essencialmente*, e por isso *necessariamente*, e onde se encontra o sujeito, deve encontrar-se o predicado; ao passo que, no juizo *synthetico*, o predicado convem ao sujeito *accidentalmente*, e por isso *contingentemente*, e pode encontrar-se o sujeito sem esse predicado. — O juizo *analytico*, em que a relação entre o sujeito e o predicado é conhecida pela simples *analyse* do mesmo sujeito, chame-se tambem — *a] a priori*, porque faz conhecer o objecto pelo seu *principio*, que é o *conceito* da sua natureza ou essencia, — *b] necessario*, porque o predicado convem *necessariamente* ao sujeito, — *c] metaphysico*, porque a relação entre o sujeito e o predicado se funda na propria essencia das coisas, — *d] absoluto*, porque não admitte excepções, — *e] racional*, porque só a razão pode perceber que o predicado está na essencia do sujeito. — O juizo *synthetico*, em que a attribuição do predicado ao sujeito se funda na experiencia ou no testemunho, denomina-se tambem — *a] a-posteriori*, porque se funda na experiencia, — *b] contingente*, em quanto o predicado só *accidental* ou *contingentemente* convem ao sujeito, — *c] physico*, porque o nexo entre o predicado e o sujeito basêa-se num facto physico, — *d] hypothetico*, porque pode ter excepções, — *e] empirico*, porque a relação entre o predicado e o sujeito conhece-se pela experiencia ou pelo testemunho dos outros.

Kant, na sua *Critica da razão pura*, admitte uma terceira classe de juizos, que não são absolutamente *analyticos*, nem absolutamente *syntheticos*, e que elle chama *syntheticos-a-priori*.

É evidente a falsidade d'esta opinião. Um predicado é, ou não é, da essencia do sujeito. Não ha meio termo. Se é da essencia do sujeito, o juizo é *analytico*, ou *a-priori*; se o não é, o juizo é *synthetico*. Dizer que um juizo é *synthetico a-priori* é affirmar que um predicado convem e não convem essencial ou necessariamente ao sujeito: o que repugna ao senso commum. — Mais tarde voltaremos a este assumpto.

(2) O juizo *immediato* diz-se tambem *primitivo*, porque não suppõe outro juizo; e o *mediato* chama-se tambem *derivado*, pois deriva de outro juizo.

copula. — O *sujeito* exprime-se, em geral, pelo *nome substantivo*; o *predicado*, pelo nome *adjectivo*; a *copula*, pelo *verbo substantivo* « *ser* », posto no presente do *indicativo*. — O *verbo adjectivo* contém o *predicado* e a *copula*, como: Pedro *estuda* (1).

54. **Divisão da proposição.** — A *proposição* divide-se em *simples* e *composta*. — É *simples*, quando contém *um só sujeito* e *um só predicado*, como: « a primavera é agradavel ». — É *composta*, quando, *explicita* ou *implicitamente*, contém *mais que uma proposição simples*; como: « a musica e a poesia são bellas artes ». — Tanto a proposição *simples* como a *composta* subdividem-se em varias especies (1).

(1) Advertimos que os *termos* da proposição devem ser tomados *formalmente*, isto é, segundo o sentido, e não *materialmente*, isto é, não segundo o numero das palavras; por isso muitos termos *materiaes* podem formar um só termo *formal*. Assim nesta proposição: *a alma humana, espiritual e immortal é creada por DEUS*, as palavras « *a alma humana, espiritual e immortal* » formam um só termo, que é o *sujeito*.

Digamos alguma coisa acerca do *nome* e do *verbo*.

O *nome* é um termo, que denota *pessoas*, ou *coisas*, ou alguma *propriedade*, que as pessoas ou as coisas possuem, sem denotar o *tempo* (embora haja termos, que signifiquem o *tempo*, como se fosse uma coisa; p. ex. *dia*, *hora*, etc.). — Divide-se em *substantivo*, e *adjectivo*. O *substantivo* significa uma coisa, que é *substancia*, ou que é considerada como *substancia*. O *adjectivo* exprime uma coisa, que é *accidente*, ou que é considerada como *accidente*. Por isso, o *sujeito* da proposição, que indica uma substancia, ou uma coisa considerada como substancia, deve ser significado pelo nome *substantivo*; e o *predicado*, que indica um accidente, ou uma coisa considerada como accidente, deve ser significado pelo nome *adjectivo*.

O *verbo* é um termo, que indica o *estado*, a *acção* ou a *paixão* de pessoas ou coisas, com a indicação tambem do *tempo*, em que as coisas acontecem. — Divide-se em *substantivo* e *adjectivo*. O *substantivo* é o que propriamente significa o acto de *ser*, em que se fundam todos os outros actos, e é um só: *sou, es, é*. O *adjectivo* é o que, alem do acto de *ser*, exprime tambem uma acção, ou uma paixão, ou uma modificação ou variedade do ser, como são os verbos: *amo*, *quero*, etc.

O verbo *substantivo* costuma chamar-se *primitivo*, porque todos os outros verbos são modificações ou determinações d'este verbo; assim quando digo: *Pedro ama*, o verbo *ama* exprime a acção de Pedro, fundada sobre o seu acto de *ser*, e resolve-se na seguinte proposição: *Pedro é amante*. — Alem d'isso, o verbo *substantivo* pode tomar-se num sentido *absoluto* e num sentido *relativo*. Toma-se num sentido *absoluto*, quando significa a *existencia actual*, e então não é acompanhado pelo nome *adjectivo*, como: Deus *é*. Toma-se num sentido *relativo*, quando significa o *acto de ser* e compõe o predicado com o sujeito, como: *o homem é racional*. Tomado *absolutamente*, o verbo *ser* é sempre *real*. Tomado *relativamente*, o verbo *ser* é *logico* ou *real*, conforme a natureza dos termos, que une ou separa. Se os termos são ambos *logicos*, ou se um é *real* e outro é *logico*, o verbo *é* exprime um ente *logico*, como: *a chimera é impossivel*, *Pedro é surdo* (a *negação* ou a *privação* não adhere ao sujeito), — e, se os termos são ambos *reaes*, o verbo *é* tambem é *real*, e denota o ser real e absoluto, em que se funda a união do predicado com o sujeito, como: Deus *é misericordioso*.

Artigo II

Divisão da proposição simples

55. **Fundamento d'esta divisão.** — Na proposição *simples* podemos considerar tres coisas: — a *materia*, de que se trata, — a *quantidade*, ou *extensão* dos termos, — e a *qualidade* do nexo entre o sujeito e o predicado.

Em relação á *materia*, a proposição *simples* costuma dividir-se em *analytica* e *synthetica*; — em relação á *quantidade*, em *universal*, *particular* e *singular*; — em relação á *qualidade*, em *affirmativa* e *negativa*.

56. **Proposição analytica e synthetica.** — A proposição é *analytica*, quando exprime um juizo *analytico*; ex. « o homem é racional ». — É *synthetica*, quando traduz um juizo *synthetico*; ex. « Pedro é sabio ».

57. **Proposição universal, particular e singular.** — É *universal*, quando o sujeito é *universal*; ex. « toda a creatura é finita ». É *particular*, quando o sujeito é *particular*; ex. « alguns homens são bons ». — É *singular*, quando o sujeito é *singular*, ex. « Camões é o principe dos poetas portuguezes (2).

(1) Alguns confundiram com a proposição *composta* a *complexa*. Proposição *complexa* é a que contém uma ou mais proposições *incidentes*, que determinam a significação do sujeito ou do predicado. Mas é infundada tal opinião. A' proposição *complexa*, embora apparentemente *composta*, é *simples* na realidade, visto que a *incidente* não forma um termo distincto.

(2) Na proposição *singular*, o *sujeito* é tomado em *toda* a sua *extensão*; por isso a proposição *singular* equivale á *universal*, e reduz-se a esta. — A *universalidade* de uma proposição pode ser *metaphysica*, *physica* e *moral*. É *metaphysica*, quando a relação entre o sujeito e o predicado se funda na propria essencia das coisas, e por isso não admitte excepção alguma; como: « *a alma humana é espiritual* ». É *physica*, quando a relação entre o predicado e o sujeito se funda nas *leis physicas*, e por isso pode ter excepções; como: « *nenhum morto resuscita* ». É *moral*, quando a relação entre o sujeito e o predicado se funda nas *leis moraes*, e por isso admitte excepções: como: « *os paes amam seus filhos* ». — Quando não é evidente a *extensão* do sujeito, a proposição reduz-se á *universal*, ou á *particular*, ou á *singular*, conforme a *naturza* da materia, de que se trata.

58. **Proposição affirmativa e negativa.** — *Affirmativa* é a que exprime a *conveniencia* do predicado com o sujeito; ex. « O B. Nuno Alvares foi um grande capitão ». — *Negativa* é a que exprime a *desconveniencia* do predicado com o sujeito; ex. « O orgulho não é bom conselheiro » (1).

59. **Comprehensão e extensão do predicado nas proposições affirmativa e negativa.** — As seguintes observações são da maxima importancia:

a) Na proposição *affirmativa*, o *predicado* toma-se em *toda* a sua *comprehensão*; assim na proposição: « Pedro é *homem* » affirmamos que a Pedro convêm *todos* os elementos, que constituem o predicado « homem » (2).

b) Na proposição *affirmativa*, o *predicado* é tomado *só em parte* da sua *extensão*, e por isso é *particular*; assim quando dizemos: « as flores são plantas », não se entende que *todas* mas sómente *algumas* plantas são flores. — Todavia, o predicado, quando exprime a mesma coisa que o sujeito, toma-se em toda a sua *extensão*, como neste exemplo: « o homem é animal racional », pois que todo animal racional é homem (3).

c) Na proposição *negativa*, o *predicado* é tomado *só em parte* da sua *comprehensão*: assim na proposição « o animal não é planta », só negamos ao sujeito *alguns* e *não todos* os elementos do predicado, pois a vida *vegetativa* é *commum* ao animal e á planta (4).

---

(1) Da proposição *affirmativa* e *negativa* differe a proposição *infinita*, — a que tem por predicado um termo infinito, como: *o homem é não-planta*. Esta proposição não é *affirmativa*, nem *negativa*; porque não attribue ao sujeito o predicado, nem o nega: Mas, embora não seja *affirmativa* nem *negativa*, comtudo participa de uma e de outra. Participa da *affirmativa*, emquanto indica que pode convir ao sujeito um predicado indeterminado, á excepção do que é significado pelo termo infinito; participa da *negativa*, emquanto afasta do sujeito um predicado determinado.

(2) Se ao sujeito faltasse uma só das notas, que constituem o *predicado*, não poderia *affirmar-se* que este convem áquelle.

(3) Na proposição *affirmativa*, dizemos que o sujeito está contido sob a *extensão* do predicado, mas não dizemos que *só elle* está contido; porque o predicado pode conter outros sujeitos. O predicado tem maior *extensão* que o sujeito, embora tenha menor *comprehensão*.

(4) Para se negar um predicado a um sujeito, não é necessario que o sujeito seja destituido de *todas* e *cada uma* das notas, que constituem o predicado; basta que lhe falte *uma só*, pois a ausencia de *uma só* nota destroe a *identidade* entre o sujeito e o predicado.

d) Na proposição *negativa*, o *predicado* é tomado em *toda* a *extensão*, e por isso é *universal*; assim neste exemplo: « o animal não é planta » o predicado toma-se *universalmente*, pois *nenhuma* planta é animal (1).

---

(1) Um predicado não poderia afastar-se de um sujeito, se *um só* dos entes, contidos sob a *extensão* do predicado, podesse affirmar-se do sujeito.

*

A proposição *simples* costuma dividir-se tambem em *absoluta* e *modal*. É *absoluta*, quando indica se o predicado convem, ou não, ao sujeito, como: *o ceu é sereno*. É *modal*, quando não só indica se o predicado convem, ou não, ao sujeito, mas tambem exprime o *modo*, por que o predicado convem, ou repugna, ao sujeito, como: *é possivel que eu hoje parta*. — Digamos alguma coisa acerca da proposição *modal*. O *modo é uma determinação da coisa feita pelo adjectivo*. O *adjectivo* é duplice: — do *nome*, como *branco*, *preto*, etc., — e do *verbo*, taes são os *adverbios*, como *brevemente*, *velozmente*, etc., que se chamam adjectivos do *verbo*, porque estão junto do verbo e nelle se firmam. D'ahi o duplice modo: *nominal* e *adverbial*. O modo *nominal* é a determinação da coisa, feita pelo adjectivo do *nome*, como: *curso veloz*; — o modo *adverbial* é a determinação da coisa, feita pelo adjectivo do *verbo*, isto é, pelo *adverbio* como: *corre velozmente*. — O *modo* pode determinar — ou o *sujeito* da proposição, como: *o homem branco corre*, — ou o *predicado*, como: *o homem corre velozmente*, — ou a *relação* entre o predicado e o sujeito, como: *é possivel que o homem corra*. — A proposição *modal* é propriamente a que declara o *modo por que* o predicado se refere ao sujeito. A proposição, em que o *modo* determina o sujeito ou o predicado, é *absoluta*.

Os modos, que exprimem a relação do predicado com o sujeito, são seis: *verdadeiro* e *falso*, *necessario* e *impossivel*, *possivel* e *contingente*. — Os modos « *verdadeiro* e *falso* » não alteram a relação do predicado com o sujeito, e não accrescentam nada ao sentido da proposição *absoluta*: assim estas proposições: *é verdade que Pedro corre*, *é falso que Paulo escreve*, equivalem a estas: *Pedro corre*, *Paulo não escreve*. Mas os outros quatro modos alteram a relação do predicado com o sujeito, e a proposição: « *Pedro corre* » differe da seguinte: *é possivel que Pedro corra*. São, pois, quatro as especies da proposição *modal*: *modal-necessaria*, *modal-contingente*, *modal-impossivel* e *modal-possivel*. Como a *modal contingente* é equivalente á *modal-possivel*, porque dizer: « *é possivel que Pedro escreva* » é o mesmo que dizer: « *é contingente que Pedro escreva* », por isso só consideramos tres especies de proposição *modal*: a *modal-necessaria*, a *modal-impossivel* e a *modal-possivel*.

A proposição *modal* tem, como a *absoluta*, a *quantitade* e a *qualidade*. Quanto á *quantitade*, a proposição *modal* é *universal* ou *particular*, segundo a diversa indole do *modo*. Se o *modo* exprime *necessidade*, a proposição é *universal-affirmativa*, porque o que convem *necessariamente* a um sujeito, convem-lhe por causa da *essencia*, e por isso deve attribuir-se a todos os individuos, que têm a mesma essencia: assim a proposição « *é necessario que todo o homem seja racional* » corresponde a esta « *todo o homem é racional* ». Se o *modo* exprime *impossibilidade*, a proposição é *universal-negativa*, porque o que *não pode* convir a um sujeito, nem pode convir a algum

Artigo III

Divisão da proposição composta

60. **Especies da proposição composta.** — As principaes especies da proposição *composta* são *cinco*: *copulativa*, *causal*, *condicional*, *disjunctiva* e *adversativa*.

61. **Proposição copulativa.** — A proposição é *copulativa*, quando tem *diversos* sujeitos, ou *diversos* predicados, unidos pelas conjuncções *copulativas*; ex. «a virtude e a sciencia fazem o homem grande». — Será *verdadeira*, se o fôr *cada uma* das proposições *simples*, em que póde resolver-se.

62. **Proposição causal.** — A proposição é *causal*, quando dá a razão por que um predicado convem, ou não, a um determinado sujeito; ex. «a alma humana é immortal, por ser espirito», — Para que esta proposição seja *verdadeira*, é necessario que o seja tambem a *razão* adduzida (1).

63. **Proposição condicional.** — A proposição é *condicional*, quando resulta de varias proposições simples, unidas pelas particulas *condicionaes*; ex. «se Pedro é homem, é racional». — Compõe-se de duas partes: da *condição*, que se chama *antecedente*, e do *condicionado*, que se denomina *consequente*. — É *verdadeira*, quando entre a *condição* e o *condicionado* ha um *nexo* tal que, admittida á *condição*, é forçoso admittir tambem o *condicionado*, embora, consideradas separadamente, ambas as partes sejam falsas; por ex. «se a pedra sente, tem alma sen-

individuo, que se acha contido na *extensão* d'esse sujeito; assim a proposição «*é impossivel que o homem seja bruto*» — corresponde a esta — «*nenhum homem é bruto*». Se o *modo* exprime *possibilidade*, a proposição é *particular*, porque o que convem *possivelmente*, ou *contingentemente*, convem a *alguns individuos*; assim esta *proposição* — «é *possivel que o homem seja douto*» — corresponde a outra — «*algum homem é douto*». — Quanto á *qualidade*, a *modal é affirmativa* ou *negativa*, conforme o *modo* se *affirma* ou se *nega*; assim a proposição — «*não é possivel que o homem seja bom*» — é *negativa*.

(1) A razão adduzida pela *causal* será verdadeira, se existir um nexo entre a mesma razão e a proposição *simples*, isto é, se na proposição *simples* o predicado convier ao sujeito em virtude da razão adduzida; aliás será falsa, embora cada uma das partes seja por si verdadeira. Por isso é falsa esta proposição *causal*: «a alma humana é espiritual, porque existe», pois que a existencia da alma não é a razão da sua espiritualidade, embora seja verdade que a nossa alma é espiritual e que existe.

sitiva». É *falsa*, quando não existe aquelle nexo, embora as duas partes, consideradas separadamente, sejam verdadeiras; ex. «se a planta vegeta, o sol é brilhante».

64. **Proposição disjunctiva.** — A proposição é *disjunctiva*, quando tem diversos sujeitos, ou diversos predicados, unidos entre si pelas conjuncções *disjunctivas*, ex. «o mundo é infinito ou finito». — É *verdadeira*, quando um dos predicados convem ao sujeito, ou quando o predicado convem a um dos sujeitos (1).

65. **Proposição adversativa.** — A proposição é *adversativa*, quando encerra varias proposições *simples*, unidas pelas conjuncções *adversativas*; ex. «Luiz é sabio, mas não é bom». — Será *verdadeira*, se o forem todas as proposições *simples* (2).

(1) A proposição *disjunctiva*, pois, deve ter os dois seguintes requisitos: — 1º.) as partes enumeradas devem ser *completas*; por isso é falsa a seguinte: «esta côr é branca ou verde»; — 2º.) as partes não podem ser todas verdadeiras nem todas falsas, mas devem ser taes que a *affirmação* de uma d'ellas importe a *exclusão* das outras, e a *exclusão* de todas, menos uma, importe a *affirmação* da que não foi excluida. Assim é verdadeira a seguinte: «este ser vivo ou é *planta*, ou *animal*, ou *homem*»; pois, se affirmamos que é homem, com isso negamos que seja planta ou animal, e, se negarmos que é planta e animal, já affirmamos que é homem. — A *disjunctiva* resolve-se na *condicional*.

(2) Entre as partes da proposição *adversativa* deve existir uma certa opposição, embora pouco sensivel, ou pelo menos uma diversidade; aliás a *adversativa* reduzir-se-ha á *copulativa*.

Pertecem tambem ás proposições *compostas* a *relativa* e a *exponivel*. — A *relativa* é a que resulta de varias proposições simples, unidas pelas particulas *relativas* — *onde* e *ali*, *tal* e *qual*, *então* e *quando*, etc., como: *tal é o povo, qual é o sacerdote*. Será verdadeira esta proposição, se existir realmente o *nexo* entre as proposições simples, de modo que uma seja causa e determinação da outra; aliás, será falsa. Assim é falsa esta proposição — *então será feliz o homem, quando possuir as riquezas*. — A *exponivel* é a que, embora seja *simples* na apparencia, emquanto resulta de um só sujeito e de um só predicado, comtudo é realmente *composta* em força de alguma particula, unida ao sujeito ou ao predicado; tal é a proposição — *só Deus é santo*, — que se resolve nas duas seguintes — Deus *é santo* e *todo outro ser não é santo*. Será *verdadeira*, se for verdadeira a particula, que modifica a proposição; alias, será falsa. Assim é falsa a seguinte — *só o homem vive*. Chama-se *exponivel*; porque *deve ser exposta* ou *explicada*, para que se conheça a sua significação total.

Artigo IV

Qualidades das proposições

66. **Numero das qualidades.** — As *qualidades* das proposições são tres: *opposição, conversão* e *equivalencia* (1).

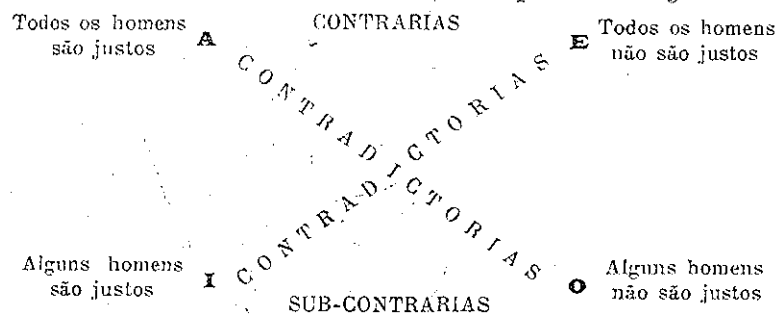
67. **Opposição.** — *Opposição* é a *repugnancia de duas proposições, que têm o mesmo sujeito e o mesmo predicado.* — A *repugnancia* está em ser uma *affirmativa*, e a outra *negativa*: ex. « a neve é branca » — « a neve não é branca » (2).

68. **Divisão das proposições oppostas.** — Com relação á sua *extensão*, as proposições *oppostas* podem ser ou ambas *universaes*, ou ambas *particulares*, ou uma *universal* e outra *particular*. — Na primeira hypothese, chamam-se *contrarias*, ex., « todos os homens são justos » — « todos os homens não são justos »; na segunda, dizem-se *sub-contrarias*, ex. « alguns homens são justos » — « alguns homens não são justos »; na terceira, são *contradictorias*, ex. « todos os homens são justos » — « alguns homens não são justos » (3).

Eis o schema das proposições *oppostas*, advertindo que a lettra **A** designa a proposição *universal-affirmativa*, **E** a *universal-negativa*, **I** a *particular-affirmativa*, **O** a *particular-negativa*.

Todos os homens são justos **A** — CONTRARIAS — **E** Todos os homens não são justos

CONTRADICTORIAS — CONTRADICTORIAS

Alguns homens são justos **I** — SUB-CONTRARIAS — **O** Alguns homens não são justos

(1) Esta tres *qualidades* convêm ás proposições, — não emquanto estas se consideram *em si mesmas* (pois neste sentido são *affirmativas* ou *negativas, universaes* ou *particulares*, etc.), — mas em quanto se consideram na *relação*, que umas têm com as outras.

(2) Duas proposições serão, pois, *oppostas* — 1º.) se tiverem o mesmo *sujeito* e o mesmo *predicado*, — 2º.) se uma *affirmar* o que a outra *nega*. — Se não se verificarem estas duas condições, não poderá haver opposição.

(3) Duas proposições *singulares* são *contradictorias*, quando differem na *qualidade*: ex. « Antonio é sabio », « Antonio não é sabio ».

Alguns incluem no numero das proposições *oppostas* as *subalternas*, que convêm entre si na *qualidade*, emquanto são *ambas affirmativas* ou *ambas negativas*, mas differem na *quantidade*, emquanto uma é *universal* e outra é *particular*, como as seguintes: *todos os homens são justos — alguns homens são justos*. — Mas as *subalternas* não são propriamente *oppostas*; pois a *opposição* dá-se quando uma proposição *affirma* o que a outra *nega*.

69. **Critica das proposições oppostas.**

a) A *contradictorias* não podem ser ambas verdadeiras, nem ambas falsas; porque uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto *(principio de contradicção)*. — Por isso da falsidade de uma conclue-se a verdade da outra; e da verdade de uma, a falsidade da outra (1).

b) As *contrarias* — não podem ser ambas verdadeiras, seja qual fôr a materia, de que tratam, — não podem ser ambas falsas, *quando a materia é necessaria*, — podem ser ambas falsas, *quando a materia é contingente* (2).

(1) As contradictorias:

a) Não podem ser *ambas verdadeiras*, seja qual for a sua materia. Porquanto, *affirmando* uma o que a outra *nega*, se ambas fossem verdadeiras, uma coisa seria e deixaria de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Assim, quando digo — *todos os homens são justos*, — affirmo que a justiça existe em *todos* os homens; mas quando digo — *alguns homens não são justos*, — *nego* que a justiça existe em *todos* os homens. Por isso, se fossem verdadeiras estas duas *contradictorias*, a justiça existiria e não existiria em *todos* os homens: o que é absurdo.

b) Não podem ser *ambas falsas*. Porquanto, se é falsa a *affirmativa*, é falsa, porque o que se affirma, *não é*; e se é falsa a *negativa*, é falsa porque o que se nega, *é*. Ora, como repugna que uma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, *seja* e *não seja*, as *contradictorias* não podem ser *ambas falsas*. Assim, se é falsa esta proposição — *todos os homens são justos*, é falsa porque a justiça *não se encontra* em *todos* os homens; e se é falsa esta outra — *alguns homens não são justos*, — é falsa, porque a justiça *se encontra* em *todos* os homens: e por isso, se ambas são *falsas*, a justiça *não se encontra* e *se encontra* em *todos* os homens: o que é absurdo.

A razão é, porque entre uma e outra não ha *meio termo*, como não ha meio termo entre a affirmação e a negação. Uma coisa é, ou não é. — Repetimos que as proposições *singulares* são *contradictorias*, quando differem entre si na *qualidade*; porque, para se excluirem reciprocamente, basta que uma seja affirmativa, e outra negativa. Assim são *contradictorias* as seguintes — *Pedro é bom. Pedro não é bom.*

(2) As *contrarias*:

a) Não podem ser *ambas verdadeiras*, seja qual for a sua materia. Na verdade, uma *affirma* o que a outra *nega*, e por isso, se ambas fossem *verdadeiras*, a mesma coisa seria e deixaria de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.

b) Não podem ser *ambas falsas*, quando a materia é *necessaria*. Com effeito, neste caso, pelo facto de o predicado convir *essencialmente* ao sujeito,

Portanto — *a)* da verdade de uma podemos deduzir a falsidade da outra, seja qual for a materia, de que se trata; — *b)* da falsidade de uma deduzimos a verdade da outra, quando a materia é *necessaria;* — *c)* da falsidade de uma não se pode deduzir a verdade da outra, quando a materia é *contingente.*

c) As *sub-contrarias* — não podem ser ambas falsas, seja qual fôr a *materia*, de que tratam, — não podem ser ambas verdadeiras, quando a materia é *necessaria,* — podem ser ambas verdadeiras, quando a materia é *contingente* (1).

Por isso — *a)* da falsidade de uma deduzimos a verdade da outra, seja qual fôr a materia, de que tratam; — *b)* da verdade de uma podemos deduzir a falsidade da outra, quando a materia é *necessaria;* — *c)* da verdade de uma não podemos deduzir a falsidade da outra, quando a materia é *contingente.*

70. **Conversão.** — A *conversão é a transformação de uma proposição noutra.* — Faz-ze pela troca dos termos, passando o sujeito

---

a *contraria affirmativa* é verdadeira, pois o que convem *essencialmente* a um sujeito, não pode deixar de convir tambem a todos os seres, que estão comprehendidos na extensão d' esse sujeito; e por isso a *contraria negativa* é *falsa;* ex. *todo o homem é racional — nenhum homem é racional.*

c) Podem ser *ambas falsas*, quando a materia é *contingente.* Porquanto, neste caso, o predicado, por não convir *essencialmente* ao sujeito, não se encontra em *todos* os individuos, comprehendidos no sujeito, nem falta em *todos;* e tanto pode ser falsa a proposição *contraria*, que attribue a *todos* o predicado, como a que o não attribue a *ninguem:* como nestes exemplos: *todo o homem é bom — nenhum homem é bom.* — Entre as proposições *contradictorias* e as *contrarias* dá-se esta differença, que nas *contradictorias* a *negação* de uma destroe a *affirmação* da outra, e entre ellas não ha meio termo; mas, nas *contrarias*, a *negação* de uma não só destroe a *affirmação* da outra, mas chega a outro extrémo, e por isso, existindo entre extremos oppostos um meio termo, entre as *contrarias* ha um meio termo, que é a proposição *particular, affirmativa* ou *negativa.* (S. Thom. in I *Perih.*, l. 11).

(1) As *sub-contrarias:*

a) Não podem ser *ambas falsas*, seja qual for a materia, de que tratam; aliás as suas *contradictorias*, que são as *contrarias*, seriam ambas verdadeiras.

b) Não podem ser *ambas verdadeiras*, quando a materia é *necessaria.* Porque, então, o predicado convem a *todos* e a *cada um* dos individuos, e por isso a *sub-contraria affirmativa* é verdadeira, e a *negativa* é falsa; como: *alguns homens são racionaes; alguns homens não são racionaes.*

c) Podem ser ambas *verdadeiras*, quando a materia é *contingente.* Porque, então, o predicado não existe em todos os *individuos*, nem falta a *todos*, e as duas *sub-contrarias* não são propriamente *oppostas*, pois não têm o mesmo sujeito, como: *alguns homens são bons, alguns homens não são bons.* (Cf. S. Thomaz. In I *Perih.*, l. 10).

para predicado e este para sujeito, sem alterar a *qualidade* e a *verdade* das proposições; assim a proposição «algum homem é sabio» converte-se nesta: «algum sabio é homem».

71. **Divisão da conversão.** — A conversão pode ser *simples*, *accidental* ou *contraposta.*

a) É *simples*, quando permanece a mesma *quantidade.* — Convertem-se d' esta forma — *a)* as proposições *universaes-negativas;* ex. «nenhum homem é planta» — «nenhuma planta é homem»; — *b)* e as *particulares-affirmativas:* ex. «algum homem é sabio» — «algum sabio é homem» (1).

b) É *accidental (per accidens)*, quando se altera a *quantidade.* — Convertem-se assim — *a)* as *universaes-affirmativas;* ex. «todo o homem é racional» — «algum racional é homem»; — *b)* as *universaes-negativas;* ex. «nenhuma planta é mineral» — «algum mineral não é planta» (2).

c) É *contraposta*, quando se conserva a mesma *quantidade*, mas os termos, por meio da particula *negativa*, se tornam *indefinidos.* — Convertem-se por esta forma — *a)* as *universaes-affirmativas;* ex. «todo o animal é ente sensitivo» — «todo o ente não sensitivo é não animal», — *b)* e as *particulares-negativas;* ex. «algum corpo não é ente vivo» — «algum ente não vivo não é não corpo» (3).

72. **Equivalencia.** — *Equivalencia* é a reducção de duas proposições *oppostas* á mesma significação. — Esta reducção faz-se por meio da particula *negativa* «*não*» (4).

---

(1) A' conversão *simples* estão sujeitas — as *universaes-negativas*, porque na *universal-negativa* o *sujeito* e o *predicado* tomam-se em toda a *sua extensão*, e na *conversão* conservam a sua *universalidade*, — e as *particulares-affirmativas*, porque, nestas proposições, o sujeito e o predicado são termos *particulares*, e na *conversão* conservam a sua *particularidade.*

(2) A' conversão *accidental* estão sujeitas — as *universaes-affirmativas*, pois nestas proposições o *predicado* é *particular*, e por isso, quando este, na *conversão*, se torna *sujeito*, deve ser *particular.* — e as *universaes-negativas*, porque nestas proposições o predicado é *universal*, e por isso attribue-se a *cada um* dos entes, que estão comprehendidos sob a sua *extensão.*

(3) A conversão *contraposta* nunca ou rarissimas vezes se emprega.

(4) A particula *negativa* «*não*» tem uma *natureza maligna*, pois destroe tudo aquillo, a que é anteposta, isto é, da á proposição um sentido opposto ao que tinha. Assim, se a particula *negativa* é anteposta á *qualidade*, a proposição de *universal* se torna *particular*, e vice-versa, e, se é anteposta á *qualidade*, a proposição de *affirmativa* se torna *negativa*, e vice-versa.

73. Regras da equivalencia.

Regra 1.ª — Duas *contradictorias* tornam-se *equivalentes*, antepondo a particula *negativa* ao sujeito de uma d'ellas; porque, assim, a negação altera a *quantidade* e a *qualidade* da proposição. As duas *contradictorias* « todos os homens são sabios » e « alguns homens não são sabios » tornam-se *equivalentes*, antepondo a particula *negativa* ao sujeito da primeira, « nem todos os homens são sabios » que equivale a « alguns homens não são sabios ».

Regra 2.ª — Duas *contrarias* tornam-se *equivalentes*, pospondo a *negação* ao sujeito d'uma d'ellas; assim a particula *negativa* altera só a *qualidade*. A proposição « todos os homens são eloquentes », pospondo « não » ao sujeito « homens », torna-se equivalente á sua *contraria*, que é « todos os homens não são eloquentes ».

As *sub-contrarias* não admittem *equivalencia* (1).

(1) As *sub-contrarias* não admittem *equivalencia*; porque, seja qual for o posto da particula *negativa*, uma proposição *sub-contraria* não pode reduzir-se á significação da outra.

CAPITULO TERCEIRO

RACIOCINIO E ARGUMENTAÇÃO

Summario: — Raciocinio, seus elementos e divisão. — Argumentação e syllogismo. — Syllogismo simples e suas regras. — Figuras e modos do syllogismo simples. — Syllogismo composto e sua divisão. — Inducção e suas especies. — Sophisma e suas especies.

Artigo I

Raciocinio, seu elementos e divisão

74. Raciocinio. — *Raciocinio* é a *união* ou *separação de duas ideas pelo facto de ambas convirem, ou uma convir e outra não, com uma terceira idea, com a qual foram comparadas*; ex.

Todo o espirito é immortal;
A alma humana é espirito:
Logo a alma humana é immortal;

Comparando entre si duas ideas, muitas vezes não podemos perceber *immediatamente* a sua conveniencia ou desconveniencia. Em tal caso recorremos a uma terceira idea, para com ella comparar as duas primeiras. D'esta comparação resulta que — ou ambas as ideas convêm com a terceira, — ou ambas não convêm, — ou uma convem e outra não. Na *primeira* hypothese, conclue-se a conveniencia das duas ideas; — na *segunda*, não póde concluir-se a sua conveniencia nem a sua desconveniencia; — na *terceira*, conclue-se a sua desconveniencia. Assim, não conhecendo immediatamente a relação entre estas duas ideas « *alma humana* » e « *immortal* », comparamol-as com uma terceira « *espirito* », e, pela sua conveniencia com esta, concluimos que ellas convêm entre si (1).

75. Elementos do raciocinio. — Os elementos do *raciocinio* são dois, a saber: *materia e forma*.

a) A *materia* é constituida pelas *tres ideas*, que são a materia *remota*, e pelo *tres juizos*, que são a materia *proxima*.

Das tres ideas uma é *sujeito* da conclusão, outra é *predicado* da mesma conclusão, a terceira é o termo de *comparação*. — O sujeito e o predicado chamam-se *extremos*; o sujeito é o *extremo menor*, e o predicado é o *extremo maior*; a idea, que é o termo da *comparação*, diz-se *medio* (2).

(1) A perfeição das substancias intellectuaes consiste no conhecimento da verdade. Mas ha uma differença neste conhecimento, e a differença funda-se na propria natureza d'essas substancias. As intelligencias superiores, que são os Anjos, conhecem sempre a verdade cum um só olhar, sem movimento ou discurso. As intelligencias inferiores, como é a do homem, não chegam sempre ao perfeito conhecimento da verdade com um só olhar, mas devem fazer um movimento, um discurso, passando do conhecido para o desconhecido, e assim descobrem e conhecem explicitamente muitas verdades, que estavam implicitamente contidas em determinados principios. É, pois, necessario que a nossa intelligencia estabeleça os principios, e depois os analyse e resolva, para que se veja o que nelles se achava envolvido. D'esta analyse ou resolução derivam diversos juizos, dispostos entre si por modo, que um deriva dos outros. Esta deducção de um juizo de outros juizos é propriamente o *raciocinio* (Cf. *Sum. Th.*, p. 1, q. 85, a. 5).

Erram, portanto, — *Wundt*, quando dá o nome de *raciocinio* a toda e qualquer forma de conhecimento (mesmo á simples *sensação*), — e *Locke*, quando diz que o *raciocinio* é uma simples acção *intuitiva*. Pelo *raciocinio*, a intelligencia não vê uma verdade *na* outra, mas *passa de uma verdade para outra*. Esta passagem realisa-se, quando a intelligencia não vê immediatamente a relação entre duas diversas ideas.

(2) O *sujeito* diz-se extremo *menor*, e o *predicado* denomina-se extremo *maior*; porque o predicado, referindo-se ao sujeito como o principio *formal* e *determinante* ao principio *material* e *determinavel*, tem uma extensão *maior*

As tres ideas comparadas entre si constituem *tres juizos*, — um formado pela comparação do *predicado* e da idea *media*, e chama-se *premissa maior;* — outro, pela comparação do *sujeito* e da idea *media*, e chama-se *premissa menor;* — o terceiro, pela comparação do *sujeito* e do *predicado*, e diz-se *conclusão.* — As *premissas* formam o *antecedente;* a *conclusão* é o *consequente.*

b) A *forma* do *raciocinio* é a disposição das *ideas* e dos *juizos*, pela qual, admittido o *antecedente*, deve *necessariamente* admittir-se o *consequente.* — O *nexo*, que em virtude da *forma* existe entre o *antecedente* e o *consequente*, chama-se *consequencia.* — Não são, pois, uma e a mesma coisa o *consequente* e a *consequencia:* e raciocinios ha, em que a consequencia é verdadeira e o consequente é falso, — ou em que a consequencia é falsa e o consequente é verdadeiro, como nestes dois exemplos:

I *(consequencia verdadeira e consequente falso)*	Todo o homem é racional; Ora a planta é homem; Logo a planta é racional;
II *(consequencia falsa e consequente verdadeiro)*	Todo o animal é sensitivo; Ora o cão é animal; Logo o homem é livre (1).

76. **Divisão do raciocinio.** — O raciocinio é *affirmativo*, ou *negativo.* — É *affirmativo* se affirma a *conveniencia* do sujeito com o predicado, porque ambos convêm com a *idea media.* — É *negativo*, se affirma a *desconveniencia* do sujeito com o predicado, porque um d'elles não convem com a *idea media* (2).

---

que a do sujeito. — O termo de *comparação* diz-se *medio;* não só porque é o *meio* pelo qual julgamos da *conveniencia*, ou da *desconveniencia*, do sujeito com o predicado, mas tambem porque a sua *extensão* é, geralmente, *media* entre a extensão do sujeito e a do predicado.

(1) O *nexo* entre o *antecedente* e o *consequente* é tão estreito, que, admittindo-se aquelle, deve admittir-se tambem este. Com effeito, quando julgamos ser verdadeiro um principio universal, *implicitamente* julgamos ser tambem verdadeira uma conclusão, contida naquelle principio. Quando, pois, se deduz a conclusão, deve ella *explicitamente* affirmar ou negar o que *implicitamente* foi affirmado ou negado no principio; aliás uma e a mesma coisa seria e deixaria de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. — O juizo ácerca da verdade da *consequencia* pertence á Logica; mas o juizo ácerca da verdade do *consequente* pode pertencer a outras sciencias.

(2) Já demos exemplos do syllogismo *affirmativo.* Um exemplo do syllogismo *negativo* é o seguinte: *todo o homem é racional; o cão não é homem; logo o cão não é racional.* A conclusão diz que o predicado *racional* não compete ao sujeito *cão*, porque este não convem com á *idea media*, que é *homem.*

77. **Principios do raciocinio affirmativo e negativo.** — O raciocinio *affirmativo* funda-se no principio de *conveniencia*, que é: *Duas coisas, cada uma das quaes é egual a uma terceira, são eguaes entre si.* — O raciocinio *negativo* funda-se no principio de *desconveniencia*, que é: *Duas coisas, das quaes uma só é egual a uma terceira, não são eguaes entre si* (1).

ARTIGO II

Argumentação e syllogismo

78. **Argumentação.** — *Argumentação* é a *expressão verbal do raciocinio.* — Por isso, tudo quanto dissermos acerca da *natureza* da *argumentação*, das suas *propriedades* e *leis*, tudo deve attribuir-se ao *raciocinio.*

79. **Especies de argumentação.** — As especies de *argumentação* são duas: — uma, em que de duas proposições *descemos* para uma terceira, como do *todo* para a *parte:* — outra, em que de duas proposições *subimos* para uma terceira, como das *partes* para o *todo.* — A primeira especie é a argumentação *deductiva*, chamada *syllogismo*, a segunda é a *inductiva*, e diz-se *inducção.* — Agora tratamos do *syllogismo;* mais tarde, da *inducção* (2).

---

(1) Advirta-se que duas coisas, eguaes a uma terceira, são eguaes entre si *naquelle sentido e naquella medida, em que são eguaes a essa terceira coisa.* Esta advertencia é da maxima importancia. Porque não podemos dizer que são eguaes entre si duas coisas, uma das quaes é egual á *terceira, considerada sob um aspecto*, e a outra é egual á mesma terceira coisa, *mas considerada sob outro aspecto;* porque nesse caso o *meio termo* não é um só, mas multiplo, e o raciocinio é um sophisma. Assim é falso este raciocinio — *alguns homens são bons — alguns homens são maus — logo alguns bons são maus,* — porque a terceira coisa — *alguns homens* — não é considerada sempre sob um e o mesmo aspecto, mas na premissa *maior* sob um aspecto e na *menor* sob outro e differente aspecto, pois os homens que são bons são diversos dos que são maus, e assim a terceira coisa é duplice, e portanto não ha comparação das duas coisas com uma terceira, e falta a base ao raciocinio. — Advirta-se tambem que os dois principios de *conveniencia* (*identidade*) e de *desconveniencia* (*discrepancia*) se fundam e se resolvem no principio de *contradicção — uma coisa não pode simultaneamente ser e deixar de ser* (*idem non potest simul esse et non esse*). Aquelles dois principios são verdadeiros, porque verdadeiro é o principio de *contradicção.* Por isso este é principio *remoto* do raciocinio, e os outros dois são principios *proximos.*

(2) O *todo*, de que se falla aqui na argumentação, — não é o *integral*, composto de partes *integrantes*, como é, por ex., uma casa composta das *paredes*, do *tecto*, e do *pavimento*, — nem é o *potencial*, composto de partes

80. **Syllogismo.** — *Syllogismo* é a argumentação, pela qual se conclue que o predicado de um sujeito *universal* convem a um sujeito *particular*, pelo facto d'este se achar contido n'aquelle sujeito *universal*. Assim no seguinte syllogismo:

Todo o ser creado é limitado;
Ora o homem é um ser creado;
Logo o homem é limitado —

o predicado «*limitado*» convem ao sujeito particular «*homem*» por este se achar contido no sujeito universal «*ser creado*».

81. **Elementos do syllogismo.** — O syllogismo consta de dois elementos, que são a *materia* e a *forma*. — A *materia* é constituida por *tres termos* (materia *remota*) e por *tres proposições* (materia *proxima*). A *forma* é a conveniente disposição dos termos e das proposições em ordem á *conclusão*. — Os *termos* e as *proposições* tomam os nomes, que demos ás tres *ideas* e aos tres *juizos*, que constituem a *materia* do *raciocinio*. — A proposição *maior* indica que ao sujeito *universal* compete *necessariamente* um certo predicado; a *menor*, que o sujeito *particular* está contido na extensão do sujeito *universal*; a *conclusão*, que ao sujeito *particular* deve attribuir-se o predicado do sujeito *universal*, — Por isso, a verdade *particular*, expressa pela *conclusão*, recebe toda a sua força da verdade *necessaria* e *universal*, significada pela *premissa maior* (1).

---

potenciaes, como é, por ex., a nossa alma composta das faculdades de *entender*, *querer*, etc., — mas é o *todo universal*, composto de partes *subjectivas*, como é, por ex., o *animal*, cujas partes *subjectivas* são o animal *racional* e o animal *irracional*. Na verdade, attribuindo-se, na argumentação, a uma *parte* o predicado, que convem ao *todo*, é necessario que essa *parte* contenha em si o *todo*. Ora isto não se verifica relativamente ao todo *integral*, porque uma parte *integrante* não é o todo *integral* (assim o *tecto* não é a *casa*), — nem ao todo *potencial*, pois uma parte *potencial* não equivale ao todo *potencial* (assim o *entendimento* não é toda a *alma*), — mas verifica-se relativamente ao todo *universal*, pois que as partes *subjectivas* contêm o todo *universal* (assim dizemos que o *homem é animal*).

(1) A força, de que é dotada a *conclusão*, não depende propriamente da *universalidade* da premissa *maior*, mas sim da sua *necessidade*; a *universalidade* é uma consequencia da *necessidade*. — A proposição *necessaria*, que é a base do syllogismo, pode ser necessaria *absolutamente* ou *hypoteticamente*, conforme a necessidade é independente, ou não, de toda e qualquer condição. No primeiro caso, o *predicado* da *conclusão* exprime a *essencia* (total ou parcial) do termo *medio*, ou uma *propriedade essencial*, e então o nexo entre o *predicado* da *conclusão* e o termo *medio* é *absolutamente* neces-

82. **Syllogismo abreviado.** — A's vezes, por brevidade, ou para maior força da argumentação, omitte-se uma das premissas, que facilmente se subentende. Neste caso o syllogismo diz-se *abreviado*, ou, simplesmente, *enthymema*, ex.:

Todo o ser creado é limitado,
Logo o homem é limitado (1).

---

sario. No segundo caso, o *predicado* da *conclusão* exprime uma propriedade, attribuida ao termo *medio* pela *experiencia*, e então o nexo entre o *predicado* da *conclusão* e o termo *medio* é necessario *hypotheticamente*, isto é, suppostas certas condições. Mas, em ambos os casos, a propriedade, que *necessariamente* convem ao termo *medio*, attribue-se a todos os sujeitos *particulares*, contidos na extensão do termo *medio*, que é o sujeito *universal*.

Dependendo do termo *medio* o resultado da comparação entre o sujeito e o predicado, emquanto o termo *medio* é a *razão* por que um predicado convem ou repugna a um sujeito, vê-se claramente a necessidade de encontrar esse *medio* para se poder formar o syllogismo. Os antigos philosophos deram muitas regras para a invenção do *medio*. Limitamo nos a apresentar duas d'essas regras; — uma serve, quando a conclusão é uma proposição *universal-affirmativa*, e por isso vale tambem quando a conclusão é uma *particular-affirmativa*; — a outra serve, quando a conclusão é uma proposição *universal-negativa*, e por isso vale tambem para a *particular negativa*. — 1.ª) Quando a conclusão é uma proposição *universal-affirmativa*, procure-se um *medio, que esteja contido no predicado, mas contenha o sujeito*. Com effeito, no syllogismo, cuja conclusão é uma proposição *universal-affirmativa*, o *medio* é *sujeito* do *predicado* na *maior* e é *predicado* do *sujeito* na *menor*. Mas o *medio*, — se é *sujeito* do *predicado*, deve ser contido no proprio predicado, porque o predicado é mais universal que o sujeito. — e, se é *predicado* do *sujeito*, deve conter o proprio sujeito, pela mesma razão. Assim, querendo concluir o syllogismo por esta proposição *universal-affirmativa*: *logo toda a flor é vivente*, pergunto a mim mesmo: porque toda a *flor* deve ser vivente? E percebo que toda a flor deve ser vivente, porque é *planta*. Mas a *planta*, para que possa ser *medio*, deve achar-se contida no predicado *vivente*, e deve, pela sua vez, conter o sujeito *toda a flor*. E realmente a *planta* está contida no *vivente* e contem *toda a flor*. Logo a *planta* é o *medio*. Para maior clareza completamos o syllogismo: *toda a planta é vivente; ora toda a flôr é planta: logo toda a flor é vivente*. — 2.ª) Quando a conclusão é uma proposição *universal-negativa*, procure-se um *medio* — ou *que esteja excluido da extensão do predicado, mas inclua o sujeito*, — ou *que esteja incluido na extensão do predicado, mas exclua o sujeito*. A razão d'esta regra é manifesta. No syllogismo, que tem por conclusão uma proposição *universal-negativa*, uma das premissas deve ser e é *negativa*; e é negativa, porque o *medio* — ou repugna ao predicado, e convem ao sujeito, — ou convem ao predicado, mas repugna ao sujeito. — De resto, na invenção do *medio*, o uso e a reflexão valem mais do que as regras.

(1) Para se conhecer qual das duas premissas foi *omittida*, se a *maior* ou a *menor*, é necessario examinar a que ficou. Se a premissa que ficou contém o *extremo menor*, então foi omittida a *premissa maior*, que devia

83. Principios do syllogismo. — O *syllogismo* funda-se em dois principios, que são uma derivação dos principios de *conveniencia* e *desconveniencia* e que se enunciam d'este modo: — **a)** *Tudo o que se affirma de um sujeito universal, deve affirmar-se de cada um dos particulares, nelle contidos* (para o syllogismo *affirmativo)*: — **b)** *Tudo o que se nega de um sujeito universal, deve negar-se de cada um dos particulares, nelle contidos* (para o syllogismo *negativo)* (1).

---

exprimir a relação entre o *extremo maior* e o termo *medio*. Se a premissa que ficou contém o *extremo maior* (como no exemplo citado), então foi omittida a *premissa menor*, que devia exprimir a relação entre o *extremo menor* (sujeito) e o termo *medio*.

(1) Evidente é o principio do syllogismo *affirmativo*. Por quanto, se não podesse attribuir-se a um sujeito particular um predicado, attribuido já a um sujeito universal, sob o qual o particular está contido, um e o mesmo predicado, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, seria e não seria attribuido ao mesmo sujeito particular; — seria attribuido, porque, quando é attribuido ao sujeito universal, attribue-se *implicitamente* a todos os sujeitos particulares, contidos na extensão do sujeito universal, e por isso áquelle sujeito particular; — não seria attribuido, por hypothese. — Não menos evidente é o principio do syllogismo *negativo*. Com effeito, quando negamos a um sujeito universal um determinado predicado, *implicitamente* negamos o mesmo predicado a todos os particulares, que estão contidos nesse sujeito universal; e por isso não podemos, sem contradicção, deixar de negar *explicitamente* tal predicado a algum d'esses particulares, quando nos occupamos *directamente* do tal particular. — O principio, que regula o syllogismo *affirmativo*, foi chamado pelos escholasticos *dictum de omni*, e o principio, em que se funda o syllogismo *negativo*, foi denominado *dictum de nullo*.

Esté dois principios, que regulam o syllogismo *affirmativo* e *negativo*, e que, como dissemos, são uma derivação dos principios de *conveniencia* e de *desconveniencia* (ou de *identidade* e de *discrepancia)*, são chamados *principios logicos*, porque dirigem as operações intellectuaes; emquanto os de *conveniencia* e de *desconveniencia*, são chamados *principios metaphysicos*, porque dizem respeito á realidade, e exprimem o que são as coisas em si mesmas, independentemente da nossa intelligencia. — Os principios *logicos*, como os *metaphysicos*, fundam-se, como vimos, no principio de *contradicção*. D'este principio occupa-se a *Ontologia*.

※

Depois de termos explicado a natureza do *syllogismo*, devemos agora examinar as objecções, adduzidas contra o seu *valor logico*. Limitamo-nos a citar as de *Stuart Mill*, de *Spencer*, de *Bacon* e *Locke*, que são apenas umas reproducções das que foram apresentadas pelos escriptores antigos, e que são actualmente propugnadas pelos *materialistas, positivistas* e *modernistas*.

a) John Stuart Mill (Systema da Logica) procura demonstrar que o syllogismo é um sophisma, um *circulo vicioso*, visto que a verdade geral, que é expressa pela premissa maior e de que a conclusão recebe toda a sua força,

84. Divisão do syllogismo. — O syllogismo é *simples* ou *composto*. — O *simples* só consta de proposições *simples*. — O *composto* contém proposições *compostas*, ou consta de syllogismos *simples*. — Agora tratamos do *simples*; depois, do *composto*.

---

depende da verdade já conhecida da mesma conclusão. Assim neste syllogismo — *todos os homens são mortaes; ora Pedro é homem; logo Pedro é mortal* — conclue-se que este individuo é mortal, por serem mortaes todos os homens, quando é certo que se estabelece a premissa maior — *todos os homens são mortaes*, por se saber que é mortal cada um dos homens.

Poucas palavras em resposta. A premissa maior do *syllogismo* — ou é um juizo *analytico*, — ou é um juizo *synthetico*. — Se é um juizo *analityco*, a sua verdade não se funda na verdade da conclusão, mas na propria essencia do sujeito e do predicado; assim neste syllogismo — *todo o ser finito é contingente; ora o mundo é ser finito; logo o mundo é contingente* — affirma-se que todo o ser finito é contingente, não por ser contingente o mundo, isto é, não pelo conhecimento da propria conclusão, mas pela analyse das duas ideas — *finito* e *contingente*. — Se a premissa maior é un juizo *synthetico*, baseado na *observação* e no *raciocinio*, como acontece no seguinte syllogismo — *todos os homens são mortaes; ora Pedro é homem; logo Pedro é mortal*, — tambem neste caso a verdade d'aquella premissa não depende da verdade da conclusão. Com effeito, a esta proposição *universal* — *todos os homens são mortaes* — não chega a nossa intelligencia pelo conhecimento do *particular*; porque o *particular*, por nós conhecido, refere-se ao *passado*, e não ao futuro, ao passo que aquella proposição *universal* prescinde de todo o tempo, e abrange todos os homens, passados e futuros, e, onde se encontra o homem, ahi deve encontrar-se a morte, se as leis da natureza não soffrerem uma suspensão. O equivoco dos adversarios consiste em verem na proposição — *todos os homens são mortaes* — apenas uma referencia á *collecção* de individuos, quando é certo que essa proposição exprime a natureza dos homens, pois reduz-se á esta: *todo o homem é mortal*. Logo a *premissa maior* não recebe da *conclusão* a sua força. — Tambem é falso que a *conclusão* seja conhecida antes da *premissa maior*; pois, embora aquella esteja contida nesta, todavia nós não o conhecemos *immediatamente*, e por isso é necessario recorrer a uma outra verdade. D'onde se vê que o *syllogismo* é um meio para *descobrir* e conhecer *distinctamente* novas verdades.

Alem d'isso, é sabido que muitas vezes os sabios partem dos mesmos principios universaes, admittidos por todos e chegam a conclusões inteiramente oppostas. Ora isto não poderia acontecer, se antecedentemente se conhecessem todas as verdades particulares, contidas no principio universal. E se acontece, isto significa apenas que as conclusões oppostas têm um fundamento diverso, isto é, que os *medios* empregados no raciocinio foram diversos. Portanto, a verdade do principio *universal* não deriva da *verdade* das proposições *particulares*, significadas pelas conclusões, mas a propria verdade da conclusão é o fructo do *meio termo*, e por isso é uma coisa nova. — Notamos que o argumento de *Stuart Mill* se encontra em *Bacon* e constitue uma objecção, que os velhos escholasticos faziam contra a legitimidade do syllogismo e a que respondiam triumphantemente.

O mesmo *Stuart Mill* diz que a *inducção* fornece as premissas *maiores*

Artigo III
Syllogismo simples e suas regras

85. **Syllogismo simples.** — O syllogismo é *simples*, quando só consta de proposições *simples*. Ex.:

Todo o espirito é incorruptivel;
A alma humana é espirito;
Logo a alma humana é incorruptivel.

---

dos *syllogismos*, pois não existe *generalidade* sem *inducção*. — Respondemos que a *inducção* se toma em *dois* sentidos. No sentido *mais rigoroso*, exprime a *argumentação* que vai do *particular* para o *geral*. No sentido *mais lato*, significa toda é qualquer *generalisação*, embora feita *immediatamente* e *sem raciocinio*. — Tomada no primeiro sentido, a *inducção* fornece ao *syllogismo* as premissas *maiores*, quando ellas contêm um juizo *synthetico*, mas não quando contêm um juizo *analytico*. Tomada no segundo sentido, a *inducção* fornece as premissas *maiores* do *syllogismo*, pois é certo que não existe *generalidade* sem *inducção*, como diz *Aristoteles*. *(Post. An.* lib. I, c. 18).

b) H. Spencer affirma que o *syllogismo* é inutil e arbitrario pelas seguintes razões: — 1.ª) o syllogismo não pode ser composto de proposições *universaes*, visto que o objecto da Logica, sendo constituido pelas coisas *concretas*, é *singular*; — 2.ª) o nosso raciocinio natural nunca assume a forma de syllogismo; — 3.ª) pelo *syllogismo* não apprehendemos coisa alguma.

Respondemos que as razões adduzidas por *H. Spencer* em confirmação da sua opinião são falsas. — É falsa a *primeira*: porque, como provaremos, existem ideas *universaes*, e o *sensualismo*, que só admitte idéas *particulares*, é antiscientifico. — É falsa a *segunda*; porque, embora os nossos discursos não assumam *ordinariamente* a forma de *syllogismo*, nem por isso este deixa de ser util para as discussões scientificas e para a disciplina da intelligencia. — É falsa a *terceira*; porque muitas vezes os sabios concordam nos mesmos principios geraes, mas discordam nas consequencias. E porque esta divergencia? Porque não conhecem o modo de tirar de determinados principios legitimas consequencias. Ora é o *syllogismo* que ensina a tirar de principios universaes consequencias legitimas. Alem d'isso, o *syllogismo*, como dissemos contra *Mill*, serve para *descobrir* e conhecer *distinctamente* novas verdades, só implicitamente contidas nos principios geraes. Diz *Sortais*: « Os progressos das sciencias exactas attestam a fecundidade da *deducção*. Se a objecção tivesse um fundamento, bastaria conhecer os axiomas, os postulados e as definições geometricas, para se conhecer a geometria inteira. E quando se diz que a premissa *maior* contem a *conclusão*, devemos entender que ella contem a razão pela qual a conclusão é verdadeira, isto é, que a contem *implicitamente*. Para que se torne *explicita* tal inclusão, não basta a *maior*; devemos recorrer á *menor*, que mostra se a razão indicada na *maior* convenha ao *sujeito* da *conclusão* ». *(Traité de Phil.*, v. II, n. 38).

c) Bacon e *Lock* rejeitam o *syllogismo* e dizem que a *inducção* é o unico meio para adquirir a sciencia.

Esta opinião é falsa. A *inducção*, como veremos, é um dos meios para a adquisição da sciencia, mas não é o *unico*. — A legitimidade do *syllogismo* é reconhecida por sabios notaveis e insuspeitos. *Leibnitz* escreve *(N. Ensaios*, l. IV, c. 16): « Sustento que a descoberta do *syllogismo* é uma das mais bellas e importantes do espirito humano; o *syllogismo* é uma especie de mathematica universal, cuja importancia é desconhecida, mas que encerra uma arte de infallibilidade ». — *Claudio Bernard (Introd. ao estudo da medicina exp.)*: « O espirito humano funcciona sempre por meio do *syllogismo*.. Poderia demonstrar a minha proposição com argumentos physiologicos ».

86. **Regras do syllogismo simples.** — São oito estas regras: *quatro* relativas aos *termos*, e *quatro* ás *proposições*.

I. Terminus esto triplex, *maior mediusque minorque*.
II. Latius hos, quam *praemissae, conclusio* non vult.
III. Nequaquam *medium* capiat *conclusio* oportet.
IV. Aut semel, aut iterum *medius generaliter* esto.
V. *Utraque* si *praemissa* neget, nil inde sequetur.
VI. Ambae *affirmantes* nequeunt generare *negantem*.
VII. *Pejorem* sequitur semper *conclusio* partem.
VIII. Nil sequitur *geminis* ex *particularibus* unquam (1).

Regra I. — *Os termos devem ser tres: maior, menor* e *medio*. — Se forem mais ou menos que *tres*, não pode ter logar a comparação do *sujeito* e do *predicado* com o *medio*. — Falta tambem a esta regra quem emprega um termo *equivoco*, como:

Todo o cão ladra;
Ora uma constellação é cão;
Logo uma constellação ladra.

Regra II. — *Nenhum termo deve ter na conclusão uma extensão maior que nas premissas*. — Um termo, que é *particular* nas *premissas* e *universal* na *conclusão*, equivale a *dois* termos e o *syllogismo* tem *quatro* termos; como no seguinte, em que o termo « *vivo* » é *particular* na *maior* e *universal* na *conclusão*:

Todo o homem é vivo:
Ora o bruto não é homem;
Logo o bruto não é vivo (2).

---

(1) A *necessidade* da *conclusão* no syllogismo depende exclusivamente do seu *nexo* com as *premissas*. Para que exista tal nexo, é necessario que uma das premissas contenha a conclusão, e a outra declare que tal continencia existe; porque então, postas as premissas, deve necessariamente deduzir-se a conclusão. Mas, para que as premissas contenham e declarem contida a conclusão, é necessario observar as citadas oito *regras*.

(2) Alem d'isso, a conclusão, derivando das premissas, deve estar contida nellas, como a parte no todo. Ora, se um termo tem na conclusão uma extensão superior á que tem nas premissas, já não pode estar contido nellas, porque o *mais* não está contido no *menos*. — Finalmente, na conclusão do syllogismo unimos ou separamos dois termos, porque foram comparados nas premissas com o medio. Ora se um termo fosse mais extenso na conclusão do que nas premissas, teria sido comparado com o medio só numa *parte* da sua extensão, e assim pereceria toda a estructura do syllogismo.

Regra III. — *O termo medio não deve entrar na conclusão.* — Recorremos ao termo *medio*, para com elle compararmos o *sujeito* e o *predicado*. Effectuando-se a comparação nas *premissas*, o termo *medio* não pode entrar na *conclusão*, que deve declarar exclusivamente a conveniencia ou a desconveniencia entre o sujeito e o predicado. — É falso, pois, este syllogismo:

> Napoleão foi pequeno;
> Ora Napoleão foi capitão;
> Logo Napoleão foi pequeno capitão.

Regra IV. — *O termo medio deve ser universal, ao menos em uma das premissas.* — Na verdade, se o *medio* é particular em *ambas as premissas*, equivale a *dois* termos, pois exprime dois objectos ou individuos distinctos, e falta a comparação dos extremos com um e o mesmo *medio;* assim é falso o seguinte syllogismo:

> Alguns homens são ignorantes;
> Ora alguns homens são sabios;
> Logo alguns sabios são ignorantes (1).

Regra V. — *De duas premissas negativas nada se pode concluir.* — Sendo *negativas* as duas premissas, é signal de que o *medio* não é medida nem do sujeito, nem do predicado, e por isso não podemos concluir a *conveniencia* nem a *desconveniencia* do predicado com o sujeito. Assim d'estas proposições:

> Toda a planta não é immortal;
> Ora a alma humana não é planta;
> Logo . . . .

não podemos concluir que a nossa alma é, ou não, immortal (2).

---

(1) É porém, verdadeiro o syllogismo, quando o termo *medio* é *singular* e *incommunicavel*, porque este, tomando-se em toda a sua *extensão*, corresponde ao *universal* e significa sempre um e o mesmo objecto ou individuo, como neste exemplo:

> Luiz de Camões foi pobre;
> Ora Luiz de Camões foi o auctor dos Lusiadas;
> Logo o auctor dos Lusiadas foi pobre.

Dissemos — quando o termo *medio é singular e incommunicavel;* porque se o termo é *communicavel*, embora *singular*, torna-se, de algum modo, *particular*, e não pode ser *medio*. Assim não podemos dizer: O Pae é *Deus;* mas o Filho é *Deus;* logo o Filho é o Pae: porque o termo *Deus*, embora *singular, é communicavel* e não é proprio de uma só Pessoa divina.

(2) Não pode deduzir-se nenhuma conclusão, — nem *affirmativa*, porque a conclusão *affirmativa* suppõe a conveniencia de ambos os extremos com o medio, — nem *negativa*, porque esta exige que um dos extremos convenha

Regra VI. — *De duas premissas affirmativas não se pode tirar uma conclusão negativa.* — Se as premissas são *affirmativas*, o sujeito e o predicado convêm com o termo *medio*, e, por isso, entre si. É falso, pois, o seguinte syllogismo:

> Todo o homem honesto é digno de louvor;
> Ora Pedro é homem honesto;
> Logo Pedro não é digno de louvor.

Regra VII. — *A conclusão segue sempre a premissa mais fraca.* — A premissa *mais fraca* é a *negativa* relativamente á *affirmativa*, e a *particular* relativamente á *universal*. Por isso esta regra resolve-se nas duas seguintes:

1ª) *Se uma premissa é negativa, tambem deve ser negativa a conclusão.* Porque, sendo *negativa* uma das premissas, um dos *extremos* não convem com o *medio*, e por isso os dois extremos não podem convir entre si. É falso, pois, este syllogismo:

> Todo o corpo é extenso;
> Ora a alma humana não é corpo;
> Logo a alma humana é extensa.

2ª) *Se uma das premissas é particular, tambem deve ser particular a conclusão.* Porquanto, se a conclusão fosse *universal*, sendo uma das premissas *particular*, um termo teria maior extensão na *conclusão* do que nas *premissas*, o que é contrario á *Regra II.* Por isso é falso o seguinte syllogismo:

> Todas as acções bôas merecem louvor;
> Ora alguma occupação é bôa;
> Logo todas as occupações merecem louvor.

Regra VIII. — *De duas premissas particulares nada pode concluir-se.* — As premissas particulares — *a)* ou são *ambas affirmativas*, — *b)* ou *ambas negativas*, — *c)* ou *uma affirmativa e outra negativa.*

---

com o medio. — Mas, para que esta regra conserve toto o seu vigor, não basta que ambas as premissas, consideradas em si, sejam *negativas*, mas é necessario que sejam negativas *com relação ao termo medio*, emquanto ambas *neguem* a conveniencia dos dois extremos com o medio; aliás o syllogismo será legitimo. Assim é legitimo o seguinte: *quem não ama a Deus não será salvo; mas o impio não ama a Deus: logo o impio não será salvo:* porque a *menor*, embora, considerada em si, seja *negativa*. todavia, considerada *em relação ao termo medio*, é *affirmativa*, porque *affirma* a *conveniencia* do sujeito *impio* com o medio termo *não ama a Deus*, pois é equivalente a esta — o *impio é não amante de Deus*. que é certamente *affirmativa*.

a) Se as premissas particulares são *ambas affirmativas*, nada se conclue. Porque o termo *medio* deve ser *universal*, pelo menos numa das premissas, como manda a *Regra IV*; ora em duas premissas *particulares-affirmativas* não ha algum termo *universal*, pois os *sujeitos* e os *predicados* são todos *particulares*. Por isso é falso o seguinte syllogismo:

Alguns homens são sabios;
Alguns homens são ignorantes;
Logo alguns ignorantes são sabios.

b) Se as premissas *particulares* são ambas *negativas*, tambem não ha conclusão; porque o prohibe a *Regra V*.

c) Se de duas premissas *particulares* uma é *affirmativa* e outra é *negativa*, não pode tirar-se nenhuma conclusão — nem *affirmativa*, nem *negativa*. Não pode tirar-se uma conclusão *affirmativa*; porque o prohibe a *Regra VII*. Nem pode tirar-se uma conclusão *negativa*; porque, para tirarmos uma conclusão *negativa*, deveria haver nas premissas dois termos *universaes*, occupados pelo *predicado* da conclusão e pelo termo *medio* (*Regras II* e *IV*); ora nas premissas ha um só termo *universal*, que é o *predicado* da premissa *negativa*. Assim é falso este syllogismo:

Alguns homens são maus;
Alguns homens não são maus;
Logo alguns maus não são maus (1).

---

(1) Esta regra soffre excepção, quando o *syllogismo* contem termos *singulares*, ou termos *particulares* equivalentes aos *singulares*; pois esses termos, tendo uma e a mesma significação ou extensão, correspondem aos *universaes*. Assim é legitimo o seguinte syllogismo: *S. Pedro é Galileu; ora S. Pedro é o Principe dos Apostolos; logo o Principe dos Apostolos é Galileu*. Neste exemplo, os extremos são comparados com um e o mesmo termo medio, e assim salva-se o principio de *conveniencia*.

Alguns escriptores affirmam que todas as leis do *syllogismo* podem reduzir-se a uma só, que é a seguinte: *O syllogismo simples é legitimo, quando uma das premissas inclue a conclusão, e a outra exprime essa inclusão.* — Respondemos que essa lei, a qual exige o nexo entre as premissas e a conclusão, não só não exclue as *oito regras* do syllogismo, mas exige-as; porque são ellas que ensinam o que se ha de fazer ou evitar para que exista o nexo entre o antecedente e o consequente.

Outros dizem que, para a legitimidade do syllogismo, bastam os dois principios fundamentaes de *conveniencia* ou de *desconveniencia*. Mas elles não reflectem que as oito regras propostas servem para a recta applicação dos mesmos principios. — A *Logica* de *Porto Real* reduz a *seis* as *oito* regras, supprimindo a I e a III, porque evidentes. Mas, se este criterio fosse acceitavel, poderiam excluir-se tambem outras, que tambem são muito evidentes, como a II; e, dizemos mais, poderiam todas reduzir-se á I, que é fundamental; pois é nella que se baseam as outras *sete*. — A razão das *oito* regras não é a sua evidencia, maior ou menor, mas é o fim pratico, para o qual tendem e que é evitar o erro, e descobril-o facilmente, quando proposto por outros. Sob este aspecto, as oito regras são todas utilissimas, porque são varios meios para chegarmos a conclusões verdadeiras.

Artigo IV

Figuras e modos do syllogismo simples

87. **Forma do syllogismo.** — No *syllogismo*, alem da *materia*, que é constituida pelos *termos* e pelas *proposições*, temos a *forma*, que é a *conveniente disposição* dos mesmos *termos* e das *premissas* em ordem á *conclusão*. — E, como a disposição dos *termos* se diz *figura*, e a das *premissas* se chama *modo*, assim neste artigo tratamos das *figuras* e dos *modos* do *syllogismo*.

88. **Figura.** — *Figura* é a diversa disposição do *termo medio* relativamente aos *dois extremos*.

89. **Numero das figuras.** — As *figuras* são *quatro*. Na verdade, os diversos modos de dispor *o termo medio* com relação aos *dois extremos* são *quatro*; pois que o termo *medio* pode ser: — 1.º) *sujeito* na *premissa maior* e *predicado* na *menor*; — 2.º) *predicado* na *maior* e *sujeito* na *menor*, — 3.º) *predicado* na *maior* e na *menor*, — 4.º) *sujeito* na *maior* e na *menor*.

Damos os exemplos das quatro figuras:

Ex. da 1ª fig. — Todo o homem merece affeição;
Ora o teu inimigo é homem;
Logo o teu inimigo merece affeição.

Ex. da 2ª fig. — Todo o homem é animal;
Ora todo o animal é substancia;
Logo alguma substancia é homem.

Ex. da 3ª fig. — Toda a planta não é animal;
Ora todo o homem é animal;
Logo todo o homem não é planta.

Ex. dd 4ª fig. — Todo o homem é racional;
Ora algum homem é ignorante;
Logo algum ignorante é racional.

A *primeira figura* é a mais perfeita, porque de uma maneira evidente representa o organismo do syllogismo (1).

90. **Principios das figuras.** — Cada uma d'estas figuras tem seus *principios* proprios. — A *primeira* e a *segunda* figura fundam-se nos dois principios, em que se funda o syllogismo e que, como dissemos, são uma derivação dos principios de *conveniencia* e de *desconveniencia*. — A *terceira* figura deve exprimir o seguinte principio: *Duas coisas, uma das quaes não está contida no genero, em que está contida a outra, differem entre si.* — A *quarta* figura basea-se neste axioma: *Se alguns sujeitos, subordinados a um genero, pertencem tambem a outro genero, estes dois generos têm em commum alguns sujeitos* (1).

(1) Como a *segunda* figura é apenas um modo *indirecto* da *primeira;* as figuras podem reduzir-se a *tres*, conforme o termo *medio* — ou é *uma vez* sujeito e *uma vez* predicado, — ou é *duas vezes* predicado, — ou é *duas vezes* sujeito. — Todavia, a *primeira* figura pode desdobrar-se e constituir uma *duplice* figura, conforme o logar que o *medio* occupa nas premissas, e assim temos a *primeira* figura *directa* e *indirecta*; — *directa*, se o *medio* é *sujeito* da premissa *maior* e *predicado* da *menor*, — *indirecta*, se o *medio* é *predicado* da premissa *maior* e *sujeito* da *menor*. — A *primeira* figura é a mais perfeita; porque, nesta figura, o termo *medio* é verdadeiramente *medio*, emquanto, sendo *sujeito* e *predicado*, participa da natureza dos dois extremos, que são o sujeito e o predicado da conclusão. Mas a *primeira* figura *directa* é mais perfeita que a *primeira indirecta;* não só porque, na *directa*, os termos occupam na conclusão o logar de *sujeito* e de *predicado*, que occuparam nas premissas, mas tambem porque a *directa* exprime, natural e completamente, o organismo e a indole do syllogismo, ao passo que a *indirecta* segue um processo contorto e violento, nem mostra claramente o fundamento, em que o syllogismo se basea. — Menos perfeita é a figura, em que o *medio* é *predicado* em ambas as premissas, porque então o *medio* não é verdadeiramente *medio* entre o sujeito e o predicado da conclusão. — Todavia esta figura, em que o *medio* é *predicado* em ambas as premissas é mais perfeita que a ultima, em que o *medio* é *sujeito* em ambas as premissas; pois é mais nobre o predicado que o sujeito (S. Th., *Op.* 48, tr. 8, c 4).

As *tres ultimas* figuras podem facilmente reduzir-se á *primeira*. — O seguinte syllogismo da *primeira* figura *indirecta*; — *todo o homem é animal, ora todo o animal é substancia; logo alguma substancia é homem* — pode reduzir-se á *primeira* figura *directa*, dizendo: — *todo o animal é substancia; ora todo o homem é animal; logo todo o homem é substancia.* — Assim este syllogismo da *segunda* (ou *terceira*) figura: — *todo o bruto não é racional; ora todo o homem é racional: logo todo o homem não é bruto* — reduz-se á *primeira* (*directa*), dizendo: — *todo o racional não é bruto: ora todo o homem é racional; logo todo o homem não é bruto.* — Como tambem o seguinte syllogismo da *terceira* (ou *quarta*) figura: — *todo o homem é racional; ora algum homem é impio; logo algum impio é racional,* — reduz-se á *primeira* (*directa*), dizendo: — *todo o homem é racional: ora algum impio é homem; logo algum impio é racional.* — Repetimos — que, se a *primeira* figura se desdobra, temos *quatro* figuras, — e que, se não se desdobra, só temos *tres*.

91. **Leis das figuras.** — Cada figura tem as suas leis proprias, que são differentes applicações das *oito* regras do syllogismo *simples* e que, por isso, não se podem violar, sem que ao mesmo tempo sejam violadas essas regras. — As leis das *figuras* são *seis*: *uma* para a *primeira* figura, *tres* para a *segunda*, *uma* para a *terceira* e *uma* para a *quarta*. São significadas nos seguintes versos:

Para a 1ª fig. — I. Sit *minor affirmans, maior* vero *generalis.*
Para a 2ª fig. { II. *Maior* ubi *affirmat, generalis* tum *minor* esto.
III. Si *minor affirmat, conclusio* sit *specialis.*
IV. Si *negat haec, maior generalis* postulat esse. }
Para a 3ª fig. — V. *Una negans* esto, nec *maior* sit *specialis.*
Para a 4ª fig. — VI. Sit *minor affirmans, conclusio particularis* (2).

Lei I. — *A menor seja affirmativa; a maior, universal.*

a) *A menor seja affirmativa.* Por quanto, se a premissa *menor* é *negativa*, tambem *negativa* ha de ser a *conclusão* (Regra VII do *Syl.*). Se a *conclusão* é *negativa*, o seu *predicado* é *universal*. Se o *predicado* é *universal* na *conclusão*, deve ser *universal* tambem na premissa *maior* (Regra II *do Syl.*). Se o *predicado* da premissa *maior* é *universal*, a propria premissa é *negativa*. Se a premissa *maior* é tambem *negativa*, não pode haver conclusão (Regra V do *Syl.*). Logo a premissa *menor* deve ser *affirmativa*. Assim é falso o seguinte syllogismo:

Todo o homem é vivente;
Ora nenhuma planta é homem;
Logo nenhuma planta é vivente.

b) *A maior seja universal.* Na verdade, se a premissa *maior* fosse *particular*, o termo *medio* seria *particular* — tanto na *maior*, porque *sujeito* de uma proposição *particular*, — como na *menor*, porque *predicado* de uma proposição *affirmativa*: o que se oppõe á Regra IV do *Syllogismo*. Assim é falso o seguinte:

(1) Mas reconhece-se facilmente que os principios, ou axiomas, que regem a *terceira* e a *quarta* figura, são apenas diversos aspectos dos principios, em que se fundam a *primeira* e a *segunda* figura.

(2) Advertimos que, nestas leis, a *maior* e a *menor* são tomadas em sentido rigoroso, e assim a premissa *maior* é a que contém o extremo *maior*, isto é, o *predicado* (*da conclusão*), e a premissa *menor* é a que contem o extremo *menor*, isto é, o *sujeito* (da *conclusão*).

Algum corpo é vivente;
Ora a pedra é um corpo;
Logo a pedra é vivente.

Lei II. — *Se a maior é affirmativa, a menor deve ser universal.* Na verdade, se a *maior* é *affirmativa*, o termo *medio*, que é *predicado* é *particular*. Por isso, o *medio* deve ser *universal* na *menor* (Regra IV do *Syl.*), e a mesma *menor* deve ser *universal*, porque o *medio* occupa o logar de *sujeito*. Pecca contra esta regra o seguinte:

Todo o animal é vivente;
Ora algum vivente é planta;
Logo alguma planta é animal.

Lei III. — *Se a menor* é *affirmativa, a conclusão deve ser particular.* Com effeito, se a premissa *menor* é *affirmativa*, o extremo *menor*, que é *predicado* d'essa premissa é *particular*, e por isso, quando entra na conclusão como *sujeito*, deve ser tambem *particular*, e assim a conclusão é necessariamente *particular*. É, pois, legitimo o seguinte:

Nenhum homem é bruto;
Ora todo o bruto é sensitivo;
Logo algum sensitivo não é homem.

Lei IV. — *Se a conclusão é negativa, a maior deve ser universal.* Por quanto, se a conclusão é *negativa*, o seu *predicado* é *universal*. Se o predicado é *universal* na *conclusão*, deve ser tambem *universal* na premissa *maior*, da qual é *sujeito;* e por isso a premissa *maior* deve ser *universal*, porque *universal* é a proposição, cujo sujeito é *universal*. É, pois, legitimo o seguinte:

Toda a planta é vivente;
Ora nenhum vivente é pedra;
Logo nenhuma pedra é planta.

Lei V. — *Uma das premissas seja negativa, a maior seja universal.*

a) *Uma das premissas seja negativa.* Na verdade, se *ambas* as *premissas* são *affirmativas*, o termo *medio*, que é sempre *predicado*, é sempre *particular*, porque *particular* é o *predicado* do proposição *affirmativa*, e falta-se contra a IV Regra do *Syl.* Por isso é falso o seguinte:

O homem é animal;
Ora o cão é animal;
Logo o cão é homem.

b) *A maior seja universal.* Um termo, que é, ao mesmo tempo, *predicado* na *conclusão* e *sujeito* na *maior*, não pode ser menos extenso na *maior* do que na *conclusão* (Regra II do *Syl.*). Mas, na *conclusão*, esse termo é *universal*, porque *predicado* de uma proposição *negativa*. Logo deve ser tambem *universal* na *maior*. Ora o sujeito *universal* torna *universal* a proposição. Logo a *maior* deve ser *universal*. Por isso é falso o seguinte:

Algum vivente é homem;
Ora nenhuma planta é homem;
Logo nenhuma planta é vivente.

Lei VI. — *A menor seja affirmativa; a conclusão particular.*

a) *A menor seja affirmativa.* Se a *menor é negativa*, tambem a *conclusão* ha de ser *negativa*, e o *predicado* da mesma *conclusão* é *universal*. Sendo *universal* na *conclusão*, o *predicado* ha de ser *universal* tambem na premissa *maior*. Se o *predicado* é *universal* na *maior*, esta é *negativa*, porque só na proposição *negativa* o *predicado* é tomado *universalmente*. Mas de duas premissas *negativas* não pode deduzir-se a conclusão. Logo a premissa *menor* deve ser *affirmativa*. É falso, pois, o seguinte:

Todo o animal é substancia;
Ora nenhum animal é planta;
Logo nenhuma planta é substancia.

b) *A conclusão seja particular.* Se a *conclusão* fosse *universal*, o seu *sujeito* havia de ser *universal*. Mas como o *sujeito* da conclusão é tambem o *predicado* da *menor*, o *predicado* da *menor* devia ser *universal*. Ora o *predicado* da *menor* não pode ser *universal*, porque é predicado de uma proposição *affirmativa*, mas deve ser *particular*. Portanto a *conclusão* deve ser *particular*. É, falso, pois, o seguinte:

Nenhum bruto é planta;
Ora todo o bruto é vivente;
Logo todo o vivente não é planta.

92. **Modo.** — *Modo* é a diversa disposição das *premissas* consideradas na sua *quantidade* e *qualidade*.

93. **Numero dos modos.** — Sendo o *modo* a diversa disposição das *premissas* consideradas na sua *quantidade* e *qualidade*, é claro que serão tantos os *modos*, quantas forem as possiveis disposições *das premissas*, assim consideradas. Ora *as premissas*, consideradas na sua *quantidade* e *qualidade*, podem ter, *em cada*

figura, 16 diversas disposições; e, como as figuras são *quatro*, segue-se que todos os *modos* do syllogismo se reduzem a 64.

94. **Numero dos modos legitimos.** — Nem todos os 64 modos são legitimos. Por quanto, se excluirmos os que são abertamente contrarios ás Regras VI e VII do *Syllogismo*, ficam apenas 36, 9 em cada figura. E se estes 36 modos se considerarem em ordem á conclusão, que deve ser deduzida em conformidade não só das *regras* communs do *Syllogismo*, mas tambem das *leis* proprias de cada *figura*, veremos que os modos *legitimos* se reduzem a 19 (1).

---

(1) Apresentamos o schema **(a)** das diversas disposições das *premissas*, consideradas na sua *quantidade* e *qualidade*, recordando que a lettra **A** exprime a premissa *universal-affirmativa*, **E** a *universal-negativa*, **I** a *particular-affirmativa*, **O** a *particular-negativa*.

(a)				
	AA	EA	IA	OA
	AE	EE	IE	OE
	AI	EI	II	OI
	AO	EO	IO	OO

Cada *figura*, pois, tem **16** *modos*. E, como as figuras são *quatro*, todos os *modos* são **64**. — Mas nem todos estes modos são legitimos; pois alguns — EE, EO, II, IO, OE, OI, OO — peccam contra a regra V.ª ou a VIII.ª — E assim ficam **9 modos** uteis em cada figura, que são os seguintes

(b)				
	AA	EA	IA	OA
	AE	—	IE	—
	AI	EI	—	—
	AO	—	—	—

Mas estes **9** *modos* ficam ainda mais reduzidos, se se avaliarem não só pelas régras communs a todos os syllogismos, mas tambem pelas *leis proprias* de cada *figura*. Assim :

Na 1.ª Figura, *os modos* — AE, AO, IA, IE, OA — não concluem legitimamente, porque peccam contra a lei d'essa figura, que é: *A menor seja affirmativa; a maior, universal*. Por isso temos *quatro* modos uteis, que são:

(c)	AA	cuja conclusão é	A
	AI	»	I
	EA	»	E
	EI	»	O

Na 2.ª Figura, os *modos* — AI, AO, IE, OA — são illegitimos; porque os dois primeiros peccam contra a lei: *Se a maior é affirmativa, a menor deve ser universal*, e os outros dois peccam contra a lei: *Se a conclusão é negativa, a maior deve ser universal*. Assim ficam *cinco* modos legitimos, que são:

(d)	AA	cuja conclusão é	I
	AE	»	E
	EA	»	O
	EI	»	O
	IA	»	I

Na 3.ª Figura, os *modos* — AA, AI, IA, IE, OA — são illegitimos, porque

Artigo V

Syllogismo composto e sua divisão

95. **Syllogismo composto.** — Syllogismo *composto* é, como dissemos, o que contém nas premissas alguma proposição *composta*, ou é formado de syllogismos *simples*.

---

peccam contra a lei propria d'esta figura: *Uma premissa seja negativa; a maior, universal*. — Assim, ficam *quatro* modos legitimos que são:

(e)	AE	cuja conclusão é	E
	AO	»	O
	EA	»	E
	EI	»	O

Na 4.ª Figura, os *modos* — AE, AO, IE — são illegitimos, porque peccam contra a regra d'esta figura, que diz: *A menor deve ser affirmativa*. Assim, os *modos* legitimos são *seis*, a saber:

(f)	AA	cuja conclusão é	I
	AI	»	I
	EA	»	O
	EI	»	O
	IA	»	I
	OA	»	O

Sendo, pois, *quatro* os *modos* legitimos na *primeira* figura, *cinco* na *segunda*, *quatro* na *terceira*, *seis* na *quarta*, é claro que os *modos* uteis são, ao todo, dezenove — Os *modos* mais perfeitos são os da *primeira* figura, pois manifestam evidentemente a necessidade da conclusão.

Estes 19 modos legitimos são indicados pelos seguintes versos, que, embora barbaros na apparencia, são, comtudo, construidos com grandissima arte, porque as *tres primeiras vogaes* de cada palavra significam a *qualidade* e a *quantidade* das *premissas* e da *conclusão*, e as *consoantes* servem para o fim, que mais adeante veremos. Lembramos que — **a** significa a proposição *universal-affirmativa*, — **e** denota a *universal-negativa*, — **i** significa a proposição *particular-affirmativa*, — **o** denota a *particular-negativa*.

(1.ª fig.) *Barbara, Celarent, Darii, Ferio*. — (2.ª fig.) *Baralip* (ton).
Camentes, Dimatis, Fresapno, Fresisom (orum).
(3.ª fig.) *Cesare, Camestres, Festino, Baroco*. — (4.ª fig.) *Darapti*,
Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Os modos *uteis* ou *legitimos* dividem-se em *perfeitos*, e *imperfeitos*. São *perfeitos*, quando a conclusão *clara* e *directamente* deriva das premissas. São *imperfeitos*, quando a conclusão só *indirecta* e *escuramente* deriva das premissas. *Perfeitos* são os *quatro* modos da 1.ª figura, que de uma maneira immediata mostram a propria força da conclusão. *Imperfeitos* são todos os outros *quinze*, nos quaes a necessidade da conclusão não se infere unicamente da posição das premissas, mas deve ser demonstrada por outro meio. Domonstra-se pela *reducção* e pela *deducção ao impossivel*.

Reducção é a revocação de um modo *imperfeito* a um modo *perfeito*, pela *conversão* das proposições, e ás vezes pela *transposição* das premissas. — Para que a reducção se faça legitimamente, é preciso considerar tres

96. **Divisão do syllogismo composto.** — Se as premissas contêm alguma proposição *composta*, o syllogismo *composto* pode ser *copulativo, causal, condicional, disjunctivo* e *adversativo*. —

---

coisas: — 1.ª) qual é o modo *perfeito*, ao qual deve reduzir-se um modo imperfeito; — 2.ª) quaes as proposições, que se hão de sujeitar á conversão, e por que forma; — 3.ª) quando deve ter logar a transposição das premissas. Ora estas tres coisas são indicadas pelas *consoantes* das palavras, que exprimem os *modos*. — As lettras *B, C, D, F*, por que começam as palavras, significam que um determinado modo *imperfeito* se deve reduzir áquelle dos *quatro* modos *perfeitos*, que começa pela mesma lettra. Assim *Baralip* reduz-se á *Barbara*, *Cesare* á *Celarent*, *Dalapti* á *Darii*, *Festino* á *Ferio*. — As lettras *S.* e *P.*, que se acham no meio das palavras, indicam as proposições, que devem *converter-se*, e a forma da *conversão*. Assim, a lettra *S* diz que a proposição, significada pela *vogal antecedente*, deve estar sujeita á conversão *simples*, isto é, mudando o predicado em sujeito, mas conservando a *quantidade*. A lettra *P* significa que a proposição, indicada pela vogal antecente, deve estar sujeita á conversão *per accidens*, ou *accidental*, mudando o predicado em sujeito, e alterando a *quantidade*. A lettra *M*, seja qual for o seu logar, indica a transposição das premissas, de modo que a *menor* se torne *maior*, e vice-versa. O que levamos dito vê-se no seguinte syllogismo em *Camestres*: — *todo o homem é racional; ora nenhum cão é racional; logo nenhum cão é homem*. A lettra *C*, que é inicial em *Camestres*, indica que este modo imperfeito se deve reduzir ao modo perfeito, que começa pela mesma lettra *C* e que é *Celarent*. A lettra *M*, que na palavra *Camestres* segue a primeira vogal, indica que as premissas se devem mudar. A lettra *S*, que vem depois da segunda e terceira vogal, significa que a premissa *menor* e a *conclusão* se devem sujeitar á conversão *simples*. Se tudo isto se fizer, aquelle syllogismo imperfeito em *Camestres* reduz-se ao seguinte perfeito em *Celarent*: — *nenhum racional é cão; ora todo o homem é racional; logo nenhum homem é cão*. — Feita a reducção, vê-se claramente a necessidade da conclusão. — Esta reducção é possivel em *todos* os modos imperfeitos, á excepção de dois — de *Baroco* e *Bocardo*.

A *deducção ao impossivel* consiste em obrigar o adversario, que nega a consequencia, depois de ter acceitado as premissas, a admittir o impossivel e o absurdo — a verdade de duas contradictorias. Faz-se a deducção do modo seguinte. Toma-se a contradictoria da conclusão negada, compara-se com uma das premissas, e forma-se um syllogismo perfeito, cuja conclusão é contradictoria da outra premissa admittida. Assim o adversario deve admittir a verdade de duas contradictorias. Seja o seguinte syllogismo em *Bocardo* — *algum animal não é racional; ora todo o animal é sensitivo; logo algum sensitivo não é racional*. Se alguem concede as premissas mas nega a conclusão, admitte que é verdadeira a seguinte proposição, contradictoria da conclusão negada, — *todo o sensitivo é racional*. Forma-se, então, o seguinte syllogismo: *todo o sensitivo é racional; ora todo o animal é sensitivo; logo todo o animal é racional*. Portanto, quem concede as premissas do primeiro syllogismo mas nega a conclusão, deve admittir a verdade d'estas duas contradictorias — *algum animal não é racional; todo o animal é racional*. — Esta prova de legitimidade vale para todos os modos imperfeitos, sem

Se é formado de syllogismos *simples*, o syllogismo *composto* é ou *dilemma*, ou *sorites*, ou *polysyllogismo*.

97. **Syllogismo copulativo.** — Syllogismo *copulativo* é o que encerra uma ou ambas as premissas *copulativas*. — Ex.

Todos os animaes são sensitivos;
Ora o cão e a lebre e o coelho são animaes;
Logo o cão e a lebre e o coelho são sensitivos.

O syllogismo *copulativo* resolve-se em syllogismos *simples*, e depois estes avaliam-se pelo criterio commum (1).

---

excepção. — Agora vê-se melhor a arte, com que foram compostas essas palavras, que exprimem os modos do syllogismo. E todavia, «não ha hoje um estudante que não saiba rir-se de um *Barbara* ou de um *Baroco*; mas não ha ninguem que não incline a cabeça deante de um *X* ou de um *Y*» *(Gratry)*.

Como a proposição *simples*, o syllogismo *simples* divide-se em *absoluto* e *modal*. É *absoluto*, quando as duas premissas são proposições *absolutas*; é *modal*, quando pelo menos uma das premissas é proposição *modal*. — Digamos alguma coisa ácerca do syllogismo *modal*; porque ao *absoluto* deve applicar-se tudo o que convem ao *simples*. — O syllogismo *modal* é triplice — *modal necessario, modal-impossivel*, e *modal possivel*, ou *contingente*. — É *modal-necessario*, quando uma ou ambas as premissas são proposições *modaes-necessarias*, como: — é necessario que a creatura seja limitada; ora é necessario que todo o homem seja creatura; logo é necessario que todo o homem seja limitado. — É *modal-impossivel*, quando uma só premissa é *modal-impossivel*, como: — é impossivel que as almas humanas sejam materiaes; ora a alma de Pedro é humana; logo é impossivel que a alma de Pedro seja material. Dizemos — *uma só*, porque, se *ambas* as premissas forem proposições *modaes-impossiveis*, o syllogismo não poderia ter conclusão, sendo *negativa* a proposição *modal-impossivel (Regra VI do Syll.)*. — É *modal-possivel*, ou *contingente*, quando uma ou ambas as premissas são proposições *modaes-contingentes*, ou *possiveis*, como: — é possivel que todo o homem seja branco; ora é possivel que todo o homem seja musico; logo é possivel que o musico seja branco. — Como um juizo exacto acerca do syllogismo *modal* é muitas vezes difficil, sobretudo porque a indole da conclusão depende geralmente da indole da materia exposta, por isso, para o processo se tornar mais simples e seguro, convem reduzir o syllogismo *modal* ao *absoluto*. Assim este syllogismo *modal-necessario*: — é necessario que toda a substancia extensa seja corpo; ora é necessario que toda a pedra seja substancia extensa; logo é necessario que toda a pedra seja corpo, — reduz-se ao seguinte *absoluto* em *Barbara*; — toda a substancia extensa é necessariamente corpo; ora toda a pedra é necessariamente substancia extensa; logo toda a pedra é necessariamente corpo.

(1) Nem sempre o syllogismo *copulativo* pode resolver-se nos syllogismos *simples*, como no seguinte exemplo: — quem cumpre e ensina a lei divina é grande no reino dos ceus; ora Pedro ensina a lei divina; logo é grande no reino dos ceus. A razão é porque o predicado *grande no reino dos ceus* compete a quem *cumpre e ensina* a lei, e não a quem se limita a *ensinal-a*.

98. **Syllogismo causal.** — Syllogismo *causal*, chamado tambem *epicherema*, é o que tem alguma proposição *causal*. — Ex.

Todo o espirito é immortal;
Ora a alma humana é espirito, porque é independente da materia;
Logo a alma humana é immortal.

Na apreciação d'este syllogismo, a razão adduzida avalia-se separadamente das proposições (¹).

99. **Syllogismo condicional.** — Syllogismo *condicional* é aquelle em que a premissa *maior* é uma proposição *condicional*. — Conclue de dois modos: — 1.º) *affirmando a condição* na *menor* e o *condicionado* na *conclusão*; ex. «*Se é homem, é animal; ora é homem; logo é animal*»; — 2.º) *negando o condicionado* na *menor*, e a *condição* na *conclusão*; ex. «*Se é homem, é animal; ora não é animal; logo não é homem*» (²).

(1) A parte *causal* não se refere propriamente á *forma* do syllogismo, mas apenas á proposição. E pode haver syllogismos legitimos na forma e verdadeiros na materia, que tenham uma razão *falsa*, como no seguinte exemplo: — *todo o espirito é immortal; ora a alma humana é espirito, porque é simples; logo a alma humana é immortal*. A razão, por que a nossa alma é espirito, não é a sua *simplicidade* (tambem a alma dos brutos é *simples*), mas é a sua independencia da materia.

(2) Dizemos que o syllogismo *condicional* conclue de dois modos. Na verdade, *affirmando a condição* na *menor*, podemos *affirmar o condicionado* na *conclusão*; porque, estando o *condicionado* contido na *condição*, é claro que, admittida esta, deve admittir-se aquelle. Como tambem, *negando o condicionado* na *menor*, devemos *negar a condição* na *conclusão*; pois, estando o *condicionado* contido na *condição*, é evidente que, não se verificando aquelle, deve concluir-se que se não verificou esta.

Mas o syllogismo seria illegitimo — 1.º) se, *affirmando o condicionado*, *affirmasse* tambem a *condição*, pois o *condicionado* não contem a *condição*; assim seria falso o seguinte syllogismo: — *se é homem, é animal; mas é animal; logo é homem*; visto que o *animal* não contem o *homem*, e por isso um ente pode ser *animal*, sem ser *homem*: — 2.º) se, *negando a condição* na *menor*, *negasse* o *condicionado* na *conclusão*; pois o *condicionado* pode ser verdadeiro, independentemente da *condição*; por isso é falso o seguinte syllogismo: *se é homem, é animal; mas não é homem; logo não é animal*.

Todavia, se prescindirmos da *forma logica* do syllogismo *condicional*, e só considerarmos a *materia*, podemos ás vezes deduzir da *affirmação* do *condicionado* a *affirmação* da *condição*, e da *negação* da *condição* a *negação* da *condicionado*. Isto acontece — ou quando a *condição* se identifica com o *condicionado*, como neste exemplo: *se é homem, é animal racional; mas é animal racional; logo é homem*: — ou quando a *condição* é a razão unica e exclusiva do *condicionado*, como neste exemplo: *se é homem, tem a faculdade de rir; ora não é homem; logo não tem a faculdade de rir*.

O syllogismo *condicional* reduz-se facilmente ao *simples*, prepondo á proposição *menor* e á *conclusão* do syllogismo *condicional* uma proposição *maior*, que tenha por *sujeito* o *predicado* da *condição*, tomado universalmente, e por *predicado* o *predicado* do *condicionado*. Assim este syllogismo *condicional*: — se Pedro é homem, Pedro é racional; ora Pedro é homem; logo Pedro é racional, — reduz-se ao seguinte *simples*: — todo o homem é racional; ora Pedro é homem; logo Pedro é racional.

100. **Syllogismo disjunctivo.** — Syllogismo *disjunctivo* é aquelle, em que a *premissa maior* é uma proposição *disjunctiva*. — Conclue de dois modos: — 1.º) *affirmando* uma *parte* da disjuncção na *menor* e *negando* todas os *outras* na conclusão, ex.: «*Este corpo vivo é ou homem, ou bruto, ou planta; ora è homem; logo não é bruto nem planta*: — 2.º) *negando* na *menor* *todas* as *partes*, *menos uma*, que se *affirma* na *conclusão*, ex.: «*Este corpo vivo é ou homem, ou bruto, ou planta; ora não é bruto nem planta; logo é homem* (¹).

101. **Syllogismo adversativo.** — Syllogismo *adversativo* é o que contém alguma proposição *adversativa*. — Ex.

Todo o bruto é sensitivo, mas não é racional;
Ora o cordeiro é bruto:
Logo o cordeiro é sensitivo, mas não é racional.

Tambem este syllogismo se avalia pelas regras communs (²).

102. **Dilemma.** — *Dilemma* é um syllogismo, cuja premissa *maior* é uma proposição *disjunctiva*, composta de *duas* partes, ordenadas de forma que, admittida qualquer d'ellas, se conclue sempre contra o adversario. — É celebre o dilemma de *Tertul-*

(1) Para que a conclusão seja legitima, a premissa deve conter uma *verdadeira disjuncção*, isto é, as partes da premissa devem excluir-se mutuamente, de modo que, se uma é verdadeira, a outra deve ser falsa, e vice-versa. Assim não seria legitimo este syllogismo: *Lucas ou é escriptor, ou é pintor; mas é escriptor; logo não é pintor*; porque a qualidade de escriptor e a de pintor não se excluem mutuamente.

(2) Ao syllogismo *composto* pertencem o syllogismo *relativo* e o *exponivel*. — É *relativo*, quando a premissa *maior* é uma proposição *relativa*; como: — a nossa alma vale tanto, quanto vale Deus; ora Deus vale infinitamente; logo a nossa alma vale infinitamente. Os termos d'este syllogismo são sempre *tres*, como se vê na seguinte resolução: — o valor da alma humana é o mesmo valor de Deus; ora o valor de Deus é infinito; logo o valor da alma humana é infinito. — É *exponivel*, quando uma ou ambas as premissas são proposições *exponiveis*, como: — o bruto só possue a vida sensitiva; ora o homem possue tambem a vida intellectual; logo o homem não é bruto. Para se conhecer a legitimidade da conclusão, resolve-se a proposição *exponivel*, e forma-se o seguinte syllogismo: — o bruto possue a vida sensitiva, mas não a intellectual; ora o homem possue tambem a vida intellectual; logo o homem não é bruto.

liano, demonstrando a injustiça da lei, promulgada por *Trajano*, o qual ordenara que os christãos não fossem inquiridos, mas que fossem condemnados, se alguem os denunciasse:

Os christãos ou são reus, ou innocentes;
Se são reus, porque prohibes que sejam inquiridos?
Se são innocentes, porque os condemnas, quando denunciados?

O *dilemma* deve satisfazer ás tres condições seguintes: — 1.ª) a *disjuncção deve ser completa*; — 2.ª) o *nexo entre a conclusão e as partes da disjuncção deve ser necessario*; — 3.ª) *deve ser impossivel a retorção*, de modo que não possa tirar-se uma segunda conclusão, inteiramente opposta á primeira (¹).

103. **Sorites.** — *Sorites* é um syllogismo formado de varias

---

(1) Se os membros da proposição *disjunctiva* são *tres*, ou *quatro*, etc., este syllogismo chama-se *trilemma*, *quadrilemma*, etc. — Como se vê, o *dilemma* — 1.º) encerra, *explicita* ou *implicitamente*, *quatro* proposições: a *primeira* é *disjunctiva*; a *segunda* é uma *condicional-causal*, porque é constituida pela *primeira* parte da *disjuncção*, e d'ella conclue contra o adversario, dando a razão da conclusão; a *terceira* tambem é *condicional-causal*, e com a segunda *parte* da *disjuncção* impugna o adversario; a *quarta* affirma *categoricamente* do *todo* o que, de um modo *hypothetico*, foi affirmado das *partes*; assim a conclusão do citado dilemma de Tertulliano é a seguinte: — logo a lei *por ti* promulgada é sempre e em todo o caso injusta; — 2.º) contém em si dois *entymemas*, como demonstra o exemplo dado; — 3.º) differe do syllogismo *disjunctivo*, porque este, admittida uma parte, exclue a outra, e vice-versa; ao passo que o *dilemma* deduz de cada uma das partes a mesma verdade contra o adversario.

Mas, para que o *dilemma* conclua efficazmente, devem observar-se as tres condições enumeradas no texto: — 1.ª) *A disjuncção deve ser completa;* aliás o adversario encontrará uma porta de evasão. Assim é illegitimo o *dilemma* de Cicero (*De Sen.*, XIX), quando, querendo demonstrar que não devemos ter medo da morte, disse que a nossa alma — ou será eternamente feliz, — ou será mortal, e não se lembrou de que a nossa alma pode ser tambem eternamente infeliz. — 2.ª) *O nexo entre a conclusão e as partes da disjuncção deve ser necessario;* aliás o adversario tirar-se-ha de todo o embaraço, negando a *necessidade* da conclusão. Assim vicioso é o argumento de um philosopho, quando, querendo convencer um dos seus discipulos de que *não devia acceitar* um emprego publico, disse-lhe: «Ou tu cumprirás com os teus deveres, ou não: no primeiro caso desagradarás aos homens; no segundo, a *Deus*». Como viciosa é a resposta do discipulo: «no primeiro caso, agradarei a Deus; no segundo, aos homens». Porquanto *falta* o *nexo necessario* entre a boa administração e o desagrado dos homens, como não tem egual importancia o desagrado de Deus e o desagrado dos homens. — 3.ª) *Deve ser impossivel a retorção;* pois é pouco honroso ser ferido pelas proprias armas. Falta tambem a esta condição o *dilemma* do tal philosopho, que queria levar o discipulo a não acceitar cargos publicos.

proposições, dispostas de modo, que o *predicado* da *primeira* é o *sujeito* da *segunda*, o *predicado* da *segunda* é o *sujeito* da *terceira*, e assim por deante até se chegar á *conclusão*, formada do *sujeito da primeira* e do *predicado* da *ultima*. — Ex.:

A alma humana é um ser capaz de formar ideas abstractas:
O ser capaz de formar ideas abstractas é espiritual:
O ser espiritual é incorruptivel:
O ser incorruptivel é naturalmente immortal;
Logo a alma humana é naturalmente immortal.

O *sorites* resolve-se em tantos syllogismos *simples* da *primeira* figura, quantas são as proposições, menos duas, ou quantos são os *termos medios*. Assim o *sorites* proposto resolve-se nos tres seguintes syllogismos:

O ser capaz de formar ideas abstractas é espiritual;
Ora a alma humana é um ser capaz de formar ideas abstractas:
Logo a alma humana é espiritual.
O ser espiritual é incorruptivel:
Ora a alma humana é um ser espiritual:
Logo a alma humana é incorruptivel.
O ser incorruptivel é naturalmente immortal;
Ora a alma humana é um ser incorruptivel:
Logo a alma humana é naturalmente immortal (1).

Para a verdade do *sorites* é necessario — 1.º) que não haja termos *equivocos*, — 2.º) que *todas* as proposições sejam *absolutamente* verdadeiras, e que uma derive *necessariamente* da outra, — 3.º) que *todas* as proposições sejam *universaes* (só a *primeira* pode ser *particular*) e *affirmativas* (só a *penultima* pode ser *negativa*) (²).

---

(1) Portanto — 1.º) no *sorites* o *primeiro* logar é occupado pela premissa *menor* do primeiro syllogismo, o *segundo* pela premissa *maior* do mesmo syllogismo, o *terceiro*, o *quarto*, etc., pela premissa *maior* dos syllogismos seguintes: — 2.º) no *sorites* encontram-se as premissas *maiores* de todos os syllogismos, em que se resolve: as premissas *menores* omittem-se, á excepção da *menor* do primeiro syllogismo, como tambem se omittem as *conclusões*, á excepção da conclusão do *ultimo* syllogismo; — 3.º) os *sujeitos* de *todas* as premissas, á excepção do sujeito da *primeira*, fazem o officio de *termo medio* nos syllogismos, que o *sorites* contém.

(2) O *sorites* funda-se no seguinte principio: *quando um attributo se une com um sujeito, tudo o que convem ao attributo, convem tambem ao sujeito*. Assim, no exemplo citado, affirmando-se que a alma humana é um ser capaz de formar ideas abstractas, tudo o que convem a esse ser, convem tambem á nossa alma. Ora a um ser capaz de formar ideas abstractas con-

104. Polysyllogismo. — *Polysyllogismo* é uma argumentação formada de varios syllogismos, dispostos de modo, que a *conclusão* do *primeiro* é *premissa* do *segundo*, e assim por deante. Ex.

Tudo o que é independente da materia é espiritual;
Ora o alma humana é independente da materia;
Logo a alma humana é espiritual;
Ora a que é espiritual é immortal;
Logo a alma humana é immortal.

---

vem a espiritualidade, a incorruptibilidade, e a immortalidade. Logo essas prerogativas devem tambem convir e convêm á alma humana. — Note-se que os syllogismos *simples*, em que se resolveu o citado *sorites*, são *tres*, quantas são as proposições, menos duas, ou quantos são os *termos medios* (que, no exemplo citado, são — *ser capaz de formar ideas abstractas, — ser espiritual, — ser incorruptivel).*

Mas para que o *sorites* seja uma forma legitima de argumentação, deve satisfazer ás condições apontadas no texto. — Antes de tudo, é necessario que se não introduza nenhum termo *equivoco,* porque, sendo este termo equivalente a *dois termos,* já não pode subsistir a estructura do syllogismo. — Alem d'isso, todas as proposições devem ser *absolutamente* verdadeiras e ligadas entre si; aliás sahirão as conclusões mais desarrazoadas, que se podem imaginar, como neste exemplo: «quem bebe muito, dorme bem; quem dorme bem, não pecca; quem não pecca, é santo; logo quem bebe muito é santo». — Mais: todas as proposições sejam *universaes*, exceptuada a *primeira*, que pode ser *particular*. A razão é porque *todas* as premissas do *sorites*, á excepção da *primeira,* representam as premissas *maiores* dos syllogismos da *primeira* figura, nos quaes o proprio *sorites* se resolve; ora na *primeira* figura *a maior* deve ser *universal*. Mas se a *primeira* premissa é *particular,* não ha infracção de nenhuma regra, porque essa premissa, na resolução, occupa o logar da *menor* e só exige que tambem *particular* seja a *conclusão*. — Finalmente, todas as proposições sejam *affirmativas*. Na verdade, se *todas* fossem *negativas*, resolver-se-hia o *sorites* em syllogismos, compostos exclusivamente de proposições *negativas,* e não haveria conclusão alguma. Se fosse *negativa* á *primeira*, como esta, na resolução, constitue a *menor* do *primeiro* syllogismo, teriamos um syllogismo da *primeira* figura com a *menor negativa;* o que é contrario á lei d'essa figura. Se fosse *negativa* qualquer outra premissa, teriamos, na resolução, uma conclusão tambem *negativa;* e, como esta seria a *menor* de um outro syllogismo, haveria tambem a infracção da mesma lei da *primeira* figura. Mas, se a *penultima* proposição for *negativa,* não deriva d'ahi inconveniente algum, comtanto que seja *negativa* tambem a *conclusão*. — É muito perigosa esta especie de argumentação, (que, para *Tracy,* todavia, é a mais simples e genuina); porque a rapida successão das proposições não deixa á intelligencia o tempo necessario para reflectir, e para ver onde pode esconder-se o sophisma. Por isso, se o adversario recorre ao *sorites,* é necessario resolvel-o em syllogismos simples, conforme o conselho do *Cicero: « Vitiosi sunt sorites: frangite igitur eos, si potestis, ne molesti sint»* (*Acad.*, l. II).

ARTIGO VI

Inducção e suas especies

105. Inducção. — *Inducção* é uma argumentação, em que se attribue a um *sujeito universal* ou *geral* um predicado, que, pela *experiencia,* conhecemos convir aos seres *particulares*, contidos na extensão d'aquelle *sujeito*. Ex.

O cão, o cordeiro, o leão... são sensitivos;
Ora o cão, o cordeiro, o leão... são brutos;
Logo todos os brutos são sensitivos.

106. Divisão da inducção. — A *inducção* divide-se em *completa* e *incompleta*. — É *completa*, quando attribuimos ao *todo* um predicado, que conhecemos convir a *cada uma* das suas partes. Esta especie de *inducção* não tem valor algum scientifico e por isso não nos occupamos d'ella. — É *incompleta*, quando attribuimos ao *todo* um predicado, que conhecemos convir a *algumas* das suas partes. Esta segunda especie, que é propriamente *inducção*, é um meio demonstrativo de novas verdades (1).

107. Legitimidade da inducção incompleta. — A passagem,

---

(1) Alguns escriptores affirmam que a inducção *incompleta* era desconhecida pelos antigos, e que foi inventada por *Bacon* no sec. XVII. — Esta asserção é falsa. É certo que *Bacon* ensinou a maneira de fazer *uso* util e legitimo da *inducção,* por meio de algumas regras, que elle colligiu e que nós indicaremos mais tarde. Mas os philosophos antigos, principalmente *Aristoteles* e os *Escholasticos* da edade media, sobretudo *Santo Thomaz de Aquino,* já conheciam a inducção *incompleta;* pois que fallam, com muita precisão e profundidade, da sua natureza e vantagens, e da *experimentação*, em que se basea a propria inducção. Se não empregaram mais frequentemente a inducção, a razão foi a falta dos instrumentos de observação, muito necessarios para evitar o erro neste genero de argumentação, ou porque, sendo quasi todos ecclesiasticos os estudiosos d'esses tempos, preferiam a investigação do sobresensivel á do sensivel.

Alguns escriptores dizem *perfeita* ou *imperfeita* a inducção, que nós chamamos *completa* ou *incompleta*. — Mas essa divisão em *perfeita* e *imperfeita* convem á inducção *incompleta,* conforme o numero dos particulares enumerados é *sufficiente,* ou não, para a conclusão. A inducção *incompleta* é *perfeita*, quando leva á *certeza* de que ao *todo* convem um certo predicado, embora esse predicado tenha sido observado *num só particular*, e leva á *certeza,* quando se conhece que o tal predicado deriva da propria natureza ou essencia do mesmo particular. — O valor *logico* e *demonstrativo* da inducção *incompleta* não depende, como veremos, do *numero* ou da *quantidade* dos phenomenos, mas da sua *qualidade*, emquanto revelam a essencia, da qual derivam. (Cf. S. Thom., *in lib. II Post.*, lect. XX).

que, na *inducção incompleta*, se faz do *particular* para o *geral*, não é arbitraria. Por quanto, averiguando-se, mediante repetidas experiencias, que uma *propriedade* ou *operação* deriva da *essencia* de muitos individuos, rectamente concluimos que a mesma *propriedade* ou *operação* deve encontrar-se em *todos* os outros individuos, dotados da mesma essencia. Assim, tendo reconhecido que a *extensão*, que se observa em *muitos* corpos, é uma propriedade que deriva da *essencia* d'elles, com rectidão concluimos que todos os corpos são *extensos* [1].

108. **Processo da inducção incompleta.** — São duas, pois, as principaes operações, que constituem a inducção *incompleta*:

a) Deve averiguar-se, pela *experiencia*, se o nexo entre um facto *particular* e a sua causa é *essencial* ou *accidental* [2].

---

(1) A *inducção* é um verdadeiro raciocinio, como o é o *syllogismo*; porque ambos esses processos — passam do *conhecido* para o *desconhecido*, — — baseam-se no mesmo principio de *identidade*, — contêm explicita ou implicitamente tres proposições, — e têm o mesmo fim, que é a *certeza*.

Segundo *Bacon*, *Wolff*, *Tiberghien*, *J. Stuart Mill* e os *positavistas*, as proposições geraes, que são o resultado da *inducção*, não são *certas*, mas sómente *provaveis*. — Respondemos que, para chegarem a esta conclusão, era necessario que estes escriptores demonstrassem que os seguintes juizos inductivos: — «*todo o corpo é extenso*» — «*o homem, cortada a cabeça, não vive*» — «*ao dia succede sempre a noite*» — não são *certos*, mas sómente *provaveis*. Parecem-nos pouco coherentes os *positivistas*, que, depois de ter elogiado tanto a *inducção*, como o *unico* meio para alcançar a certeza, acabam por dizer que os juizos *inductivos* são sómente *provaveis*. Para elles, pois, a *inducção* é, e não é, um meio para a acquisição da *certeza*!

(2) O *meio*, de que a *inducção* se serve para conhecer se um *facto*, *phenomeno*, ou *propriedade*, não depende de circumstancias *accidentaes*, mas deriva da propria *essencia* de um certo e determinado ente, é a *experiencia*. — Digamos alguma coisa ácerca da *experiencia* e suas *especies*.

A) Experiencia. — A *experiencia* é um conhecimento adquirido por meio dos *sentidos*, *internos* ou *externos*, ou por meio da *consciencia*.

Divide-se em *observação* e *experimentação*.

a) Observação. — *Observação* é a percepção de um phenomeno, que se offerece aos nossos sentidos *espontaneamente* e sem a nossa cooperação.

a) **Requisitos da observação.** — Para a legitimidade da *observação* é necessario — 1.º) que a percepção seja intensa, perseverante e livre de todo o preconceito: — 2.º) que o phenomeno se considere no seu conjuncto e em cada uma das suas partes, e este exame dê sempre o mesmo resultado; — 3.º) que se determinem todas as propriedades e circumstancias especiaes de um phenomeno e as condições, em que elle se realiza.

b) Experimentação. — *Experimentação* é a operação, pela qual reproduzimos um phenomeno com a nossa industria e arte. A natureza não apresenta

b) Se o nexo é *essencial*, o facto deve elevar-se á expressão de uma *lei universal*, de modo que possa applicar-se a *todos* os factos *particulares*, em todos os tempos e em todos os logares [1].

109. **Principio da inducção incompleta.** — Para que um

---

sempre os phenomenos em tempo opportuno, nem em circumstancias sempre favoraveis. Por isso é necessario, quando fôr possivel, reproduzir artificialmente um phenomeno tantas vezes, quantas são necessarias para se poder proceder a um exame minucioso e completo.

a) **Regras da experimentação.** — A *experimentação* é de grande utilidade para as sciencias: porque a ella se deve o conhecermos as propriedades e as causas de muitas coisas. — Mas, para que seja seguro instrumento de verdade, é necessario:

1.º) *varia-la* com relação ao tempo, ao logar, ás circumstancias, para se conhecer se o phenomeno deriva da essencia da coisa ou de alguma causa accidental e mudavel;

2.º) *repeti-la*, para que se possa melhor averiguar o nexo entre o facto e a sua causa;

3.º) *transferi-la* da natureza para a arte;

4.º) *inverte-la*, empregando um processo contrario;

5.º) *compulsa-la*, para que se possa determinar a intensidade do phenomeno e a efficacia da causa;

6.º) *applica-la* a coisas diversas ou semelhantes;

7.º) *combina-la*, unindo os varios elementos, para conhecer se estes, quando unidos, produzem o phenomeno, que produziam, quando separados.

De resto não se perca de vista o seguinte criterio: — Um phenomeno, que não só augmenta e diminue quando augmenta e diminue uma causa, mas que chega a apparecer e desapparecer quando ella apparece e desapparece, é certamente effeito d'essa causa.

(1) A *inducção scientifica*, pois, não consiste na *accumulação* das experiencias. Uma experiencia *luminosa*, em que o espirito descubra claramente a relação entre um phenomeno e a sua causa, vale mais do que mil experiencias *obscuras*, nem estas accrescentam força áquella. A *inducção* consiste em despir um phenomeno de todas as circumstancias, que o cercam, considera-lo na sua essencia ou natureza, e *relaciona-lo* com uma causa proporcionada. Quando esta *relação* apparece, não são necessarias ulteriores observações e experiencias. Podemos dizer que a *inducção* é uma *intuição* do espirito, que num facto *singular* e *concreto* descobre e põe em relevo uma relação *universal*. — *Cl. Bernard* diz: (*Phenomenos da vida*). «Não é pela accumulação dos factos que a sciencia progride, *mas sim pela luz da idea*».

Agora mais claramente se vê o erro de *Stuart Mill*, que, para demonstrar que o *syllogismo* é um *circulo vicioso*, diz que a *premissa maior* do mesmo syllogismo recebe a sua força da *conclusão*. Por quanto, essa *premissa maior*, embora seja um juizo *synthetico* e por isso resulte da *inducção*, comtudo não recebe da *conclusão* a sua força: pois o *geral*, a que chega a *inducção*, não representa a somma de todos os *particulares*. Por isso, o syllogismo é sempre um meio de *descobrir* novas verdades, mesmo quando a sua *premissa maior* é o resultado da *inducção*.

facto *particular* possa elevar-se a *lei universal*, é necessario applicar-lhe um principio *analytico*, que lhe dê a propria universalidade; d'outro modo teriamos um effeito sem causa proporcionada. — Esse principio *analytico* é o seguinte: « *Uma propriedade, que se encontra num ente e que deriva da sua essencia deve encontrar-se em todos os entes, dotados da mesma essencia* ». Portanto, o principio da inducção *incompleta* é uma applicação do *principio* de *causalidade* (1).

110. Differença entre o syllogismo e a inducção incompleta. — A differença entre estas duas especies de argumen-

(1) Como se vê, o principio, em que se funda a *inducção*, equivale ao principio, em que se funda o *syllogismo*, mas na *ordem inversa*. O principio do *syllogismo* pode exprimir-se do modo seguinte: *deve affirmar-se ou negar-se de todas as especies de um genero, ou de todos os individuos de uma especie, o que se affirmou, ou negou do mesmo genero, ou da mesma especie.* O principio da *inducção* pode tambem formular-se assim: *deve affirmar-se ou negar-se de um genero, ou* de *uma especie. o que se affirmou ou negou* de *todas* as *especies d'esse genero, ou de todos os individuos d'essa especie.* — O principio da *inducção*, como o do *syllogismo*, reduz-se ao principio de *causalidade*, que é: a *mesma causa natural produz o mesmo effeito*, e portanto: o *mesmo effeito natural exige e suppõe a mesma causa.*

Dizem alguns philosophos, que o principio da *inducção incompleta* é o seguinte: *as leis da natureza são constantes.* — Mas erram. Por quanto, este juizo, sendo *synthetico*, não é o *principio* da *inducção*, mas sim é uma *consequencia* d'ella. Como sabemos nós que as leis da natureza são constantes? Pela experiencia? Não basta. A experiencia poderá attestar que um phenomeno se repete uma, duas, tres.. vezes do mesmo modo, mas não attesta que se repete sempre e em toda a parte e do mesmo modo, de forma que possa tirar-se esta conclusão geral: *as leis da natureza são constantes.* É necessario, pois, basear a inducção *incompleta* num juizo, não *synthetico*, mas *analytico*, que, por ser *absoluto*, tem a maxima *generalidade.*

J. Stuart Mill (Systema da Logica), tendo dito que a marcha natural do espirito humano é inferir o *particular* de outro *particular*, affirma que a *inducção* é a «generalisação da experiencia», e que o axioma que lhe serve de base é o seguinte: «*o curso da natureza é uniforme*».

Vejamos as contradicções do escriptor inglez. — Se o espirito humano só póde inferir o *particular* de outro *particular*, como póde dizer-se agora que elle passa do *particular* para o *geral*, e que applica a *todos* os casos o que se encontrou só num? — Segundo *Stuart Mill*, passamos do *particular* para o *geral* em virtude do axioma: *o curso da natureza é uniforme*. Bem. Mas poderá um positivista, sem se contradizer, admittir a *uniformidade* do curso da natureza? *Mill* só reconhece como certo o que lhe refere a experiencia. Ora a experiencia poderá attestar-lhe aquella uniformidade em algumas circumstancias *particulares*, mas nunca em *todas* as circumstancias, em *todos* os tempos, e em *todas* as partes. Por isso tambem o axioma —

tação está em que o *syllogismo* conclue do *universal* ou do *geral* para o *particular*, ou do *todo* para a *parte*, emquanto a *inducção incompleta* conclue do *particular* para o *geral*, ou da *parte* para o *todo*.

a) No *syllogismo*, pois, o *sujeito* da *conclusão* é uma *parte* e o termo *medio* é um *todo*. — Na *inducção* o *sujeito* da *conclusão* é um *todo* e o termo *medio* é o complexo das *partes*, que formam aquelle *todo*.

b) No *syllogismo*, a premissa *maior* affirma que o predicado da *conclusão* convem ao termo *medio*; a premissa *menor*, que o *sujeito* está contido no termo *medio*; a *conclusão* que ao *sujeito* convem o *predicado*, que foi attribuido ao termo *medio*. — Na *inducção*, a premissa *maior* affirma que o *predicado* da *conclusão* convem ás *partes*, que formam o termo *medio*; a premissa *menor*, que o complexo das partes constitue o *todo*; a *conclusão*, que ao *todo* convem o *predicado* attribuido ás *partes*.

D'ahi se deduz: — *a)* o *termo*, que no *syllogismo* é *medio*, na *inducção* é *extremo menor*; e vice-versa: — *b)* a *proposição*, que no *syllogismo* é *conclusão*, na *inducção* é premissa *maior*; e viceversa.

O que levamos dito, melhor se vê nos seguintes exemplos:

(Ex. do syllogismo). — Todos os brutos são sensitivos;
Ora o cão, o cordeiro, o leão... são brutos:
Logo o cão, o cordeiro, o leão... são sensitivos.

(Ex. da inducção). — O cão, o cordeiro, o leão... são sensitivos:
Ora o cão, o cordeiro, o leão... são brutos;
Logo todos os brutos são sensitivos (1).

o curso da natureza é uniforme — é já um *resultado* da *inducção incompleta*, e suppõe um outro principio, de que recebeu a generalisação. Este outro principio, em ultima analyse, não póde ser por sua vez um juizo *synthetico*, porque reappareceria a difficuldade, mas deve ser um juizo *analytico*.

Em summa, o principio da *inducção* deve ser necessariamente um juizo *analytico*. Os *positivistas* ou admittem os juizos *analyticos*, ou não. Se os admittem, contradizem-se, porque o seu systema só reconhece juizos *syntheticos*. Se os não admittem, então tiram toda a força e legitimidade á *inducção*: pois a reduzem a um sophisma, qual é a passagem do *particular* para o *geral*, sem um principio que a justifique.

(1) É necessario accentuar as differenças entre o *syllogismo* e a *inducção*.

O *syllogismo* desce do *universal* para o *particular*, do *todo* para a *parte*, das *leis*, para os *factos* e *phenomenos*, da *causa* para os *effeitos*, do *necessario* para o *contingente*, etc. A *inducção*, pelo contrario, sobe do *particular* para

111. **Corollario** — Sendo a *inducção* tão distincta e diversa do *syllogismo*, é claro que aquella não pode reduzir-se a este: pois que a conclusão do *syllogismo* é essencialmente uma proposição *particular*, ao passo que a conclusão da *inducção* é sempre uma proposição *universal* [1].

---

o *universal* ou *geral*, da *parte* para o *todo*, dos *factos* e *phenomenos* para as *leis*, dos *effeitos* para a *causa*, do *contingente* para o *necessario*. É por isso que o *syllogismo* nos mostra o *particular* contido no *geral*, ao passo que a *inducção* nos manifesta o *geral* contido no *particular*. — Não ha illação ou consequencia, a que não desça o *syllogismo*; como não ha altura ou generalidade, a que se não eleve a *inducção*. — No *syllogismo*, em que deduzimos do *universal* o *particular* (pois o *universal* extende-se ao *particular*), considera-se principalmente a *extensão* das ideas; — na *inducção*, em que concluimos do *particular* para o *universal* (pois o *geral* ou *universal* tem a mesma natureza e obedece ás mesmas leis que o *particular*), considera-se sobre tudo a *comprehensão* das ideas.

Embora distinctas no seu processo, estas duas formas do raciocinio vão sempre unidas. — Não ha *inducção*, propria e rigorosamente dicta, que não se funde no *syllogismo*. Porquanto, a *inducção* conclue que ao *todo* convem o que se verificou na *parte*. Ora esta passagem da *parte* para o *todo* basêa-se na força d'este syllogismo: *As mesmas causas physicas produzem os mesmos effeitos; ora algumas causas desconhecidas têm a mesma natureza das outras já conhecidas; logo essas causas desconhecidas hão de produzir os mesmos effeitos.* — Se a *inducção* suppõe o *syllogismo*, este suppõe a *inducção*, ao menos emquanto esta significa toda e qualquer *generalisação*, embora feita *immediatamente e sem raciocinio*; pois o nosso espirito eleva-se ao *universal* ou *geral* por meio do *particular*. É neste sentido que Aristoteles diz: Não existe *universal* sem *inducção*, nem *inducção* sem os *sentidos* (*An. post.*, 1, 18). S. Thomaz accrescenta: «Si *universalia*, ex quibus procedit demonstratio, cognosci possent absque *inductione*, sequeretur quod homo posset accipere scientiam eorum, quorum non habet sensum. *Sed impossibile est universalia speculari absque inductione*» (*Post. An.*, I, 30).

Mas qual é o primeiro processo da nossa razão — o *syllogismo* ou a *inducção*? — Respondemos que é a *inducção*, emquanto significa toda e qualquer *generalisação*: porque, como dissemos, só percebemos o universal pelo *particular*. — Por isso, o nosso espirito conhece primeiramente o *particular*. Do *particular*, eleva-se, *immediatamente* e sem o auxilio do *raciocinio*, ao *universal* (inducção *vulgar*). Em seguida, do *universal* ou *geral*, estabelecido como *principio*, desce aos *particulares* (syllogismo). Finalmente auxiliado pelo *syllogismo*, forma uma argumentação, em que do *particular* sobe ao *universal* (inducção *scientifica*).

D'ahi se vê melhor a utilidade do *syllogismo*. Porquanto, se a sciencia pela *inducção* procura factos e descobre principios, por meio do *syllogismo* demonstra os mesmos principios, e organiza-se e completa-se pelo conhecimento das consequencias nelles contidas.

[1] A *inducção* reduzem-se a *analogia* e a *hypothese*.

a) Analogia. — *Analogia* é a argumentação, pela qual se concede a um *sujeito particular* um predicado, concedido já a um *sujeito particular*, semelhante ao *primeiro*. — Exprime-se do seguinte modo:

Causas semelhantes produzem effeitos semelhantes;
Mas A e B são causas semelhantes;
Logo A e B produzem effeitos semelhantes;
Ora a causa A produz o effeito C:
Logo a causa B deve produzir o effeito C.

a) Relações entre a inducção e a analogia.

1.º) Ambas partem do mesmo ponto — o *particular*; mas não chegam ao mesmo termo, porque a *inducção* chega ao *geral*, ao passo que a *analogia* sómente chega ao *particular*.

2.º) Na *inducção* attribuimos ao *todo* um predicado, que necessariamente convem a *cada uma das partes*, e é impossivel o erro; mas na *analogia* attribuimos a uma coisa um predicado, pelo facto d'este convir a uma outra coisa *semelhante* á primeira. Por isso é facil o erro na *analogia*, porque o predicado póde convir a uma coisa em razão do elemento *differencial* e *proprio*, e não por causa do elemento *generico* e *commum*.

b) Vantagens da analogia. — São importantissimas as vantagens, que da

Artigo VII
Sophisma e suas especies

112. **Sophisma**. — *Sophisma* é uma argumentação, que parece verdadeira, mas na realidade é falsa.

113. **Divisão do sophisma**. — O *sophisma* divide-se em *grammatical* e *logico*. — O *grammatical* consiste no abuso das *palavras*; o *logico*, no abuso das *ideas*.

114. **Especies do sophisma grammatical**. — As principaes especies do sophisma *grammatical* são: a *amphibologia*, a *composição*, a *divisão*, a *extensão* e a *restricção*.

a) Amphibologia. — A *amphibologia* dá-se, quando uma palavra se toma em dois sentidos diversos; assim o *syllogismo* tem *quatro* termos. — Refuta-se, distinguindo o sentido.

b) Composição. — O sophisma de *composição* commette-se, quando a um *sujeito* se attribuem *simultaneamente* dois predicados, que só lhe podem convir *successivamente*. Se a proposição — *os cegos vêm* — se toma no sentido que os homens, emquanto *cegos*, *vêm*, é um sophisma de *composição*.

c) Divisão. — O sophisma de *divisão* commette-se, quando a um sujeito se attribuem *successivamente* dois predicados, que só lhe podem competir *simultaneamente*. Se esta proposição — *o homem que é facinora não pode alcançar gloria* — se toma no sentido que um homem, que é *facinora*, nunca poderá

alcançar gloria, nem mesmo depois de deixar de ser *facinora*, é um sophisma de *divisão*. — Este sophisma tambem se refuta com uma distincção.

d) Extensão. — É sophisma de *extensão*, quando de um sentido *particular* se passa para um sentido *universal*. Ex.

Todo o sabio merece louvor;
Ora este impio é sabio;
Logo este impio merece louvor.

Refuta-se este sophisma, *distinguindo* a *conclusão*: o impio merece louvor em quanto é *sabio*, mas não *em geral*.

e) Restricção. — O sophisma da *restricção* dá-se, quando de um sentido *affirmativo* se passa para um sentido *exclusivo*. Ex.

Tu deves ser sabio;
Logo não deves cuidar da saude.

Refuta-se, *distinguindo* o antecedente: tu deves ser sabio; mas não deves ser *sómente* sabio.

115. Especies do sophisma logico. — As principaes especies do sophisma *logico* são: a *ignorancia do elencho*, *a petição de principio*, o *circulo vicioso*, a *não-causa como causa*, o *consequente*, a *inducção viciosa*, a *enumeração imperfeita*, o *accidente*.

a) Ignorancia do elencho. — A *ignorancia do elencho* commette-se, quando por ignorancia ou malicia se desvia a questão do verdadeiro caminho. — Neste caso avise-se o adversario.

b) Petição de principio. — A *petição de principio* dá-se quando se suppõe como certo o que se ha de demonstrar. Ex.

O que não morre, é immortal;
Ora a alma humana não morre;
Logo a alma humana é immortal.

Este e os restantes sophismas refutam-se, denunciando-os.

c) Circulo vicioso. — Commette-se o *circulo vicioso*, quando duas coisas se demonstram uma pela outra. — Assim é sophisma provar a *immortalidade* da nossa alma pela sua *espiritualidade*, e a *espiritualidade* pela *immortalidade*.

d) Não-causa como causa. — Commette-se este sophisma, quando se toma, como causa de um effeito, o que é apenas uma condição, ou um antecedente ou consequente do mesmo effeito. Ex.

O imperio romano cahiu depois do Christianismo;
Logo o Christianismo foi a causa da queda do imperio romano.

e) Consequente. — Este sophisma dá-se, quando, pelo facto de um consequente se deduzir de um antecedente, se julga que tambem este se possa deduzir d'aquelle. Assim posso dizer: «*Pedro corre; logo se move*»; mas não: «*Pedro se move; logo corre*».

f) Inducção viciosa. — A *inducção viciosa* commette-se, quando se attribue a *toda a especie* um predicado, que *accidentalmente* se encontrou *nalguns* individuos da mesma especie. Ex.

Este medico é ignorante;
Logo todos os medicos são ignorantes.

g) Enumeração imperfeita. — A *enumeração imperfeita* dá-se, quando se attribue ao *todo* um predicado, que é proprio sómente *d'algumas partes* enumeradas. — Ex.

Os europeus, os americanos e os asiaticos são brancos;
Logo todos os homens são brancos.

h) Accidente. — Commette-se este sophisma, quando se attribue a um sujeito como *essencial* um predicado, que é sómente *accidental*. Ex.

Ha abusos no ensino da philosophia;
Logo este ensino deve eliminar-se.

---

analogia tiram as sciencias naturaes e principalmente aquellas artes, que se fundam na imitação, como são a eloquencia, a poesia, etc.

b) Hypothese. — *Hypothese* é a argumentação, pela qual se considera como verdadeira uma proposição *(hypothese)*, cuja verdade, é desconhecida mas que explica claramente alguns factos.

Convem com a *analogia*, em quanto ambas concluem do *particular* para o *particular*, e os seus resultados não excedem os limites da probabilidade. — A *hypothese* é de grande utilidade, sobretudo nas sciencias experimentaes, e exprime-se com a formula seguinte:

Se existisse a causa A, dar-se-hiam os factos b, c, d;
Ora os factos b, c, d, dão-se realmente;
Logo a causa A póde existir.

Esta conclusão é sómente pravavel. Se, porém, forem examinadas todas as hypotheses possiveis, e se provar que todas ellas, á excepção de uma, são inadmissiveis, então a exceptuada é certa.

a) **Divisão da hypothese.** — A hypothese é *physica*, *moral* e *logica*.

1.°) É *physica*, quando se emprega para explicar os factos da natureza, que dependem immediatamente das leis physicas.

2.°) É *moral*, quando serve para explicar os factos, que dependem da liberdade dos seres intelligentes; assim pela acções externas dos homens conhecemos os seus sentimentos internos.

3.°) É *logica*, quando, na interpretação de palavras obscuras, propomos uma opinião, que nos parece conforme com o pensamento de quem fallou.

b) **Requisitos da hypotese.** — A *hypothese* — 1.°) deve ser *possivel*; — 2.°) nem em si, nem nas suas deducções deve *repugnar* a algum facto *certo*; — 3.°) deve explicar todos os factos, para que se emprega.

SECÇÃO SEGUNDA

LOGICA MATERIAL

116. **Divisão da Logica material.** — Dividimos a Logica *material* em *tres* capitulos: no *primeiro* tratamos da *verdade*; no *segundo*, dos *meios* para a acquisição da verdade; no *terceiro*, do *methodo*.

CAPITULO PRIMEIRO

VERDADE

SUMMARIO: — Verdade, sua divisão e natureza. — Certeza, sua divisão, existencia e propriedades. — A existencia da certeza e o Scepticismo. — Supremo e universal motivo da certeza. — A certeza e a objectividade das ideas universaes.

ARTIGO I

Verdade, sua divisão e natureza

117. **Verdade.** — *Verdade* é a *conformidade entre a intelligencia e o objecto.* — O *objecto* da verdade pode ser uma coisa *real* ou *ideal*, *existente* ou *possivel*, etc. (1).

---

(1) *Veritas est adaequatio intellectus et rei:* Eis a definição classica da *verdade*, dada pelos escholasticos, ou, melhor, pelo senso commum. Na opinião dos homens, uma pessoa possue a verdade, quando conhece um objecto como é em si mesmo, quando o seu pensamento corresponde á realidade, quando ha conformidade entre o que a intelligencia affirma do objecto e o que o objecto é em si mesmo. Diz S. Thomaz: « Per *conformitatem* intellectus et rei *veritas* definitur ». (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 2).

D'esta definição resulta, que, para a constituição da *verdade*, concorrem, — como *materia remota*, dois termos, real ou logicamente distinctos, que são a *intelligencia* e o *objecto*, — como *materia proxima*, a *especie* ou *imagem intellectual, representativa* da *essencia* ou d'algum *attributo* do objecto, e a propria *entidade* do objecto, percebida tambem pela intelligencia mas de um modo confuso e indeterminado, — como *forma*, a *união intencional* d'aquella *imagem* com a mesma *entidade*. Esta união, para a intelligencia humana, consiste na affirmação da conveniencia objectiva da imagem ou forma com o objecto existente, e é significada pela proposição, em que *unimos* o *predicado*, que representa e exprime a forma ou natureza percebida, com o *sujeito*, que representa o objecto como é em si mesmo, mas

118. **Especies de verdade.** — A *verdade* pode ser: *logica*, *metaphysica* e *moral*. — Verdade *logica* é o *conhecimento*, emquanto é conforme com o objecto conhecido. — Verdade *metaphysica* é o proprio *objecto*, emquanto corresponde ao conheci-

---

percebido de um modo confuso e indeterminado; como quando dizemos: Pedro é homem. Por isso o sujeito e o predicado, nas proposições, são conceitos *objectivos*, emquanto denotam uma *coisa*, e não meramente *subjectivos*, isto é, não são meras modificações da faculdade intellectual.

A adequação, ou conformidade, entre a intelligencia e o objecto — não é *physica*, ou *entitativa*, porque nem a intelligencia se torna o objecto, nem este se torna aquella, — mas é *representativa*, ou *intencional*, emquanto o pensamento corresponde á realidade, isto é, emquanto o ser *ideal* do objecto está conforme com o ser *real* d'elle. — Para haver esta conformidade, não é necessario que a intelligencia reproduza e represente *todos* os elementos, que formam a *comprehensão* do objecto conhecido; basta que as *propriedades* do objecto, que a intelligencia representa, se encontrem realmente no proprio objecto. A conformidade não será perfeita, não será plena; mas será sempre verdadeira. A *conformidade completa*, a *adequação*, no sentido rigoroso da palavra, isto é, conhecer um objecto tanto, quanto é cognoscivel, é um dote só proprio da intelligencia infinita de Deus.

Nem se opponha que, se a nossa intelligencia não conhece o objecto tanto, quanto é cognoscivel, não podemos dizer que haja *adequação* entre a intelligencia e o objecto. Por quanto, aquella *adequação*, em que consiste a essencia da verdade, pode realizar-se, e realiza-se mesmo quando o pensamento representa *um só attributo* do objecto, porque ha então uma *egualdade* ou *conformidade* entre a intelligencia e esse attributo conhecido. Repetimos: será uma *conformidade*, ou *egualdade incompleta* com relação a *todos* os attributos, a *toda* a *comprehensão* d'esse objecto, mas é uma *conformidade*, ou *egualdade completa* com relação á *existencia* d'esse attributo conhecido. Assim quando dizemos: o *homem é racional*, ainda que ignoremos os outros attributos do homem, e a propria *essencia* da *racionalidade*, comtudo ha uma *egualdade* entre o nosso pensamento e o homem, porque affirmamos que o homem é dotado de razão, e effectivamente no homem *existe* esta faculdade. — Os escholasticos inculcam esta doutrina, dizendo que o pensamento, para ser verdadeiro, deve conformar-se com o objecto *formal*, e não com o *material*, entendendo por objecto *material* a coisa *inteira*, com *todos* os seus elementos, e por objecto *formal* a parte, o elemento, o aspecto, sob o qual a coisa se apprehende.

Kant e, em geral, os *subjectivistas* não admittem que a *verdade* consiste na *conformidade* entre a intelligencia e o objecto, quando esse objecto é uma coisa real ou objectiva, porque, dizem, a realidade é *inaccessivel* á nossa intelligencia. Por isso alguns escriptores rejeitam a classica definição da *verdade*, proposta pelos escholasticos. *Le Roy*, um dos chefes do *modernismo*, diz: « A grande divergencia entre os escholasticos e nós funda-se na propria noção de *verdade* ». (*Dogme et critique*, p. 355). Outros, entre os quaes *Sentroul* e alguns *neo-escholasticos* de *Louvain*, embora conservem a formula escholastica da definição da *verdade*, alteram-lhe comtudo o sentido,

mento. — Verdade *moral* é o *discurso*, emquanto traduz a intenção de quem falla. — Na verdade *logica*, é a *intelligencia* que deve conformar-se com o objecto; — na *metaphysica*, é o

dizendo que o *objecto*, com que deve conformar-se o pensamento, nunca pode ser uma coisa *real* e *objectiva* (porque não é possivel uma comparação entre o pensamento e a realidade), mas é apenas *uma nota abstracta, anteriormente conhecida*, um *substituto mental*; de modo que, nesta opinião, a *verdade* se reduz a uma concordancia de ideas entre si.

Critica. É certo que a definição de *verdade*, dada pelos escholasticos, suppõe e exige o *facto* da conformidade do pensamento com a realidade, e por isso suppõe e exige que a nossa intelligencia *possa* ter a intuição não só da sua imagem subjectiva, mas tambem do objecto real como é em si mesmo. Ora que a nossa intelligencia possa attingir e attinja effectivamente o objecto real e externo, e de um modo *immediato*, é coisa certissima. Se não se admittir esta intuição *immediata* da realidade, a *Metaphysica* reduzir-se-ha a uma sciencia puramente ideal, sem que haja a possibilidade de se encontrar um meio legitimo e racional, que nos metta em communicação com o mundo exterior. Voltaremos ao assumpto.

*

A' *verdade* oppõe-se o *erro*. Diremos da sua *natureza, causas* e *remedios*.

a) Natureza do erro. — O *erro* consiste na *desconformidade* da intelligencia com o objecto. A *desconformidade*, em que consiste o *erro*, ou a *falsidade*, por si importa uma *contradicção*, uma *falta de concordia* da intelligencia com o objecto, emquanto a intelligencia attribue a um objecto um predicado, que lhe não convem, ou nega-lhe um predicado, que lhe convem. — Aquella desconformidade, a qual consiste na falta de *comprehensão* do objecto, emquanto a intelligencia não conhece o objecto tanto, quanto elle é cognoscivel, se é uma falta de adequação *absoluta*, não é uma falta de *verdade*, não é um *erro*, ou uma *falsidade*. — O juizo, que traduz essa desconformidade ou discordia da intelligencia com o objecto, é e diz-se *erroneo*, ou *falso*. — O *erro*, pois, não é uma *verdade incompleta*, como affirmou *Cousin*, mas é a *privação* da verdade. Porque o erro oppõe-se á verdade, como a privação da forma se oppõe á propria forma; a privação não participa da forma, exclue-a. Assim quem diz: *a alma humana é mortal*, não diz uma verdade incompleta; diz o contrario da verdade. Por isso o *erro* é *um juizo, que affirma não ser o que é, ou ser o que não é*.

b) Causas do erro. — Algumas são *internas*, outras *externas*. — As causas *internas* são *communs* e *particulares*. As *communs* derivam da *natural propensão* e *facilidade*, que os homens têm de julgar — conforme o visivel, sem se importar do invisivel, — conforme a disposição da intelligencia, que nem sempre se regula com a devida prudencia, — conforme os affectos do coração, que pode rejeitar o que lhe é contrario. As *particulares* derivam da *condição* e do *temperamento* dos *individuos*. — As causas *externas* são varias, como a ignorancia da Logica, a leitura de livros, onde se ensina o erro ou a verdade não é claramente exposta nem victoriosamente defendida.

c) Remedios para o erro. — São muitos. Os principaes são: — o amor da verdade, — a pureza do coração, — o estudo aturado da Philosophia escholastica, — a duvida prudente, — a oração assidua e fervorosa.

objecto que deve corresponder á idea; — na *moral*, é o *discurso* que deve exprimir o pensamento.

Occupamo-nos agora da verdade *logica*, reservando para mais tarde o estudo da verdade *metaphysica* e da *moral* (1).

119. Divisão da verdade logica. — A verdade *logica* é — *a) subjectiva* e *objectiva*, — *b) immediata* e *mediata*, — *c) necessaria* e *contingente*, — *d) ideal* e *real*, — *e) metaphysica, physica* e *moral*, — *f) directa* e *reflexa*.

(1) A verdade *logica* chama-se tambem *accidental*; a verdade *ontologica* denomina-se tambem *essencial, metaphysica, transcendental*. — A verdade *ontologica* é o proprio *objecto*, emquanto corresponde ás ideas archetypas da intelligencia divina e é capaz de gerar um verdadeiro conhecimento de si mesmo na intelligencia creada. Neste sentido, todo o ente é verdadeiro, porque todo o ente é conforme com as ideas divinas e é por nós cognoscivel. — A verdade *logica* denota a conformidade do nosso conhecimento com os objectos percebidos; e diz-se *accidental*, porque tal conformidade não existe sempre no nosso pensamento. Neste sentido, o nosso conhecimento — é *verdadeiro*, quando percebemos existir nas coisas o que realmente existe, ou não existir nellas o que realmente não existe, — e é *falso*, quando percebemos existir nas coisas o que realmente não existe, ou não existir nellas o que realmente existe. — A verdade *moral*, propriamente chamada *veracidade*, consiste na conformidade do discurso com o pensamento, e existe quando se diz o que se pensa, quer este pensamento seja verdadeiro, quer seja falso. — A verdade *ontologica* das coisas naturaes depende exclusivamente da intelligencia divina; porque as coisas dizem-se verdadeiras, emquanto correspondem ás ideas divinas. — A verdade *logica* da nossa intelligencia depende das coisas, e é causada por ellas; porque o nosso conhecimento é verdadeiro, quando e porque se conforma com as coisas. — A verdade *moral* depende dos nossos pensamentos; porque o nosso discurso é verdadeiro, quando se conforma com os nossos pensamentos. (Cf. S. Th., 1 *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 2 ad 2; *De verit.*, q. 1, a. 2). — Portanto a verdade do *discurso* é causada pelo pensamento; a verdade do *pensamento*, pelas coisas; a verdade das *coisas*, pela intelligencia divina. D'este modo a intelligencia divina é a razão suprema, o fundamento ultimo de toda a intelligibilidade e de toda verdade.

A verdade, seja qual fôr a sua especie, reside *propria* e *principalmente* na *intelligencia*, e d'esta deriva para as *coisas*, emquanto as coisas se referem isto é, pelo facto de se referirem á mesma intelligencia. Por quanto, a verdade consiste numa conformidade e por isso numa *relação de semelhança* da intelligencia com a coisa. Ora a *relação de semelhança* encontra-se exclusivamente na intelligencia; porque nas coisas não pode encontrar-se senão o *fundamento* e a *causa* d'essa semelhança ou adequação. Da *intelligencia* a verdade deriva para as *coisas*; que, por isso, se dizem *verdadeiras*, emquanto se referem á mesma intelligencia, como os alimentos se chamam *sãos*, emquanto produzem ou conservam a *sanidade* no *animal*, em que a *sanidade* propriamente se encontra (Cf. S. Th., *loc. cit.*).

a) Verdade subjectiva e objectiva. — É *subjectiva*, quando se considera como um *producto* da nossa intelligencia, e por isso dotada de propriedades, que lhe convêm em virtude do principio, do qual deriva. — É *objectiva*, quando se considera em ordem ao *objecto*, que representa, e por isso dotada de propriedades, que convêm ao proprio objecto.

b) Verdade immediata e mediata. — É *immediata*, quando é percebida sem demonstração; ex. *o todo excede uma das suas partes*. — É *mediata*, quando é deduzida de outras verdades pelo raciocinio; ex. *a alma humana é uma substancia espiritual*.

c) Verdade necessaria e contingente. — É *necessaria*, quando exprime uma coisa, que não póde deixar de ser o que é; ex. *o homem é animal racional*, pórque o homem não pode conceber-se sem as notas de *animalidade* e de *racionalidade*. — É *contingente*, quando exprime uma coisa, que pode deixar de ser o que é; ex. *o mundo existe*.

d) Verdade ideal e real. — É *ideal*, quando exprime um juizo *abstracto;* ex. *se a pedra sentisse, teria alma*. — É *real*, quando exprime uma coisa existente na realidade, independentemente do nosso pensamento; ex. *o homem é livre*.

e) Verdade metaphysica, physica e moral. — É *metaphysica* quando exprime um juizo de ordem *metaphysica;* ex. *todo o effeito exige uma causa*. — É *physica*, quando exprime um juizo de ordem *physica;* ex. *o fogo queima*. — É *moral*, quando exprime um juizo de ordem *moral;* ex. *o filho respeita seus paes*.

f) Verdade directa e reflexa. — A *directa* é a que contem um juizo *directo*, e por isso exprime um *objecto*, como é em si mesmo, isto é, affirma que um objecto é tal em si mesmo, qual é percebido pela intelligencia; ex. *o homem é capaz de sabedoria*. — A *reflexa* é a que contem um juizo *reflexo*, e por isso exprime a *conformidade* do conhecimento com o objecto, isto é, exprime a convicção de que o conhecimento é conforme com a realidade; ex. *estou certo de que o homem é capaz de sabedoria* (1).

---

(1) É evidente a differença entre a verdade *directa* e a *reflexa*. A *directa* tem por termo um *objecto*, emquanto este é conforme com a intelligencia; ao passo que a *reflexa* tem por termo a propria *conformidade* da intelligencia com o objecto conhecido. — Que a nossa intelligencia possa reflectir e reflicta effectivamente sobre os seus actos e conheça a propria *conformidade* com os objectos, e assim possua a verdade *reflexa*, é coisa que todos per-

120. A verdade logica encontra-se perfeitamente no juizo.

a) A verdade *logica* encontra-se *perfeitamente* naquelle acto da intelligencia, que encerra e exprime, *de um modo explicito*, a conformidade da mesma intelligencia com o objecto. Ora o acto da intelligencia, que encerra e exprime, *de um modo explicito*, a conformidade da propria intelligencia com o objecto, é o *juizo;* porque pelo *juizo* a intelligencia declara que um objecto é em si, como ella o percebe, isto é, que uma natureza, ou essencia, representada pela forma intencional, é inherente ao objecto, existente na realidade, e por isso une os dois termos distinctos, que são o objecto e a sobredita forma intencional. Logo a verdade *logica* encontra-se *perfeitamente* no *juizo* (1).

---

cebem e admittem. — A difficuldade consiste em determinar o *modo* por que a intelligencia conhece tal conformidade. Entendem alguns que, para isso, seja preciso estabelecer um confronto entre o objecto conhecido e a imagem, em que e por que o objecto é conhecido; mas não advertem que, para estabelecer tal confronto, seria necessario conhecer o objecto por um outro modo, ou por um outro meio, distincto e diverso d'essa imagem; a não ser que se queira confrontar a imagem com um termo desconhecido. Não é possivel, nem é precisa tal solução. A coisa é muito simples. Para que a intelligencia possa conhecer a propria *conformidade* com o objecto, deve apenas reflectir sobre o seu acto cognoscitivo. Por quanto, a intelligencia, quando conhece um objecto, não é meramente *passiva*, isto é, não se limita a receber em si a impressão e a imagem do objecto, mas é eminentemente *activa*, porque, recebida a impressão e a imagem do objecto, reage no mesmo objecto, representado por aquella imagem, e, por este acto de reacção, recebe-o em si, apprehende-o, exprime-o intencionalmente, e, exprimindo-o, *conforma-se* com elle. Esta *conformidade* da intelligencia com o objecto é o *termo natural* do acto cognoscitivo; porque a natureza da intelligencia consiste propriamente *em se tornar conforme com o objecto*. E, se tal é a natureza do acto intellectual, isto é, se a verdade de um juizo resplandece na propria natureza do conhecimento *directo*, é evidente que a intelligencia, *reflectindo* sobre a natureza do seu acto, percebe, de um modo *immediato*, a propria conformidade com o objecto, e assim possue a verdade *reflexa*. Tal é o ensino de S. Thomaz. *(De Ver.*, q. 1, a. 9).

(1) A nossa intelligencia não se conforma perfeitamente com o objecto senão no *juizo*, e por isso a verdade não se encontra perfeitamente senão neste acto intellectual. Quando dizemos simplesmente: *homem*, a nossa intelligencia exprime um conceito, uma natureza, uma imagem; mas essa imagem não pode dizer-se conforme, nem desconforme com o seu prototypo, se a este realmente não se refira; assim como uma imagem, pintada na tela, não pode dizer-se semelhante, ou dessemelhante, ao seu exemplar, quando se considera exclusivamente em si mesma, sem relação ao dito exemplar. Ora a imagem de um objecto, obtida pela simples apprehensão, não se refere explicitamente ao proprio objecto, senão no *juizo;* assim a

b) A verdade *logica*, sendo uma adequação da intelligencia com o objecto, deve encontrar-se *perfeitamente* no acto, em que se encontra a perfeita adequação da intelligencia com o objecto. Ora essa perfeita adequação encontra-se no *juizo*. Porquanto, o *juizo*, exprimindo, de um modo explicito, a *natureza* e o *ser*, ou a *existencia*, de um objecto, exprime o objecto como é em si mesmo, e por isso affirma a perfeita adequação da intelligencia com o mesmo objecto. Assim quando digo: *Pedro é homem*, não só denoto uma determinada natureza, que é a *humanidade*, mas tambem affirmo que esta natureza *é*, ou *existe*, num determinado individuo, que é *Pedro*. Logo a verdade *logica* encontra-se *perfeitamente* no *juizo* (1).

---

humanidade não se percebe claramente como natureza de um individuo, se não quando a refiro, de um modo *explicito*, a esse individuo, e uno essa forma intencional com o seu sujeito, dizendo: *Pedro é homem*.

Affirmando que a verdade se encontra *perfeitamente* no juizo, não queremos significar que com *um só juizo* se possa conhecer tudo o que se refere a um objecto: mas entendemos que só *por meio do juizo* podemos conhecer *completa* e *perfeitamente* um objecto, porque só neste acto e por este acto a intelligencia se conforma *plena* e *perfeitamente* com o objecto real.

Como tambem, quando affirmamos que a verdade se encontra perfeitamente no *juizo*, referimo-nos sempre á intelligencia humana, e não á angelica, muito menos á divina. — A idea da intelligencia humana é imperfeita, limitada, abstracta; e, embora represente um elemento, ou uma propriedade, ou a propria essencia, não representa, comtudo, o objecto *inteiro*, como é em si mesmo; e, por isso, depois de termos considerado as partes, os elementos do objecto, representados pela idea, devemos recolher esses elementos, essas partes, e constituir o todo, como se encontra na realidade; e esta obra é do *juizo*. — A idea, porem, da intelligencia angelica, e, *a-fortiori*, a idea da divina, exprime o objecto como é em si mesmo, com a sua natureza, com o seu ser, e com todas as propriedades e notas individuantes; e por isso o Anjo e, *a-fortiori*, Deus não precisam de *compôr* ou de *dividir*, isto é, de formar juizos *affirmativos* (em que o predicado *se compõe* com o sujeito), nem juizos *negativos* (em que o predicado *se divide* do sujeito), para alcançar a verdade. — D'onde se vê que o *juizo*, ou a *composição* e *divisão*, é uma coisa *accidental* á *verdade*, porque não constitue a sua *essencia*, mas é apenas um *meio* natural para a intelligencia *humana* attingir a verdade. (*Sum. th.*, p. I, q. 11, a. 2; *De Ver.*, q. 1, a. 3).

(1) A verdade deve encontrar-se *perfeitamente* naquelle acto intellectual, que adequa *perfeitamente* o objecto. Ora todo o objecto (fallamos do objecto creado e finito) consta, como veremos na *Ontologia*, de dois elementos, reaes e distinctos, que são a *essencia*, ou a *natureza*, e o *ser*, ou a *existencia*. A *essencia*, para se tornar uma coisa real, deve receber o *ser*, ou a *existencia*; e, só depois de receber o *ser*, ella *é*, ou *existe*. A *essencia*, que recebe o *ser*, é *potencia*; o ser, que é recebido na *essencia* e que a faz existir *actualmente*,

121. A verdade logica encontra-se imperfeitamente na idea.

a) *Encontra-se na idea.* — A verdade consiste na *conformidade* da intelligencia com o objecto. Ora a nossa intelligencia, quando apprehende simplesmente um objecto, forma uma *idea*,

---

é *acto*. Privada do *ser*, a essencia é uma mera *abstracção*, é um *nada*. Por isso uma coisa diz-se *ente*, não pela *essencia*, mas pelo *ser*, que possue. D'onde se segue que o acto intellectual é perfeitamente adequado ao objecto, quando exprime, e de um modo *explicito*, ambos esses elementos do objecto, isto é, a *essencia* e o *ser*. Ora tal acto é o *juizo*; pois este, como se vê nas proposições, contem sempre a *essencia* e o *ser*. Assim quando digo: Pedro *é homem*, não só denoto uma *essencia*, que é a *humanidade*, mas affirmo que essa essencia *é*, ou *existe*, e se encontra nesse individuo, que por isso é um ente *real*. — Nem podia ser d'outro modo. A verdade *ontologica* das coisas funda-se mais no *ser* d'ellas, do que na sua *essencia*. Com effeito, uma coisa tem tanto de *verdade*, quanto tem de *entidade*; porque *ente* e *verdadeiro* são, na realidade, uma e a mesma coisa (*ens et verum convertuntur*). Sendo assim, é claro que a verdade *logica* deve encontrar-se naquelle acto, que, de um modo *explicito*, exprime não só a *essencia* das coisas, mas tambem o seu *ser*. Tal acto é o *juizo*. (Cf. I. *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 1).

Note-se que a intelligencia é determinada ao *juizo*, logo que lhe se manifeste o *ser* das coisas. Para isso, não é preciso que ella reflicta em si, — nem que tenha consciencia da verdade do proprio juizo, ou da sua aptidão para conhecer, — nem que esteja certa da *sufficiente* manifestação do mesmo *ser*. Se a manifestação é tal, qual a exige a faculdade perceptiva, a reacção d'esta, por meio de um juizo correspondente, é um acto muito natural e necessario, por isso mesmo que é uma faculdade perceptiva.

Se a *verdade* se encontra perfeitamente no *juizo*, tambem no *juizo* deve encontrar-se *propriamente* a *falsidade*, ou o *erro*. Por quanto, a *falsidade* só pode encontrar-se *propriamente* naquelle acto, em que a intelligencia affirma que uma coisa é o que não é, ou nega que é o que é. Ora este acto é o *juizo*. — Alem d'isso, a *falsidade* é contraria á *verdade*. Ora, como os contrarios se referem ao mesmo sujeito (*contraria sunt circa idem*), a *falsidade* deve encontrar-se naquelle sujeito, em que se encontra a *verdade*. Ora a *verdade* encontrá-se na intelligencia emquanto *compõe* ou *divide*, isto é, emquanto *julga*. Logo tambem a *falsidade* deve encontrar-se na intelligencia, emquanto *julga*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 17, a. 4).

Mas o *erro*, mesmo no *juizo*, é sempre uma coisa *accidental* para a nossa intelligencia. Esta faculdade tende por si para a verdade; e, se erra, a culpa não se deve procurar nella, mas em causas extranhas. — Taes causas dos erros reduzem-se a tres classes: — *physiologicas*, *psychologicas* e *moraes*. Reservando para mais tarde o estudo das causas *physiologicas*, diremos alguma coisa acerca das outras duas especies. — As causas *psychologicas* podem reduzir-se ao *influxo da imaginação*, á *falta de reflexão*, á *incerteza* ou *ambiguidade* dos *vocabulos*, á *ignorancia* da *arte do raciocinio*. — As causa *moraes* dos erros, sobretudo em materia de Religião e de Moral, são as *paixões desordenadas*. É um facto que o homem tem a tendencia para julgar como verdadeiro o que lhe agrada, e que o amor proprio, mais

que é uma imagem ou semelhança do proprio objecto, e por meio d'essa idea se torna *conforme* com o objecto; porque uma faculdade perceptiva, informada pela especie ou imagem

---

que o amor da verdade, regula os seus juizos e não o deixa reconhecer os proprios erros. — Não admira que o homem erre. O erro é compativel com uma intelligencia finita e dependente, como é a nossa. O que, porem, repugna á razão é a pertinacia no erro, á qual querem dar o nome de *caracter* e que não é senão o privilegio dos *insipientes*. Diz Cicero: « *Cujusvis hominis est errare: nullius nisi insipientis in errore perseverare* ». (Filipp., XII, 2).

*

Que a verdade se encontre perfeitamente no *juizo*, isto é, que a nossa intelligencia, no juizo e pelo juizo, se ache em pleno accordo com o objecto, é dictado do senso commum, mas negado por todos os *subjectivistas*. Dizem estes que a intelligencia, pelo juizo, une duas coisas separadas, como são o predicado e o sujeito, e que por isso a união e a identificação do predicado com o sujeito depende exclusivamente da intelligencia, e o juizo é inteiramente *subjectivo* e não corresponde á realidade, isto é, não enuncia o que o objecto é em si mesmo, mas o que a intelligencia pensou. — Ora isto é falsissimo. A intelligencia, quando julga, não é a causa por que um predicado compete a um sujeito; mas não faz senão estabelecer e ratificar um facto, isto é, que um predicado real está realmente contido num sujeito real; e por isso a união real do predicado com o sujeito não é effeito do juizo, mas é anterior, é presupposto ao juizo e é a verdadeira causa d'elle. Assim, quando dizemos: *Pedro é bom*, emtanto se forma este juizo e se affirma que a *bondade* convem a *Pedro*, emquanto se averiguou que na realidade esse predicado está contido nesse sujeito, independentemente do nosso pensamento. Logo o predicado, no juizo, não convem ao sujeito, porque assim o julga a intelligencia, mas a intelligencia assim o julga, porque o predicado convem ao sujeito. — Quando, pois, se diz que a intelligencia, no juizo, *une* o predicado com o sujeito, não se entende que a intelligencia une duas coisas realmente separadas, uma da outra, mas deve entender-se que ella julga estarem unidas na realidade duas coisas, que tinham sido consideradas separadamente.

O principal adversario da *objectividade* dos juizos é *Manuel Kant*. Como os erros d'este escriptor são seguidos por muitos racionalistas, livres pensadores, protestantes, pelos sequazes do *modernismo* (que o S. P. Pio X, na Encyclica *Pascendi*, 8 set. 1907, chamou a *synthese de todas as heresias*), devem aqui ser expostos e refutados.

O ponto de partida de todo o systema *subjectivista* ou *idealista* de Kant é constituido pelos celebres *juizos syntheticos a-priori*. — A Escholastica, seguindo o bom senso, tinha ensinado que ha só duas especies de juizos — o *analytico*, ou *a-priori*, e o *synthetico*, ou *a-posteriori*, conforme a conveniencia do predicado com o sujeito é conhecida pela razão, ou pela experiencia; ou, por outras palavras, conforme o principio da synthese ou da união é *interior*, ou *exterior*, ao sujeito. Não ha meio termo. Embora os elementos do juizo *analytico* sejam dados pela experiencia, comtudo elle é sempre *analytico*; visto que o motivo, por que nesse juizo (por ex., *o circulo*

de uma coisa, se torna *intencionalmente* a propria coisa. Logo a verdade *logica* encontra-se na *idea*.

b) *Mas encontra-se imperfeitamente.* — O conhecimento de um objecto é perfeito, quando se conhecem, de um modo *explicito*,

---

é redondo) o predicado se attribue ao sujeito, não se funda na experiencia, mas exclusivamente na propria natureza do sujeito, e a verdade de tal juizo é independente de toda a experiencia e subsistiria sempre, embora não existisse a experiencia. — O escriptor allemão encontrou juizos de uma terceira especie, que não são nem completamente *analyticos*, ou *a-priori*, nem completamente *syntheticos*, ou *a-posteriori*, mas participam de uns e de outros, e por isso são *syntheticos a-priori*. Exponhamos a sua theoria.

O juizo, diz Kant, — é *analytico*, quando o predicado está contido, ainda que implicitamente, no conceito do sujeito, — é *synthetico*, quando o predicado está completamente fóra do conceito do sujeito, e por isso a união de um com o outro importa uma *synthese*. E conclue: « Por isso, são *analyticos* os juizos, em que não só ha união, mas tambem identidade entre o predicado e o sujeito, e são *syntheticos* aquelles, em que ha união sem identidade. Os *analyticos* podem chamar-se *explicaticos*; os *syntheticos*, *extensivos*: porque os primeiros nada accrescentam pelo predicado ao conceito do sujeito, mas apenas dividem pela analyse o mesmo conceito nos seus conceitos parciaes, que se percebiam nelle (embora de um modo confuso), ao passo que os segundos accrescentam ao conceito do sujeito um predicado, que de modo nenhum podia conceber-se contido no mesmo sujeito, nem podia deduzir-se pela analyse » (*Critica da razão pura*, Introd., IV). — Os juizos *syntheticos*, segundo Kant, subdividem-se em syntheticos *a-priori*, e em syntheticos *a-posteriori*. São syntheticos *a-priori*, quando têm algum elemento, que não é dado pela experiencia, mas deriva espontaneamente da intelligencia, e por isso exprime uma coisa *universal* e *necessaria*. São syntheticos *a-posteriori*, ou *empiricos*, quando se fundam exclusivamente na experiencia, e por isso exprimem uma coisa *singular* e *contingente*. — Os *syntheticos a-priori* são verdadeiramente *extensivos*, e constituem propriamente a sciencia e são objecto da Metaphysica; mas os *syntheticos a-posteriori*, por serem *particulares* e *contingentes*, não são *scientificos*, e, como os *analyticos*, não levam a novos conhecimentos.

Mas como descobriu Manuel Kant esta terceira especie de juizos? A coisa foi simples. Disse elle que um juizo *analytico*, para ser *tal*, deve ter tres condições: 1.ª) o seu predicado deve estar contido no *conceito* do sujeito, — 2.ª) deve ser *necessario*, — 3.ª) deve ser *universal*. Se falta uma d'estas condições, o juizo deixa de ser *analytico*. A's vezes pode um juizo deixar de ter a primeira condição e possuir a segunda e a terceira, isto é, pode um juizo não ter o predicado contido no conceito do sujeito e comtudo ser necessario e universal. Neste caso o juizo — é *synthetico*, porque o predicado está fóra do conceito do sujeito e só pela experiencia se conhece a sua relação com o mesmo sujeito, — mas é synthetico *a-priori*, porque é *universal* e *necessario*, e por isso não se funda num dado da experiencia, que é por si *singular* e *contingente*, mas deve derivar exclusivamente da intelligencia, e deriva d'ella espontaneamente, *a-priori*, isto é, por uma especie

todos os elementos, de que consta e que são a *natureza*, ou a *essencia*, e o *ser*, ou a *existencia*. Ora a *idea*, se representa, de

---

de instincto ou de força mechanica. Todas as intelligencias possuem naturalmente umas formas, dotadas de *universalidade* e de *necessidade*, que, applicadas successivamente aos objectos da experiencia, os tornam determinados e definidos. — Kant apresenta varios exemplos d'estes juizos *syntheticos a-priori*. Citamos tres: — *todo o effeito exige uma causa: — cinco mais sete são eguaes a doze; — a linha recta é a mais breve entre dois pontos*. Estes juizos — são *syntheticos*, porque o predicado não está contido no conceito do sujeito, — mas são *a-priori*, porque são dotados de *universalidade* e de *necessidade*, isto é, porque o predicado convem *sempre* e *necessariamente* ao sujeito. — D'estes principios Kant tira duas consequencias: — 1.ª) os juizos *analyticos*, ou *a-priori*, em que o sujeito e o predicado são termos *universaes*, por serem *necessarios* e *universaes* e consequentemente por derivarem espontanea e exclusivamente da intelligencia, não têm valor algum *objectivo*; — 2.ª) os juizos *syntheticos a-priori*, que têm um sujeito de *experiencia*, mas um predicado *universal* e *necessario*, por causa da completa *subjectividade* d'esse predicado, são tambem destituidos de valor *objectivo*.

Agora uma breve critica a estas affirmações do escriptor allemão.

Antes de tudo, as definições do juizo *analytico* e *synthetico*, embora tenham alguma coisa de verdade, podem todavia prestar-se a equivocos e abrir adito a erros, sobretudo se se tenha em vista o systema de Kant. Este confunde sempre o *sujeito* com o *conceito*, passando do *sujeito*, isto é, da *coisa*, á qual se attribue um predicado, para o *conceito*; come se podesse, indifferentemente e sem distincção alguma, dizer-se do *conceito* o que se affirma do *sujeito*, quando o *conceito* e o *sujeito* são duas coisas distinctas, existindo o *sujeito* na *realidade* e o *conceito* na *intelligencia*. E, ainda que o conceito, tomado *objectivamente*, se identifique com o sujeito, comtudo esta identidade refere-se *á coisa representada*, e não *ao modo de representar*. — Por isso, a affirmação que o juizo é *analytico*, quando o predicado está contido no *conceito* do sujeito, pode prestar-se a equivocos; visto que o *conceito* é uma coisa *subjectiva* e por isso *relativa* e *variavel*. Se o *conceito* exprimisse a *natureza* ou *essencia* do sujeito, não haveria que dizer; mas, na theoria d'esse escriptor, não a exprime. — Alem d'isso, é falso que o juizo *analytico* não seja principio de novos conhecimentos. Os predicados de um sujeito, no juizo *analytico*, estão todos contidos na *essencia* e por isso no *conceito* do mesmo sujeito; mas não estão todos contidos *explicitamente* quanto a nós, e por isso esse juizo leva-nos ao conhecimento de coisas, que antes não se conheciam. — Finalmente, ha juizos *analyticos*, em que a conveniencia do predicado com o sujeito não se conhece pela immediata intuição do sujeito, mas pelo *raciocinio*. — Não menos equivoca é a definição do juizo *synthetico*, dada pelo escriptor allemão. Diz elle que, neste juizo, o predicado está inteiramente fóra do conceito do sujeito. Ora, ainda que, antes do juizo, podesse dizer-se que o predicado não está contido no conceito, do sujeito, não se pode dizer o mesmo no acto do juizo, porque a intelligencia não poderia [illegible]ar que um predicado convem a um sujeito, se não visse essa conveniencia. Por isso é falso que, no juizo *synthetico*, haja união sem *identidade*. Quando digo: *Pedro é bom*, não affir-

um modo *explicito*, a *natureza*, não exprime, do mesmo modo, a *existencia*. Não representando a idea, de um modo *explicito*,

---

mo que *Pedro é a bondade*, mas que é *dotado de bondade*, e por isso affirmo que tudo o que o predicado exprime se encontra ou está contido no sujeito, isto é, affirmo a *identidade* do predicado com o sujeito. Esta *identidade* affirma-se em todo e qualquer juizo affirmativo, quer *analytico* quer *synthetico*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 5 ad 3).

Ha mais. Os juizos *analyticos*, como os entendeu Kant, em que todos os elementos são *subjectivos*, ou *a-priori*, sem nenhuma dependencia da experiencia, sem nenhuma relação aos objectos, não existem e são verdadeiras chimeras. Por quanto, o sujeito e o predicado, que constituem um juizo *analytico*, embora sejam termos *universaes*, comtudo estão *intrinsecamente* contidos nos objectos da experiencia. Assim quando digo: o *homem é racional*, o *homem* não é uma coisa imaginaria, mas é um ente real, independente do nosso pensamento, e quando affirmo que o homem é *racional*, affirmo que esse attributo é uma coisa *intrinseca* e *essencial* a esse sujeito. Logo todos os juizos *analyticos* têm o seu fundamento nas coisas ou nos objectos da experiencia, e por isso não são inteiramente *subjectivos*, não dependem exclusivamente da intelligencia. — O sujeito e o predicado do juizo podem ser termos *abstractos* e *universaes*: mas, como o *abstracto* deriva do *concreto* e o *universal* deriva do *singular*, segue-se que o sujeito e o predicado são termos *objectivos*.

Não menos chimericos são os juizos *syntheticos a-priori*, forjados por Kant. Primeiramente, esses juizos repugnam á indole da nossa intelligencia. Por quanto, não é possivel a enunciação de um juizo, se não se conhece a conveniencia entre o predicado e o sujeito, porque é essa mesma conveniencia que se deve affirmar ou negar; aliás o juizo seria um acto irracional. A conveniencia entre o predicado e o sujeito só pode ser conhecida — ou pela *intuição*, — ou pelo *raciocinio*, — ou pela *experiencia*. Ora, nesses juizos *syntheticos a-priori*, a conveniencia entre o predicado e o sujeito não é conhecida — nem pela *intuição*, porque são *syntheticos*, isto é, porque o predicado não está contido no *conceito* do sujeito, — nem pelo *raciocinio*, porque são *espontaneos*, — nem pela *experiencia*, porque são *a-priori*, e derivam do fundo da intelligencia sem correspondencia com o que está de fóra. — Além d'isso, affirma Kant que os juizos *syntheticos a-priori* são *universaes* e *necessarios*, embora o predicado não esteja contido no *conceito* do sujeito. Ora esta affirmação é absurda. Um juizo só pode ser *universal* e *necessario*, isto é, um predicado só pode convir *sempre* e *necessariamente* a um sujeito, emquanto ou porque o predicado está contido na propria *natureza* e no *conceito* do sujeito, visto que só o que constitue ou acompanha a natureza, convem *sempre* e *necessariamente* ao sujeito, que nella subsiste.

Com relação aos exemplos, que o escriptor allemão adduz como prova da sua theoria, e que seriam juizos *syntheticos a-priori*, no sentido de Kant, não são elles senão juizos *analyticos* ou *syntheticos*, no sentido da Escholastica. — Assim o juizo: *todo o effeito exige uma causa*, — não é *synthetico a-priori*, mas exclusivamente *analytico*. Por quanto, um juizo é *analytico*, segundo o proprio Kant, quando o predicado está contido no conceito do sujeito, ou se encontra na resolução do sujeito. Ora a *exigencia de uma*

existencia, não pode realizar-se *perfeitamente* a união dos dois termos distinctos, que são o objecto e a forma intencional e que constituem os elementos necessarios da verdade. Logo a verdade *logica* encontra-se *imperfeitamente* na *idea* (1).

---

causa está contida no conceito de *effeito*. Na verdade, *effeito* é uma coisa, que foi feita, que começou, não deriva de si mesma, mas de outro ente. Ora derivar de outro ente é depender d'elle, como da *causa* do proprio ser. Logo a *exigencia de uma causa* está contida no conceito de *effeito*. — Diga-se o mesmo acerca do juizo: *cinco mais sete são eguaes a doze*. Elle é exclusivamente *analytico*: porque o predicado se encontra na resolução do sujeito. De facto, o conceito do predicado é o mesmo que o do sujeito, pois é a unidade repetida *doze vezes*, embora por differentes signaes. Nem vale a razão de Kant, quando diz que o predicado «*doze*» não está contido no conceito do sujeito «*cinco mais sete*», pelo facto de nos servirmos, ás vezes, de um signal externo, p. ex., dos dedos, para juntar o numero *cinco* ao numero *sete*. Com effeito, o juizo consiste na *conveniencia* entre o predicado e o sujeito; e esta conveniencia é percebida exclusivamente pela intelligencia, que analysa os conceitos, ou examina as partes. A *experiencia* pode ser uma *condição*, mesmo necessaria, para se averiguar se os conceitos convêm, ou não, entre si, mas não é a razão ou a causa da *união*. — Como tambem *analytico* é o juizo: *a linha recta é a mais breve entre dois pontos*. O conceito da *maxima brevidade* está contido no conceito da *linha recta*; porque, fixados dois pontos, percebe-se logo que a linha *recta*, traçada entre esses pontos, é mais breve do que qualquer linha *curva*. A figura sensivel, que exprime este juizo, não influe na enunciação nem na verdade d'elle, mas serve apenas para o fixarmos melhor na intelligencia. — Todos os outros juizos, apresentados por Kant, fundam-se — ou na immediata relação dos conceitos, — ou na deducção do raciocinio, — ou nos dados da experiencia; e por isso, ou são *analyticos*, ou são *syntheticos*, no sentido escholastico.

D'onde se vê que, se não têm valor *objectivo* os juizos *analyticos* e os *syntheticos a-priori*, como os entendeu Kant, porque insubsistentes e chimericos, têm, pelo contrario, valor *objectivo* os juizos *analyticos* e os *syntheticos*, como os entende a Escholastica. Nem se insista com o escriptor allemão que um conceito *universal e necessario* não pode provir da experiencia, cujo objecto é *singular* e *contingente*. Todas as coisas *singulares* e *contingentes* têm em si um elemento *universal* e *necessario*, que é a essencia d'ellas, abstrahida de todas as condições individuaes. (*Sum. Th.*, p. I, q. 86, a. 3).

Vê-se tambem que, se os juizos *analyticos* e *syntheticos a-priori*, inventados por Kant, não concorrem para o progresso da sciencia (a qual tem por objecto as coisas, e não os sonhos), os juizos *analyticos* e *syntheticos*, tomados no seu legitimo sentido, servem admiravelmente para o desenvolvimento de todas as sciencias, racionaes e experimentaes.

D'aqui a pouco, fallaremos nas taes *formas subjectivas*, que aos juizos *syntheticos a-priori* communicariam a *universalidade* e a *necessidade*.

(1) A conclusão parece-nos certa. Se a verdade é uma adequação da intelligencia com o objecto, e a idea é uma semelhança do proprio objecto, porque representa a *essencia* d'elle, é claro que a intelligencia, informada

122. A verdade logica é indivisivel. — A verdade *logica* é, como dissemos, a *adequação*, ou a *conformidade*, da intelligencia com o objecto; e por isso importa uma *egualdade* entre o juizo da intelligencia e o que se percebe do objecto. Ora a *egual-*

---

pela idea, se torna semelhante e adequada ao proprio objecto. Diz S. Thomaz: «Nos simples conceitos encontra-se a verdade, porque se conhece a coisa emquanto á sua *essencia*». (In L. IX, *Met.*, l. 11). E noutro logar: «Ainda que o intelligivel incomplexo (a idea) não seja nem verdadeiro nem falso, comtudo a intelligencia, percebendo-o, *é verdadeira emquanto se torna adequada á coisa entendida*». (In III *de Anima*, l. 11). — Na idea, não ha apenas a verdade *ontologica*, que é a *essencia* do objecto, representada pela propria idea; mas ha tambem a verdade *logica*, porque a intelligencia conhece essa essencia, e, conhecendo-a, lhe se torna semelhante, ou adequada. O conhecimento será *imperfeito*, porque tal essencia é representada de um modo confuso e indeterminado, mas é verdadeiro conhecimento. — Tambem a conformidade ou adequação da intelligencia com o objecto, por meio da idea, é conhecida, de um modo *directo*, pelo exercicio do proprio acto perceptivo, embora esse conhecimento não seja perfeito, como no juizo.

Mas a verdade encontra-se *imperfeitamente* na *idea*, porque essa idea, embora represente, de um modo *explicito*, a *essencia* de um objecto, comtudo não representa, do mesmo modo, o *ser*, ou a *existencia*. Assim quando vejo um homem, e digo: *homem*, esta idea de homem não diz *explicitamente* se esse homem existe, ou não. — Dissemos que a idea não representa o *ser* das coisas de um modo *explicito*, porque *implicitamente* o representa. E isso é muito natural. Estando a *essencia* de uma coisa unida intimamente ao *ser*, como a potencia está unida ao acto, é manifesto que não se pode conhecer a *essencia*, sem que, ao mesmo tempo e de algum modo, seja conhecido o *ser*, ou a *existencia*; porque as essencias não são conhecidas em *abstracto*, mas *em concreto*, isto é, emquanto estão unidas com o *ser*. Manifestando as suas *qualidades* e a sua *essencia*, um objecto manifesta necessariamente, de algum modo, o seu *ser*, ou a sua *existencia*. Verifica-se isto não só com relação ás essencias das coisas *concretas* e *singulares*, mas tambem com relação ás essencias *abstractas* e *universaes*, que têm um *ser ideal*, formado pela razão. Percebendo-se, embora *implicitamente*, o *ser*, ou a *existencia* das coisas pela *idea* e na *idea*, e, dependendo a verdade de uma coisa mais do seu *ser*, do que da sua *essencia*, a verdade encontra-se tambem na *idea*, embora de um modo *imperfeito*.

Concluimos que tanto a *idea* como o *juizo* têm o *mesmo objecto*: com a differença que o *juizo* representa e exprime, de um modo *explicito*, a *essencia* e o *ser* de um objecto, e por isso a elle compete *perfeitamente* a verdade; e a *idea* representa e exprime, de um modo *explicito*, a *essencia* de um objecto, e, de um modo *implicito*, o *ser*, ou a *existencia*, e por isso compete-lhe a verdade *imperfeitamente*. — Uma e a mesma impressão do objecto pode determinar e determina a intelligencia a formar uma *idea* e a emittir um *juizo*. (Cf. in I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 1 ad 7).

Mas a verdade, embora *perfeitamente* se encontre no *juizo*, e só *imperfeitamente* na *idea*, ou na *simples apprehensão*, comtudo, pode separar-se

dade, considerada como tal, é *indivisivel*, não admitte graus: de modo que duas coisas *eguaes*, emquanto eguaes, não são mais ou menos eguaes, mas ou são eguaes, ou não o são. Logo a verdade *logica*, emquanto importa uma *egualdade* entre o juizo da intelligencia e o que se percebe do objecto, é *indivisivel* (1).

---

do *juizo*, (pois ha muitos juizos falsos), e não pode separar-se da *idea*, nem quando esta é *incomplexa*, nem quando é *complexa*. — Não pode separar-se da *idea*, quando esta é *incomplexa*, isto é, quando denota a *essencia* das coisas, despida das notas individuantes. Por quanto, se o *juizo* pode discordar do objecto, emquanto pode affirmar que este é o que não é, ou que não é o que é, a *idea*, quando é *incomplexa*, não pode discordar do objecto; porque é impossivel que ella não represente o que realmente representa; aliás representaria e deixaria de representar: o que é absurdo. Portanto, assim como um objecto existente consta da sua entidade, assim tambem a idea consiste numa forma intencional, que é a expressão da coisa pensada e que não pode deixar de ser verdadeira. Assim a idea de *homem*, de *virtude*, de *sabedoria*, etc., pelo facto de representar simplesmente uma essencia, não pode deixar de ter conformidade com a essencia, que representa. — Nem pode separar-se da *idea*, quando esta é *complexa*. Por quanto, nós podemos conceber e concebemos um *monte de ouro*; mas, se nos limitarmos a *contemplar* esse monte, e não affirmarmos, nem negarmos a sua existencia, a *idea* não poderá chamar-se *falsa*. — Todavia, devemos admittir que a idea *complexa* pode ser falsa, não por si, mas *por accidente*, emquanto dá occasião á intelligencia de emittir um juizo falso. Assim, quando nos representamos um *monte d'ouro*, pode a intelligencia julgar que tal monte exista realmente. Mas, então, o *erro* está sempre no *juizo*, e não na *idea*.

Pelo que temos dito pode avaliar-se a opinião de alguns *neo-escholasticos*, quando dizem que na *simples apprehensão*, ou na *idea*, não se encontra a *verdade*, nem de um modo *imperfeito*.

(1) A *egualdade*, em que propriamente consiste a razão ou a essencia da *verdade*, deve existir — não entre a intelligencia e o objecto *material*, isto é considerado como é *na realidade*, com *todas* as suas *notas*, — mas entre a intelligencia e o objecto *formal*, isto é, considerado *naquellas notas*, que a intelligencia percebe e com as quaes se conforma. Ora a verdade, emquanto se considera como uma *egualdade* entre a intelligencia e o objecto *formal*, não pode admittir varios graus, não pode ser mais ou menos verdade, por isso mesmo que duas coisas eguaes não podem ser mais ou menos eguaes, pois a egualdade está num ponto indivisivel; assim como duas linhas eguaes, emquanto são eguaes, não podem ser mais ou menos eguaes, e, se podem augmentar e augmentam, não augmentam emquanto eguaes. — Alem d'isso, a verdade, como dissemos, encontra-se perfeitamente no juizo, *affirmativo* ou *negativo*. No juizo *affirmativo*, a intelligencia *affirma* a conveniencia entre o predicado e o sujeito; no *negativo*, *nega* aquella conveniencia. Ora a *affirmação* e a *negação* são coisas *indivisiveis*, incapazes do mais e do menos. Logo a verdade *logica* é *indivisivel*. — Os que admittem graus na verdade, considerada sob este ponto de vista, confundem a *egualdade* com a *semalhança*. A *semelhança* admitte graus, porque uma coisa pode ser

Dissemos — emquanto importa uma *egualdade*; porque se a verdade *logica* se considera, não emquanto importa uma *egualdade*, mas ou em relação á *intelligencia*, que percebe, ou em relação ao *objecto*, que é percebido, então pode admittir varios graus, e um conhecimento pode ser mais ou menos verdadeiro do que outro, — conforme a maior ou menor perfeição da intelligencia, — o maior ou menor numero das notas, que se percebem no objecto, — a maior ou menor firmeza, com que a intelligencia, na percepção do objecto, pronuncia o juizo (1).

---

mais ou menos semelhante a outra; mas a *egualdade* exclue-os, porque uma coisa não pode ser mais ou menos egual a outra, mas ou é egual, ou não o é — Nem se diga que a verdade *logica*, por ser uma coisa *finita*, é capaz de augmento. A verdade *logica* é capaz de augmento, — não emquanto diz *egualdade* entre a intelligencia e o objecto, porque, emquanto tal, é indivisivel, e o indivisivel, embora finito, não é capaz de augmento, — mas só emquanto se considera em relação á *intelligencia*, ou ao *objecto*, como vamos ver.

(1) Desenvolvamos o que dizemos no texto. — 1.º) Um conhecimento pode ser mais ou menos verdadeiro, conforme a maior ou menor perfeição da intelligencia. Por quanto, uma intelligencia perspicaz, dotada de uma luz proporcionada aos objectos intelligiveis, e informada por especies de muita extensão e clareza, produz um acto *mais conforme* com o objecto, e por isso *mais verdadeiro* do que o acto de uma outra intelligencia menos perspicaz, dotada de luz menos proporcionada ao objecto, e informada por especies de menor extensão e clareza: porque todo o effeito é proporcionado á sua causa. — 2.º) Um conhecimento pode ser mais ou menos verdadeiro, conforme o maior ou menor numero de notas, que se percebem no objecto (material). Por quanto, o conhecimento de um numero maior de notas, relativas ao objecto, é *mais conforme* ao objecto, e por isso é *mais verdadeiro* do que o conhecimento de um numero menor de notas; assim quem conhece o *homem* como *animal racional* approxima-se mais da verdade do que um outro que conhece o homem somente como *animal*. — 3.º) Um conhecimento é mais ou menos verdadeiro, conforme a maior ou menor firmeza, com que a intelligencia, na percepção do objecto, pronuncia o juizo. Por quanto, um juizo é mais ou menos verdadeiro, conforme a sua verdade, que se funda no objecto, é mais ou menos firme e immutavel. Ora os juizos, em que o predicado convem *necessaria* e *absolutamente* ao sujeito, são mais firmes e immutaveis do que os juizos, em que o predicado só *accidental* e *relativamente* compete ao sujeito. Assim este juizo — o *todo é maior que a parte* — é mais firme e immutavel, e por isso mais verdadeiro que este outro — *Pedro é bom*. — Mas, como é evidente, a maior ou menor perfeição da intelligencia, e do acto cognoscitivo, não entra na essencia da *verdade*; a qual consiste na *egualdade* entre a intelligencia e o objecto.

Tal é a doutrina de S. Thomaz. O Santo explicitamente affirma — que, se a *verdade* se toma emquanto é a *adequação* entre a intelligencia e o objecto, não se dá uma verdade maior que outra verdade, porque a essencia da

123. A verdade logica é immutavel. — A verdade *logica* pode exprimir — ou a *essencia* dos entes, — ou um *facto contingente*. Ora, tanto num como noutro caso, ella é *immutavel*.

a) É *immutavel*, quando exprime a *essencia* dos entes. — Com effeito, a verdade *logica*, consistindo na adequação da intelligencia com o objecto, deve corresponder á indole do mesmo objecto; de modo que ella será immutavel ou mutavel, conforme immutavel ou mutavel fôr o objecto. O objecto da nossa intelligencia é a *essencia* tanto do Ente infinito, como dos entes finitos. Ora a *essencia* do Ente infinito é absolutamente immutavel; e a *essencia* dos entes finitos, embora seja mutavel quanto aos elementos *reaes* (assim a essencia do homem é mutavel quanto ao *corpo* e á *alma)*, comtudo é immutavel quanto aos elementos *especificos* (assim a essencia do homem é immutavel quanto

---

egualdade não recebe o mais e o menos; — mas que, se se considera o proprio *ser* da coisa, em que se funda a verdade, então existe uma verdade (tanto *ontologica*, como *logica)* maior que outra, porque onde ha mais entidade, ha mais verdade *(De Virtutibus*. q. 2, a. 9 ad 1).

Vejamos agora se a *falsidade* admitte, ou não, varios graus. A *falsidade*, como dissemos, consiste na *desconformidade* da intelligencia com o objecto, é pode ser *negativa* ou *positiva*. Ora, se a falsidade *negativa* não admitte graus, porque *o não ser conforme* é uma coisa indivisivel, a falsidade *positiva* admitte varios graus, não só com relação á *intelligencia* e ao *objecto*, mas tambem com relação á propria essencia ou razão de *falsidade*. — 1.º) Admitte varios graus na propria razão de *falsidade*. Porquanto, a *desconformidade* entre a intelligencia e o objecto pode ser mais ou menos pronunciada. Diz S. Thomaz: «Quanto magis a veritate receditur, tanto major est falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis *tria* esse *quinque*, sicut ejus, qui aestimat *tria* esse *centum*» *(C. Gentes*, l. 3, c. 139). A razão é manifesta. A falsidade não é apenas a falta de verdade, mas é o *contrario* da verdade; ora entre dois termos contrarios, ou oppostos, ha muitos pontos intermedios. Ha, porem, uma excepção, e dá-se quando a falsidade do juizo consiste na mera negação de alguma verdade; assim a falsidade d'estes juizos: — Deus não existe, o mundo não existe — não admitte graus. — 2.º) Admitte varios graus com relação á *intelligencia*. Com effeito, uma intelligencia obtusa, ou totalmente dominada pela vontade, pode cahir e cahe em erros, mais grosseiros do que os erros, em que pode cahir e cahe uma intelligencia perspicaz, ou menos sujeita á influencia da vontade. — 3.º) Admitte varios graus com relação ao *objecto*, — ou emquanto a um objecto podemos attribuir um maior ou menor numero de notas, que lhe não convêm, ou negar-lhe um numero maior ou menor das que lhe são proprias; — ou emquanto um juizo falso em materia *necessaria* e *immutavel* é mais falso que um juizo falso em materia *contingente* e *mutavel*; assim o juizo — *Deus não existe* — é mais falso que o juizo — *o mundo não existe*.

á *animalidade* e á *racionalidade)*. Logo a verdade *logica*, quando exprime a *essencia* dos entes, é *immutavel* (1).

---

(1) A verdade *logica* da nossa intelligencia funda-se na verdade *ontologica* das coisas percebidas. Por isso, como dizemos no texto, a verdade *logica* é *immutavel* ou *mutavel*, conforme *immutavel* ou *mutavel* é a verdade *ontologica*. Ora a verdade *ontologica* pode referir-se a Deus e ás creaturas.

Deus, e só Elle, é essencial e absolutamente immutavel; porque toda a mudança denota imperfeição, e Deus é a perfeição infinita. Se Deus é absolutamente immutavel, tambem immutavel é o conhecimento, que temos d'Elle. Por quanto, embora este conhecimento seja infinitamente inadequado e deficiente, comtudo o que attribuimos a Deus, realmente se encontra nElle, embora de um modo infinitamente elevado e superior á nossa comprehensão. Assim, quando dizemos que Deus é bom, é justo, etc., estas perfeições absolutas existem realmente em Deus; e o nosso conhecimento, embora seja inadequado e possa tornar-se mais perfeito, é todavia verdadeiro e immutavel. Concluimos que a verdade *logica* da nossa intelligencia, relativa a Deus, é immutavel, porque immutavel é a verdade *ontologica* do proprio Deus.

Se de Deus descemos ás creaturas, encontramos em todas ellas a mudança. Os entes espirituaes, se não estão sujeitos a mudanças *substanciaes*, pois não são compostos de materia, estão sujeitos a mudanças *accidentaes*, emquanto passam da potencia para o acto operativo, porque não são a propria actualidade. Os seres *materiaes* estão sujeitos a mudanças *substanciaes* e *accidentaes*. — Mas, embora todos os seres creados estejam sujeitos a mudanças, comtudo ha em todos uma coisa absolutamente immutavel, que é a *essencia*, considerada nos seus elementos *especificos*. Se a essencia das creaturas, — considerada nos seus elementos *reaes*, pode estar e está sujeita a mudanças, mesmo *substanciaes*, — considerada nos seus elementos *especificos*, não está sujeita á mudança, mas é necessaria, immutavel; assim a essencia do homem, se, considerada nos elementos *reaes*, que são a *alma* e o *corpo*, é contingente e mutavel, — considerada nos seus elementos *especificos*, que são a *animalidade* e a *racionalidade*, è necessaria e immutavel; porque, embora o homem nunca tivesse existido, é e será sempre verdade que elle é *animal racional*. D'ahi se segue que, se a verdade *logica* da nossa intelligencia, — emquanto representa o que ha de mutavel nas creaturas, é mutavel, — emquanto representa o que ha de immutavel nas mesmas creaturas, que é a *essencia*, é immutavel. — A immutabilidade das essencias creadas tem, como veremos, a sua razão suprema, o seu ultimo fundamento na Essencia divina (Cf. in IV *Ethic.*, l. 3).

Immutavel quando exprime a *essencia* das coisas, a verdade é immutavel tambem quando exprime os *primeiros principios da razão*, que se formam immediatamente, e por simplicissima abstracção, depois da apprehensão da *essencia* e que a ella se referem e nella se fundam. Com effeito, estes principios: — uma coisa não pode simultaneamente ser e deixar de ser — todo o effeito exige uma causa, etc., mostram-se dotados de tal *universalidade* e *necessidade*, que não é possivel conceber o contrario, sem se renunciar ao senso commum. Ora um principio *universal* e *necessario* é naturalmente *immutavel*. — Os *primeiros principios* são o fundamento de todas as sciencias, cujo objecto é constituido por verdades tambem *universaes* e

b) É *immutavel*, quando exprime um *facto contingente*. — Por quanto, a verdade *logica*, como dissemos, deve corresponder á indole do objecto, com o qual deve conformar-se a intelligencia. Ora um facto *contingente*, embora, por si, podesse deixar de dar-se, comtudo, depois que se deu, é absoluta e eternamente *immutavel*; porque é impossivel que, tendo-se dado, não se tenha dado, ou não se tenha dado pelo modo, por que se deu. Sendo *immutavel* o facto, é *immutavel* a relação da nossa intelligencia com elle, e por isso é *immutavel* a verdade. Logo a verdade *logica*, quando exprime um facto *contingente*, é *immutavel* (¹).

necessarias, que, por isso, se resolvem naquelles principios. Todas as sciencias têm por fim a descoberta de taes verdades, e, depois de as terem descoberto, nem sequer duvidam de que ellas possam estar sujeitas a mudanças, ou possam tornar-se falsas. Nenhum escriptor, que tenha ainda o juizo são, poderá sustentar que 2 mais 2 sejam eguaes a 5, ou que os tres angulos de um triangulo não sejam eguaes a dois angulos rectos. Diz *Cl. Bernard*: « Nas mathematicas, quando se parte de um axioma, ou principio, cuja verdade é absolutamente necessaria e consciente, a liberdade deixa de existir, as verdades adquiridas são immutaveis. O geometra não é livre de duvidar se os tres angulos de um triangulo são eguaes a dois rectos; e por isso não é livre de rejeitar as consequencias logicas, que se deduzem d' este principio... Sendo as verdades mathematicas immutaveis e absolutas, a sciencia augmenta pela simples e successiva juxtaposição de todas as verdades adquiridas » (*Introd. á la medicine experim.* p. 65).

(1) Assim esta verdade — S. Joanna d' Arc derrotou os Inglezes em Orléans — exprime um *facto contingente*, que se deu mas podia não se ter dado, e todavia é *immutavel*; porque, tendo-se dado, é e será eternamente verdade que S. Joanna d' Arc derrotou os Inglezes em Orléans. Se não fosse assim, se esse facto contingente não fosse immutavel, deveriamos admittir que S. Joanna d' Arc derrotou e não derrotou os Inglezes em Orléans: o que é absurdo (*Sum. Th.*, p. I, q. 84, a. 1 ad 3).

Agora uma advertencia. Quando se diz que a verdade *logica*, exprimindo um *facto contingente*, se muda pelo facto de se mudar o objecto material, não devemos entender que a verdade se transforma em falsidade, mas que a uma verdade succede uma outra verdade, — ambas immutaveis. Assim quando, vendo *Pedro* de saude, digo: Pedro é são, e, depois, vendo-o doente, digo: Pedro não é são, não podemos dizer que um juizo é verdadeiro e outro é falso, ou que a verdade, pela mudança do objecto material, se transformou em falsidade; mas devemos dizer que a uma verdade succedeu outra verdade, que ambos os juizos são verdadeiros, porque ambos correspondem á realidade. Dá-se a *contradicção*, quando ao mesmo sujeito se attribue e se nega o mesmo predicado, *mas ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito*: o que não se verifica no presente exemplo. E ambos esses juizos são *immutaveis*; porque é e será eternamente verdade que Pedro num certo tempo estava são e num outro tempo não estava são.

Come se vê, consideramos a verdade *logica*, enquanto *objectiva*; porque

124. A verdade logica é unica e multiplice. — A verdade *logica* pode considerar-se em Deus e na intelligencia *creada*. —

da immutabilidade do *objecto* deduzimos a immutabilidade da *verdade*. — Mas, se a verdade se considerar enquanto é *subjectiva*, então é mutavel, como é mutavel a nossa intelligencia, embora o objecto permaneça immutavel. A nossa intelligencia, por ser limitada, pode passar, em relação á verdade, de um estado para outro diverso e até contrario, de um conhecimento verdadeiro para um outro falso, e viceversa. É uma *fallibilidade*, não *essencial* nem *natural*, mas *accidental* e *eventual*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 8).

*

A *immutabilidade* da verdade é negada por todos os sequazes do *relativismo*. O nosso espirito, na opinião d' elles, não é perfeito quanto á intelligencia, e não pode conhecer absolutamente a objectiva verdade das coisas. Tudo o que conhecemos é *relativo* aos nossos sentidos, ao nosso espirito, e á nossa experiencia (Comte), a qual, por sua vez, é relativa á nossa constituição (Kant). A verdade, portanto, não é uma *coisa*, é uma *vida*, e, como tal, segue o destino da nossa existencia. Ora o espirito humano não é immutavel, mas evolve-se e muda-se constantemente. A estas evoluções e mudanças do espirito correspondem as evoluções e mudanças da verdade. Portanto, nada é *absoluto*, isto é, nada é fixo, immutavel e independente do nosso pensamento; mas tudo é *relativo*, isto é, tudo é incerto, variavel e dependente do nosso espirito. D' onde se segue — que os systemas contradictorios são apenas *momentos diversos* da *mesma verdade*, — que uma coisa, hontem verdadeira, mesmo para todo o genero humano, pode ser falsa amanhã, — que uma e a mesma coisa coisa pode ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, verdadeira e falsa, conforme a uns parece verdadeira e a outros falsa. Concluem que não devemos acceitar uma verdade senão *condicionalmente*, isto é, senão com a condição que ella se acceita até que não se conhece verdadeira a proposição opposta.

Esta opinião, tão antiga como Protagoras (que dizia ser a nossa intelligencia a *medida* de todas as coisas), é sustentada per Comte, Bain, Spencer, Renouvier, pelos Kantistas, positivistas e modernistas, e pelos sequazes da *philosophia nova* (Bergson, Le Roy, Wilbois). — Não sendo possivel citar tudo o que esses escriptores disseram, limitamo-nos a transcrever uns breves trechos de Hamilton, de Schérer, e de Stuart-Mill.

Hamilton diz: « O *absoluto* é uma *pseudo-idea*... O *absoluto* é uma idea *negativa*, é o *não-relativo*, isto é, é a *negação* do *relativo* ».

Schérer escreve: « Um principio apoderou-se do espirito moderno, e devemo-lo a Hegel. Entendo fallar do principio, em força do qual uma proposição não é mais verdadeira que a sua opposta... Isto quer dizer que tudo é relativo e que os juizos absolutos são falsos. Esta descoberta do caracter *relativo* das verdades é o facto capital da historia do pensamento contemporaneo. Hoje, *para nós*, uma coisa não é verdade, nem êrro. É necessario inventar outras palavras. Em toda a parte só vemos *gradações*; chegamos a admittir *a identidade dos contrarios*. Conhecemos não a religião, mas as religiões; não a moralidade, mas os costumes; não os principios, mas os factos. *Tudo é relativo*: mais ainda, *tudo é apenas uma relação* ».

Stuart Mill accrescenta: « Pode ser que noutros planetas, ou nas partes

Considerada em Deus, a verdade *logica* é *unica*, porque unica é a Essencia divina, com a qual as propriedades e as operações

---

ainda desconhecidas do nosso globo, *haja outra logica*. Quem sabe se amanhã, se d'aqui a pouco haverá outra sciencia, seja ella qual fôr, se haverá duas coisas semelhantes, *se haverá coisa alguma?*».

Examinemos os argumentos dos *relativistas*.

a) O absoluto, dizem elles, *não existe; tudo é relativo...*

Resposta. Mas o que é o *absoluto?* o que é o *relativo?* Se interrogarmos o senso commum, este nos dirá — que o *relativo* é o que se refere a um outro, de modo que, sem este, não pode existir, nem pode conceber-se, — e que o *absoluto* é o que é independente d'este vinculo de relação, de modo que pode existir, e pode conceber-se, sem que se deva recorrer a outro ente. E, como tal independencia admitte varios graus, assim ha varias formas de *absoluto*, uma mais perfeita que outra. Por isso pode chamar-se — *absoluto* tudo o que existe em si, e não depende do sujeito, que o conhece, — e *relativo* tudo o que existe exclusivamente no sujeito e pelo sujeito. Mais perfeito, infinitamente mais perfeito é o *Absoluto*, que não depende de alguma hypothese, mas até repelle toda a hypothese, toda a restricção, todo o limite; e, comparado com Elle, todo e qualquer outro ser é *relativo*, isto é, *contingente, limitado*. — Agora perguntamos: Existirá exclusivamente o *relativo*, ou deverá existir tambem o *absoluto?* Se não quizermos cahir numa contradicção pueril, devemos responder que, se existe o *relativo*, isto é, se existe o ser, que se refere a um outro, deve forçosamente existir este outro, a que o primeiro se refere e que se diz e é *absoluto*. O *relativo*, emquanto tal, suppõe o *absoluto;* quem rejeita este, deve rejeitar aquelle. Logo, ou não existe coisa alguma, ou existe tambem o *absoluto*. O proprio H. Spencer, evolucionista, diz: «O conceito de *relação* traz comsigo o conceito dos seus dois termos. Pretender que concebamos a relação entre o relativo e o não-relativo, sem termos consciencia de cada um dos dois termos, é pretender que comparemos uma coisa, de que temos consciencia, com uma outra, de que não a temos; a comparação é um acto de consciencia, que não pode realizar-se, se não tivermos consciencia de ambos os termos. Sendo assim, que juizo deve fazer-se da affirmação — que o absoluto só se concebe como uma mera negação da concebibilidade? Se o não relativo ou o absoluto não é presente ao pensamento senão como uma mera negação, torna-se inintelligivel a relação entre elle e o relativo, porque um dos termos da relação não se encontra na consciencia. Se a relação é inintelligivel, inintelligivel é o proprio relativo: d'onde a impossibilidade de todo o pensamento» *(Premiers principes*. p. I, c. 4).

b) Os *relativistas* replicam: O *absoluto*, se existe, é *incognoscivel*.

Resposta. E será elle *incognoscivel*, porque é *absoluto?...* Porque, respondem, a experiencia limita-se a observar os factos, os phenomenos, e não penetra até ao fundo das coisas, para ahi descobrir a *essencia...* A resposta não satisfaz. Porquanto, ha duas especies de experiencia: uma *vulgar*, outra *scientifica*. Se a *vulgar*, que é commum a todos os homens, não reflecte, e limita-se a attestar os factos, a *scientifica*, que é propria dos sabios, não se limita a observar os factos, mas dos factos sobe ás causas, e das propriedades á essencia. — *De Dominicis*, escriptor insuspeito, commentando as

divinas se identificam. Esta verdade *logica* divina é a causa *exemplar* de todas as verdades *logicas* das intelligencias creadas.

---

citadas palavras de *Spencer*, conclue: «O *absoluto* existe, e a sciencia não pode prescindir d'elle. A sciencia exige imperiosamente que, além da existencia do phenomeno, se admitta qualquer outra coisa, e que, sem esta qualquer outra coisa, o conhecimento não é fundado, não é seguro, *não é racional» (La dottrina della evoluzione*, vol. 2, p. 56). — No decurso d'este tratado teremos occasião de voltar ao assumpto.

c) Os adversarios accrescentam: Embora não seja *relativo* tudo o que existe, todavia é *relativo* todo o conhecimento humano, e por isso é *relativa* toda a *verdade* da nossa intelligencia.

Respondemos que o conhecimento se pode chamar *relativo* á nossa intelligencia num sentido, e não se pode chamar *relativo* num outro.

Pode chamar-se *relativo* á nossa intelligencia, emquanto um acto de uma faculdade deve revestir e reveste a condição, o caracter, a natureza da propria faculdade. E nada mais razoavel. O acto é sempre proporcionado á faculdade, de que deriva. Por isso, o conhecimento não só é relativo á intelligencia dos diversos individuos humanos, mas tambem á propria intelligencia humana, considerada em si mesma; de modo que, assim como a intelligencia humana é essencialmente finita e limitada, assim tambem inadequado e deficiente é o conhecimento que temos das coisas, mesmo sensiveis e naturaes... Este conhecimento pode dizer-se tambem *relativo*, isto é, imperfeito, limitado, contingente, em opposição ao conhecimento *absoluto*, isto é, perfeitissimo, infinito, necessario, que é exclusivamente proprio de Deus. — Mas, que se seguirá logicamente d'esta *relatividade?* Seguir-se-ha, por ventura, o que dizem os adversarios, isto é, que os nossos conhecimentos não correspondem aos objectos, que são mutaveis, que são falsos? Não; porque, como dissemos, o conhecimento inadequado não é um conhecimento falso; e uma verdade será sempre verdade, fixa e immutavel, mesmo quando a intelligencia, conformando-se cada vez mais com o objecto, chegará a descobrir novas notas, ou a conhecer de um modo claro e distincto uma nota, que antes tinha sido percebida de um modo obscuro e confuso.

Mas não é este o sentido dos adversarios, quando dizem que o conhecimento é *relativo*. Entendem elles, por tal expressão, que o conhecimento é *inteiramente subjectivo*, isto é, que é apenas uma forma da nossa intelligencia, á qual não corresponde realidade alguma. — A affirmação não poderia ser mais absurda. De facto, o nosso conhecimento, — se é *subjectivo*, emquanto é um acto *immanente*, que tem o principio e o termo no mesmo sujeito, — é *objectivo*, emquanto á *origem* e á *representação*, porque é causado pelo objecto e representa um objecto. E, como o objecto tem o ser independente do sujeito, segue-se que o nosso conhecimento, emquanto exprime o objecto, é fixo e immutavel, porque fixa e immutavel é a essencia do proprio objecto. E, embora o objecto conhecido exista na intelligencia por um modo differente d'aquelle, por que existe na sua realidade, comtudo não deixa de ser o que é, não perde nem muda a propria essencia. É, pois, absurdo dizer que, mudando-se o sujeito, se muda tambem o objecto, e que o que é verdade para um individuo, pode ser falso para um outro, e viceversa. — Os *relativistas* esquecem uma coisa muito elementar — que, no conhecimento,

— Considerada na intelligencia *creada*, a verdade *logica* é *multiplice*, porque são tantas as verdades, quantos são os conhecimentos conformes com a realidade, que existem nas intelligencias das creaturas e que são outros tantos reflexos deficientes da unica verdade divina (1).

ARTIGO II

Certeza, sua divisão, existencia e propriedades

125. **Estados da intelligencia com relação á verdade.** — A nossa intelligencia alcança perfeitamente a *verdade*, quando forma *juizos, correspondentes á realidade*. Ora essa faculdade, com relação á verdade, pode encontrar-se em *quatro estados*. Por quanto, — ou não forma um juizo, porque não tem as ideas respectivas, e está na *ignorancia*, — ou possue a idea de um objecto, mas não se decide a pronunciar um juizo, e está na *duvida*, — ou pronuncia um juizo, mas teme que se possa verificar o contrario, e está na *opinião*, — ou julga sem receio algum de errar, e está na *certeza*. — É da *certeza* que nos devemos occupar neste e nos seguintes artigos (2).

não é o sujeito que forma ou modifica o objecto, mas é o objecto que modifica e determina o sujeito; porque o sujeito é movido e passivo, ao passo que o objecto é movente e activo. As coisas são o que são em si mesmas, e não o que nos possam parecer; uma coisa, que é verdadeira para uma intelligencia, deve ser verdadeira para todas as intelligencias. O principio de contradicção (uma coisa não pode simultaneamente ser e deixar de ser) é uma verdade do senso commum, e não pode ser contestada.

O S. P. Pio X, no decreto «Lamentabili» de 3 de Julho de 1907, condemnou o *relativismo*, contido nesta proposição (58ª): «Veritas non est immutabilis, plusquam ipse homo; quippe quae cum ipso et per ipsum evolvitur».

(1) Os *ontologistas*, depois de *Malebranche*, dizem que existe uma unica verdade — Deus, e que por isso a nossa intelligencia não pode contemplar a verdade senão em Deus. — Este erro refuta-se com o criterio exposto no texto. Embora a nossa intelligencia seja uma participação da intelligencia divina, assim como os seres creados são uma participação do ser divino, comtudo a nossa intelligencia é realmente distincta da divina, como realmente distinctos do ser divino são os seres creados. Por isso possuimos uma verdade *propria*, ainda que participada e accidental, e esta verdade é *multiplice*, porque muitos e diversos são os conhecimentos, que temos dos muitos e diversos seres (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 6).

(2) São *quatro* os estados da intelligencia com relação á verdade: *ignorancia, duvida, opinião* e *certeza*. Devendo tratar detidamente da *certeza*, digamos alguma coisa àcerca dos tres primeiros estados.

a) **Ignorancia.** — *Ignorancia* é o estado da intelligencia, quando não profere um juizo; porque não tem as ideas necessarias. — É *universal* ou *particular*, conforme a *ausencia* dos conhecimentos é *total* ou *parcial*. — A *particular* pode ser mais ou menos extensa. — A *ignorancia*, como se vê, é uma relação *negativa*, iste é, é uma *falta* de relação da intelligencia para com a verdade. É effeito da limitação e da fraqueza da nossa intelligencia, e da difficuldade ou obscuridade dos objectos cognosciveis. — Muitas vezes, a *ignorancia* pode ser uma culpa, como quando é a ausencia de conhecimentos indispensaveis, sobretudo dos relativos á ordem moral e religiosa. — É uma das mais deploraveis consequencias do peccado original.

b) **Duvida.** — *Duvida* è o estado da intelligencia, quando não se decide a emittir um juizo, affirmativo ou negativo. — Divide-se em *negativa* e *positiva*. É *negativa*, quando não ha razões nem para a affirmação nem para a negação; é *positiva*, quando ha razões para a affirmação e para a negação, mas de *egual* peso ou valor, de modo que a intelligencia está suspensa. — Toda a *duvida*, quando *deliberada*, suppõe um juizo ácerca do valor das razões *pro* e *contra*. Tal juizo, embora não attinja o proprio objecto, pode ser imprudente ou erroneo, como qualquer outro.

c) **Opinião.** — *Opinião* é o estado da intelligencia, quando pronuncia um juizo, mas com *perplexidade* e *receio de errar*. — As razões, que neste caso determinam a intelligencia, são mais ou menos *provaveis*, de modo que não tornam o juizo emittido absolutamente verdadeiro, nem o contradictorio absolutamente falso. — A *probabilidade*, pois, é a somma das razões serias e attendiveis, que sustentam uma proposição. Admitte varios graus; é maior ou menor, conforme o numero e o peso das razões. Ha opiniões *provaveis*, *mais provaveis*, *probabilissimas*. Mas tudo o que está na esphera da *probabilidade* não é *certo*. Por isso uma opinião *probabilissima* não é *certamente verdadeira*, assim como uma opinião *menos provavel* não é *certamente falsa*. — A' *opinião* reduz-se a *suspeita*; a qual, embora não seja um juizo, comtudo é uma inclinação para elle, por causa de alguns indicios ou motivos, que se descobrem no objecto. Emquanto não é juizo, a *suspeita* differe da *opinião*, que é um juizo, embora não firme: emquanto é uma *inclinação* para o juizo, é um inicio de *opinião* (*Sum. Th.*, II-II, q. 2, a. 1).

126. **Certeza.** — *Certeza é a firme adhesão da intelligencia á verdade conhecida, fundada num motivo capaz de excluir todo o receio de errar.* — A *certeza* — *a)* é adhesão *firme*, porque a intelligencia *descança* na posse da verdade, sem receio de errar; — *b)* é adhesão á *verdade conhecida*, porque só a *verdade, conhecida* como *tal*, possue a força de attrahir irresistivelmente e socegar a intelligencia; — *c)* é adhesão *fundada num motivo capaz de excluir todo o receio de errar*, porque a *firmeza* da adhesão é um effeito, que deve ter um motivo proporcionado. — Como se vê, a *certeza*, tomada no sentido rigoroso, é constituida por elementos *subjectivos* e *objectivos* (1).

(1) A *adhesão firme* da intelligencia é o elemento *subjectivo* da *certeza*; a *verdade conhecida*, e o *motivo*, que determina a *firmeza* da adhesão, são

127. **Especies de certeza.** — A *certeza* pode considerar-se — nos *entes*, em que reside, — nos *motivos*, em que funda, —

---

os elementos *objectivos*. — A firme *adhesão* da intelligencia á verdade é o objecto *material* da certeza; o *motivo*, que produz essa firme adhesão, é o objecto *formal*. — S. Thomaz diz que a *certeza é*: *firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile*» (In III *Sent.*, Dist. 26, q. 2, a. 4).

A *certeza* é uma perfeição intrinseca do proprio acto cognoscitivo, mas emquanto este exprime uma *verdade*. — não só porque, como dizemos no texto, só a verdade tem a força de prender e encadear a intelligencia, de modo que não oscille para o contrario, — mas tambem porque uma faculdade não acha a perfeição e o descanço senão no objecto *proprio*, e o objecto *proprio* da intelligencia é a *verdade*, ou o ente, emquanto *verdadeiro*. — Por isso — 1.º) a adhesão ao *erro*, o qual por falta da devida consideração pode ser recebido como verdade, não merece o nome de *certeza*, porque não passa de uma *opinião*, e, muitas vezes, nem é *opinião*, mas *pertinacia Sum. Th.*, II-II, q. 18, a. 4; — *De Ver.*, q. 6, a. 3); — 2.º) a firmeza d'esta adhesão deve fundar-se em motivos *solidos* e *seguros*, de modo que a proposição, tida por *certa*, seja incompativel com a sua contradictoria, e assim seja excluida a possibilidade do erro; — 3.º) assim como para a perfeição da verdade *logica* não basta que a intelligencia se conforme com o objecto, mas é necessario que conheça ainda essa conformidade, assim tambem para a perfeição da *certeza* não basta que a intelligencia adhira sem hesitação á verdade conhecida, mas deve ainda conhecer claramente, mesmo no proprio acto do juizo, que esse adhesão é incompativel com o erro.

Sendo a *certeza* uma adhesão da intelligencia á verdade, é claro que deve encontrar-se onde e como se encontra a verdade, e por isso no *juizo* de um modo *perfeito*, e na *idea*, ou simples apprehensão, de um modo *imperfeito*, ou *inicial*. Quando um objecto se manifesta convenientemente á intelligencia e imprime nella a propria imagem, despida das condições materiaes ou individuaes, a intelligencia, reagindo nessa imagem, forma a idea do objecto, que a impressionou, e assim alcança, embora de um modo deficiente, a verdade, e a esta adhere sem hesitação. — Como é natural, os escriptores, que não reconhecem na *idea* um vislumbre de *verdade*, nem reconhecem nesse acto um vislumbre de *certeza*.

Os philosophos apresentam outras definições da *certeza*. Uns dizem que a *certeza* é a *consciencia da verdade*; — outros, que é *a impossibilidade da duvida*; — outros, que é *a verdade cabalmente demonstrada*; — outros, que é *a verdade conhecida nos seus principios*.

Estas definições são todas inacceitaveis. — É inacceitavel a *primeira*; não só porque não pode applicar-se á certeza *directa*, que é verdadeira *certeza*, mas tambem porque não exprime os elementos *essenciaes* da certeza. — E' inacceitavel a segunda: porque, alem de ser *negativa*, não manifesta o que a *certeza* é em si mesma. — É inacceitavel a *terceira*; porque não abrange as verdades conhecidas *immediatamente* e que são as mais certas. — É inacceitavel a *quarta*; porque, para estarmos certos de uma verdade, não é preciso conhecel-a sempre nos seus *principios*, pois as verdades de *facto* são percebidas *immediatamente* na sua realidade e são certissimas.

no *modo*, por que se conhecem os motivos, — no *principio*, de que deriva. — Considerada nos *entes*, em que reside, é *subjectiva* e *objectiva*. Considerada nos *motivos*, em que se funda, é *metaphysica*, *physica* e *moral*. Considerada no *modo*, por que se conhecem os motivos, é *directa* e *reflexa*. Considerada no principio, de que deriva, é *natural* e *sobrenatural*.

a) Certeza subjectiva e objectiva. — A *subjectiva* é a propria *firmeza*, com que adherimos á verdade. Diz-se *subjectiva*, porque reside no *sujeito*. — A *objectiva* é a propria *verdade*, que se manifesta claramente á intelligencia, produzindo uma adhesão firme e excluindo todo o receio de errar. Diz-se *objectiva*, porque está no objecto. — A *objectiva* é causa da *subjectiva* (1).

b) Certeza metaphysica, physica e moral.

a) Certeza metaphysica. — Certeza *metaphysica* é a que se basêa na *essencia* das coisas; tal é a certeza d'esta proposição: *todo o effeito exige uma causa*. — Esta certeza é *absoluta*, não admitte excepções, porque a *essencia* das coisas é immutavel. — Por isso a proposição, *contradictoria* á que exprime esta certeza, é *absolutamente* impossivel (2).

b) Certeza physica. — Certeza *physica* é a que se funda na *constancia* das *leis physicas*; tal é a certeza da seguinte proposição: *a terra move se em volta do sol*. — Esta certeza admitte excepções, porque as leis *physicas* podem ser suspensas pela Omnipotencia de Deus. — Por isso a proposição *contradictoria* é só *physicamente impossivel* (3).

---

(1) Segundo *Kant*, a certeza *subjectiva* é a que se refere aos phenomenos *internos* do *sujeito*, e a *objectiva* é a que tem por termo os objectos *externos*. — Mas a *certeza* é primaria e propriamente *subjectiva*, e só secundaria e impropriamente se attribue ao *objecto*, emquanto este é capaz de produzil-a no espirito humano (*Sum. Th.*, II-II, q. 18, a. 4). — A certeza *objectiva* pode tambem definir-se: *a infallibilidade* ou *força*, de *que é dotado o motivo para conseguir um assenso certo*. Todavia essa força pode deixar de produzir o seu effeito, por falta de consideração.

(2) O objecto, pois, da certeza *metaphysica* é constituido por verdades *metaphysicamente* necessarias, isto é, por verdades, cuja necessidade depende do nexo *essencial* entre o sujeito e o predicado. E, como a *essencia* das coisas é *immutavel*, a certeza *metaphysica* não admitte excepções.

(3) O objecto da certeza *physica* é constituido por verdades *physicamente* necessarias, isto é, por verdades, cuja necessidade deriva das leis *physicas*, que regulam o mundo. E, como as leis *physicas* estão sujeitas ao poder do Creador, que as estabeleceu, a certeza *physica* pode admittir excepções.

c) Certeza moral. — Certeza *moral* é a que se funda na *constancia* das leis *moraes*, as quaes regulam as inclinações e as acções dos homens: tal é a certeza d'esta proposição: os *paes amam seus filhos*. — Esta certeza tambem admitte excepções, porque as leis *moraes* podem ser violadas pela liberdade humana. — Por isso a proposição *contradictoria* é só *moralmente* impossivel (¹)

c) Certeza directa e reflexa. — É *directa*, quando a intelligencia adhere firmemente á verdade, porque conhece, de um modo *implicito* e pelo *facto mesmo da sua adhesão*, os *motivos*, em que se funda a sua determinação; assim todos conhecem, pelo menos *implicitamente*, os motivos que os levam a acceitar, como inconcusso, este principio: *todo o effeito exige uma causa*. — É *reflexa*, quando a intelligencia adhere firmemente á verdade, porque conhece, de um modo *explicito*, e pela *reflexão*, os *motivos*, que a levam a essa adhesão; assim, reflectindo sobre os conceitos de *effeito* e de *causa*, conhecemos, *explicitamente*, as razões, que demonstram a verdade d'aquelle principio (²).

---

(1) O objecto da certeza *moral* é constituido por verdades *moralmente* necessarias, isto é, por verdades, cuja necessidade depende das leis *moraes*, que dirigem as acções dos homens para um fim constante e universal, determinado por Deus. E, como as leis *moraes* podem ser violadas pela liberdade humana, a certeza *moral* tambem pode admittir excepções.

(2) A differença entre a *certeza directa* e a *reflexa* não é *essencial*, mas *accidental*; porque a *reflexa* é apenas a *directa*, mas *aperfeiçoada*. É uma differença de *graus*, e não de *especie*.

Alguns escriptores sustentam que não ha certeza *directa*, mas que toda a certeza é essencialmente *reflexa*. — Mas não é assim. Quando a intelligencia, determinada pelo objecto, que se lhe manifesta convenientemente; pronuncia um juizo, está *certa* do que affirma, nem é preciso, para isso, que seja consciente da propria certeza. Nem toda a affirmação é acompanhada necessariamente pela reflexão; e, quando é acompanhada, a affirmação não presuppõe a consciencia de si mesma, mas, por ser *objecto* da consciencia, deve *preceder* a propria consciencia, em razão de *natureza*, se não em razão de *tempo*. — Alem d'isso, a *consciencia*, ou a *reflexão*, não accrescenta nada á firmeza da adhesão, ou á firmeza *directa*, que é determinada exclusivamente pela evidencia da verdade. Como tambem nada accrescenta á certeza, que temos de uma coisa e que se funda na evidencia, a consciencia da *verdade* da propria coisa; de modo que, se, por impossivel, a intelligencia não tivesse meio algum para verificar o valor objectivo dos seus conhecimentos, nem por isso os juizos certos, pronunciados por ella, perderiam nada da sua firmeza e necessidade. — Todavia, devemos admittir que a *consciencia* da *certeza*, como tambem do *valor objectivo* de um juizo, dá a ultima perfeição aos nossos conhecimentos; porque então possuimos plenamente a *certeza*, como tambem a *verdade*, quando temos a consciencia de que a possuimos. — Como o acto, por que a intelligencia alcança a *certeza*, é identico ao acto por que alcança a *verdade*, é evidente que a mesma intelligencia, quando reflecte sobre a *natureza* do seu acto, tem consciencia não só da *verdade*, mas tambem da *certeza* do juizo.

Erram, pois, os que affirmam que a certeza *directa*, chamada tambem *vulgar* e *espontanea*, não é verdadeira *certeza*, mas *cega credulidade*. Na certeza *directa* encontra-se tudo o que constitue a *certeza*, tomada no seu sentido rigoroso: a verdade evidentemente conhecida, a firme adhesão da intelligencia, excluindo todo o receio de errar, e a sufficiente percepção dos motivos. Será uma cega credulidade, e não uma verdadeira certeza, a convicção com que todos admittem a existencia propria, a existencia dos seus actos, dos seus parentes, da sua casa, e de mil outras coisas? Não. Diz bem o *Balmes*: «Interrogai a criança, o homem maduro, o velho, se estão certos da existencia propria, da existencia dos seus actos internos e externos, dos seus parentes, dos seus amigos, das suas habitações, e não achareis em ninguem a menor sombra de hesitação. Crianças, velhos, homens, todos responderão a mesma coisa; e o seu olhar de espanto vos dirá o seu pensamento. Mas é possivel que um homem serio pergunte ácerca de coisas tão claras?» *(Phil. fund.*, l. 1, c. 3). — Mas, dizem, não ha *certeza*, onde não ha conhecimento *explicito* dos motivos. Não é assim. Se assim fosse, não haveria verdadeira *certeza* se não de um *minimo* numero de verdades: o que é falso. «Os proprios philosophos, diz *Fénelon*, estão invencivelmente convencidos de um grande numero de verdades, embora não as possam explicar claramente, nem confutar os argumentos contrarios, que difficultam a sua percepção» *(Lettres)*.

d) Certeza natural e sobrenatural. — É *natural*, quando a intelligencia, esclarecida pela propria luz *natural* e levada por um motivo *objectivo*, isto é, baseado nos proprios *objectos*, adhere firmemente á verdade. — É *sobrenatural*, quando a intelligencia, esclarecida pela luz *sobrenatural* da Fé e levada pela *auctoridade de Deus*, adhere firmemente á verdade (¹).

128. **A certeza existe.**

a) A *certeza* é a firme adhesão da intelligencia á verdade conhecida. Ora, como attesta a consciencia, a nossa intelligencia adhere com tal firmeza a muitas verdades de evidencia immediata, como são o *facto* da *existencia propria*, os *principios da*

---

(1) Advirta-se a distincção entre o *natural* e o *sobrenatural*. *Natural* é tudo o que convem a um ente em virtude da *natureza*, de que é dotado, ou que deriva e depende dos principios intrinsecos, de que a mesma natureza é composta: assim é natural para o homem o conhecimento de Deus pela consideração das creaturas. — *Sobrenatural* é tudo o que excede as faculdades e as exigencias naturaes da creatura; assim é sobrenatural para o homem o conhecimento *intuitivo* de Deus.

razão, etc., que nem pode sequer suspeitar da possibilidade do contrario. Logo a *certeza* existe (¹).

b) Toda a faculdade, assim como tende necessariamente para o seu objecto proprio, assim tambem, depois de o ter alcançado, necessariamente nelle se repousa. Ora a nossa intelligencia tende naturalmente para a verdade, e, quando esta lhe apparece claramente, não pode deixar de adherir a ella por necessidade de natureza, é de achar nella o seu descanço, sem nenhum receio de errar, isto é, não pode deixar de alcançar a *certeza*. Logo a *certeza* existe (²).

c) Deve admittir-se necessariamente a existencia de uma coisa, quando essa existencia se affirma pelo facto mesmo de se negar. Ora a existencia da *certeza* affirma-se pelo facto mesmo de se negar; porquanto, quem nega a existencia da certeza, emtanto a nega emquanto tem a *certeza* de que a certeza não existe. Logo a *certeza* existe (³).

129. A certeza é proporcionada á intelligencia e ao motivo. — Todo o effeito deve ser proporcionado á causa, de que deriva. Ora a *certeza* é um effeito, que deriva, como de causa *adequada*, da *intelligencia* e do *motivo*; porque é a intelligencia, que levada pelo motivo adhere á verdade, e por isso a sua firmeza é mais ou menos intensa, conforme a maior ou menor perfeição da sua luz e a maior ou menor efficacia do motivo. Logo a *certeza* é proporcionada á *intelligencia* e ao *motivo* (¹).

---

(1) Quem pode duvidar do facto da *existencia propria?* Diz S. Thomaz: «Nullus unquam erravit in hoc, quod non perciperet se vivere» *(De Ver.*, q. 10, a. 8 ad 2) Quem pode negar os *principios da razão*, como o principio de *contradicção*, de *causalidade*, etc., sem renunciar á propria razão? O mesmo Santo, fallando d'esses principios, diz: «Verissima esse constat, intantum ut falsa esse nec possibile sit cogitare» *(Post. Analy.*, l. 19).

(2) *Cicero* expõe o mesmo argumento com as seguintes palavras: «Ut enim necesse est lancem in libra ponderibus impositis deprimi, sic animum perspicuis cedere. Nam quomodo non potest animal ullum non appetere id quod accommodatum ad naturam appareat, sic non potest animus objectam rem perspicuam non approbare» *(Acad.*, l. II, c. 12). — Accrescente-se que, mesmo por confissão dos adversarios, a *sciencia* existe. Ora a sciencia não pode existir nem conceber-se, se não se admittem alguns principios certos e por si evidentes; porque toda a demonstração, que produz a sciencia, deve partir de principios, dotados d'essas qualidades. *(De Ver.*, q. 11, a. 1). — O que dizemos da *sciencia*, deve applicar-se ás *artes*, ás *virtudes*, á *sociedade*, e a muitas outras coisas, que não poderiam subsistir, se não se admittissem, como *certas*, muitas verdades, relativas á nossa vida individual e social.

(3) A *existencia da certeza não pode* ser rigorosamente demonstrada. Por quanto, quem procura demonstrar uma coisa, suppõe como *certo* que está raciocinando e que o raciocinio tem a força de convencer, e por isso suppõe já a *existencia da certeza*, antes de a demonstrar. Por isso a nossa demonstração é apenas uma explicação reflexa. — *Nem precisa* de ser demonstrada. A *existencia* da *certeza* é um facto tão evidente, que se impõe á nossa intelligencia; o que se vê, não precisa de ser demonstrado. Nem pode haver receio de errar; porque, como diz S. Thomaz, «sicut circa ipsum introitum domus, qui omnibus patet, et primo occurrit, nullus decipitur, ita etiam in consideratione veritatis» (In II. *Met.*, l. 1).

a) Dizem: A intelligencia não adquire a *certeza*, se não for dotada de aptidão para isso. Ora nunca poderá demonstrar-se que a intelligencia tem essa aptidão; porque commetter-se-hia um *circulo vicioso*, dando-se como provado o que havia de se provar; pois a demonstração suppõe e exige a *certeza* dos principios, de que parte.

Resposta. A objecção contém o sophisma da passagem da ordem *real* para a ordem *logica*. É certo que, na ordem *real*, ou *ontologica*, primeiramente é a *aptidão* e depois o *acto* das nossas faculdades; mas é falso que, na ordem *logica*, ou *cognoscitiva*, o *conhecimento* d'essa *aptidão* deva preceder o *acto*. Assim, eu não posso ouvir uma bella melodia, se não tiver *aptidão* para isso: mas não é preciso que essa aptidão seja por mim conhecida antes do *acto*, pois conhece-se e verifica-se no proprio *acto*, visto que da *existencia* do acto podemos deduzir a *aptidão* para o produzir. Por isso, a *aptidão*, de que a nossa intelligencia é dotada para alcançar a certeza, deve, na ordem *real*, preceder os proprios conhecimentos *certos*, mas não é preciso que os preceda na ordem *logica*, isto é, não é preciso que antes conheçamos essa *aptidão* e depois alcancemos a *certeza*.

b) Continuam: É impossivel averiguar se entre a ordem *real* e a *ideal* existe uma ponte, um nexo. Ora sem a existencia d'esta ponte, d'este nexo, nunca poderemos estar certos de que uma ordem corresponde á outra. Logo devemos admittir não a *certeza*, mas a *duvida universal*.

Resposta. A ponte, o nexo, que une a ordem *ideal* com a *real*, é a luz do objecto, que illumina a nossa intelligencia. As duas ordens, como vimos e veremos, não estão separadas; a ordem *ideal* é a propria ordem *real*, emquanto existe intencionalmente no nosso espirito.

(1) Na certeza devemos considerar duas coisas: o *acto* da intelligencia, que é a adhesão á verdade conhecida, e a *firmeza* d'esse acto. Ora tanto o *acto* como a sua *firmeza* são coisas proporcionadas á perfeição da intelligencia e á efficacia do motivo. Assim uma intelligencia mais elevada, mais educada pelo estudo e pela reflexão, comprehende mais distincta e intimamente a força de um motivo, do que uma intelligencia menos perfeita, e por isso a sua firmeza na adhesão a uma verdade será mais intensa. Como tambem, na mesma intelligencia, a adhesão á verdade será mais ou menos *firme*, conforme mais ou menos forte fôr o motivo. Assim uma pessoa acredita mais no que ella viu, do que no que os outros lhe referem. Por isso diz S. Thomaz: «Tanto major est certitudo, quanto fortius est motivum, quod determinationem causat» (In III. *Sent.*, Dist. 23. q. 2. a. 2). —

130. — A certeza metaphysica, a physica e a moral differem especificamente, e uma especie é superior á outra.

a) *Differem especificamente.* — A *certeza* é proporcionada tambem ao *motivo*; e por isso a motivos *especificamente* distinctos correspondem certezas *especificamente* distinctas. Ora os motivos da certeza *metaphysica*, da *physica* e da *moral* são *especificamente* distinctos; porque o motivo da certeza *metaphysica* é a *essencia das coisas*, o da *physica* é a *constancia das leis physicas*, e o da *moral* é a *constancia das leis moraes*. Logo a certeza *metaphysica*, a *physica* e a *moral* differem *especificamente* (¹).

b) *Uma especie é superior á outra.* — Sendo a *certeza* proporcionada ao motivo, uma especie de certeza será superior á outra, se o motivo d'aquella fôr superior ao d'esta. Ora — o motivo da certeza *metaphysica*, que é a *essencia das coisas*, é superior ao da certeza *physica*, que é a *constancia das leis physicas*, — e o motivo da certeza *physica* é superior ao da certeza *moral*, que é a *constancia das leis moraes*. Logo a certeza *metaphysica* é superior á *physica*, e a certeza *physica* é superior á *moral* (²).

Todavia, a *certeza*, se admitte varios graus na sua parte *positiva*, emquanto significa *a firme adhesão da intelligencia á verdade*, não os admitte na sua parte *negativa*, emquanto significa *a exclusão de todo o receio de errar*. Porquanto, essa *exclusão* é um *todo indivisivel*, porque é uma *negação perfeita*, não admitte graus, não podendo haver um meio termo entre o *ser* e o *não-ser*.

(1) Sendo a *certeza* a adhesão firme da intelligencia á verdade, isto é, a uma das proposições contradictorias, sem receio de que se verifique a opposta, conforme a diversa necessidade da conveniencia do predicado com o sujeito, deve haver diversas especies de certeza. Ora um predicado pode convir ao sujeito — ou porque o exige a *essencia* das coisas, assim dizemos que o *homem é animal racional*, — ou porque o exigem as *leis physicas*, assim dizemos que o *fogo queima*, — ou porque o exigem as *leis moraes*, assim dizemos que *as mães amam seus filhos*. D'ahi as tres *especies* de certeza: *metaphysica, physica* e *moral*. — São tres *especies*, e não tres *graus* da mesma especie. Por quanto, os actos distinguem-se pelo seu objecto *formal*; e por isso a objectos *formaes especificamente* distinctos correspondem actos *especificamente* distinctos. Ora, sendo os *motivos*, que constituem os objectos *formaes* da certeza *metaphysica, physica* e *moral*, *especificamente* distinctos entre si, tambem *especificamente* distinctas entre si devem ser a certeza *metaphysica*, a *physica* e a *moral*.

(2) As tres especies de certeza differem entre si, — não na parte *negativa*, porque todas tres excluem o receio do opposto, — mas na parte *positiva*, isto é, emquanto á *firmeza da adhesão*. Esta firmeza é proporcionada ao *motivo*; e por isso, como o motivo é diverso em cada uma d'ellas, a firmeza numa especie de certeza é mais intensa que a firmeza numa outra

131. A certeza sobrenatural é superior a toda a certeza natural. — A certeza é proporcionada á perfeição da intelligencia e á efficacia do motivo. Ora — a *perfeição*, que a intel-

---

especie, e assim uma certeza é superior á outra. — A firmeza na certeza *metaphysica* é mais intensa que a firmeza nas outras duas especies; visto que, na certeza *metaphysica*, o predicado convem *necessariamente* ao *sujeito*, pois convem pela exigencia da propria *essencia*, e esta é *necessaria* e *immutavel*, de modo que não é possivel a excepção. — A firmeza na certeza *physica* é mais intensa que a na certeza *moral*; porque, na certeza *physica*, a necessidade da conveniencia do predicado com o sujeito funda-se na *constancia das leis physicas*, que não podem ser suspensas senão pela omnipotencia de Deus, ao passo que, na certeza *moral*, a necessidade da conveniencia do predicado com o sujeito funda-se na *constancia das leis moraes*, que podem ser violadas pelo livre arbitrio do homem.

Mas, embora as leis *physicas* possam ser suspensas pela omnipotencia de Deus, e as leis *moraes* possam ser violadas pelo livre arbitrio do homem, todavia d'ahi não se segue que a certeza *physica* e a *moral* não mereçam o nome e a dignidade de verdadeira *certeza*, e que se reduzam á mera *probabilidade*. Com effeito, a *certeza* é a firme adhesão da intelligencia a uma verdade, com a exclusão de todo o *receio* de errar. É claro que, quando se falla do *receio* de errar, entende-se fallar do receio *prudente*, que é proprio das pessoas serias e que se funda em motivos graves, e não do receio *imprudente*, que é proprio dos espiritos levianos e que se funda nos delirios de uma imaginação doente. Ora a certeza *physica* e a *moral* excluem todo o receio *prudente* de errar. Por quanto, a certeza *physica* funda-se nas leis *physicas*, e a *moral* nas leis *moraes*. Ora as leis *physicas* são *constantes*, e só podem ser suspensas por Deus, que só as suspende por motivos graves e em circumstancias taes, que a suspensão pode ser facilmente averiguada. Logo uma proposição, que se funda nas leis *physicas*, é *certa*, e merece toda a adhesão da intelligencia, emquanto *não se provar claramente* que se verificou o contrario, isto é, que se deu a excepção; porque a excepção não se suppõe, mas deve provar-se, e, até que se não prove, não deve ser admittida. Assim, quando digo: este fogo queima, a proposição é certissima, e só um louco pode affirmar o contrario. — Como tambem *constantes* são as leis *moraes*, porque representam a natural ordenação da natureza humana para o bem: e por isso, se num caso particular são violadas pela livre vontade humana, tal violação se manifesta immediatamente pelas circumstancias. Logo uma proposição, que se funda nas leis *moraes*, é certa e merece a firme adhesão da intelligencia, até que se não provar com evidencia que, num caso particular, essas leis foram violadas; pois ninguem deve ser tido por mau, senão depois de se provar a sua maldade. Assim, quando digo: *esta mãe ama seus filhos*, a proposição é certa, até que não se prova o contrario. — Quando, pois, se trata da certeza *physica* e da *moral*, embora não repugne o contrario, todavia, se não ha motivos verdadeiramente *graves*, o contrario não deve admittir-se, e a adhesão deve ser e é firme, porque exclue todo o receio *prudente* de errar. — Concedemos que, não repugnando o contrario, seja *possivel* o erro. Mas, nesse caso, o erro não se segue *per*

ligencia recebe da luz sobrenatural da Fé, é immensamente superior á perfeição, que ella recebe da sua luz natural, — e o

---

se, mas *per accidens*, e a certeza *physica* e a *moral* não deixam de ter o nome e a realidade de *certeza*; porque uma coisa deve ser avaliada pelo que é *per se*, isto é, pela sua natureza, e não pelo que é *per accidens*, isto é, pelo que lhe pode acontecer por circumstancias extranhas.

Muitos escriptores não reconhecem senão a certeza *metaphysica*, porque, dizem, a certeza, a verdadeira certeza deve excluir todo o receio, tanto *prudente* como *imprudente*, e a possibilidade de todo o erro, tanto *per se* como *per accidens*. — Não dividimos essa opinião. Todos os homens estão *certos*, firmemente certos de muitas verdades da ordem *physica* e *moral*, não suspeitam do opposto, e, em conformidade com essa convicção, regulam a sua vida. Assim, todos estão convencidos — de que o *fogo queima*, e não se lançam numa fornalha accesa, embora seja, por um milagre, possivel o contrario, — e de que o abraço da mãe se pode acceitar, sem receio de que seja um attentado contra a propria vida, embora isso não seja absolutamente impossivel. Se, pois, os homens descançam tambem nas verdades da ordem *physica* e *moral*, estas verdades são tidas como certas. Será uma certeza menos perfeita que a *metaphysica*; mas é sempre *certeza*.

Objectam: A certeza *physica* e a *moral* não existem. Porquanto, a certeza exclue toda a *duvida*. Ora a certeza *physica* e a *moral* não excluem toda a *duvida*; porque, estando as leis *physicas* e as *moraes* sujeitas a excepções, podemos sempre suspeitar que se tenha dado a excepção.

A resposta está dada; mas a repetição não será inutil. É falso que a certeza *physica* e a *moral* não excluem toda a duvida, porque é falso que, em cada um dos casos particulares, podemos suspeitar que se tenha dado a excepção nas leis *physicas* e *moraes*. Na verdade, uma excepção nas leis *physicas* só pode provir de Deus; e, como Deus não opera caprichosamente, se não houver uma razão seria para fundamentar a excepção a essas leis num determinado caso, toda suspeita acerca d' essa excepção é infundada. Como tambem, uma excepção ás leis *moraes* deriva do abuso da liberdade; por isso, se não houver uma razão que demonstre esse abuso, toda o suspeita é irracional. — Embora, pois, uma excepção seja *possivel* em *abstracto*, todavia podemos saber com a certeza que, num caso *concreto*, não se realizou, e isto basta para que o espirito adhira firmemente á verdade, sem receio de errar. — Repetimos que a *possibilidade* da excepção, se prova que a certeza *physica* e a *moral* não são tão perfeitas como a *metaphysica*, não tira áquellas duas especies a *essencia* da *certeza*.

Agora uma advertencia. A certeza *physica* e a *moral* não podem exprimir-se pelas seguintes formulas: — se Deus não suspende as leis physicas, este fogo queima: — se as leis moraes não são violadas, esta mãe ama seus filhos. A razão é clara. Sendo intrinseco e essencial o nexo entre a condição e o condicionado, essas formulas não exprimem a certeza physica e a moral, mas a metaphysica. — Essas duas especies de certeza, *physica* e *moral*, devem exprimir-se pelas seguintes formulas: este fogo queima, esta mãe ama seus filhos. Por quanto, suppõe-se nestes casos, e com razão, que as leis *physica* e *moral* seguem o seu curso ordinario, não havendo razões graves para se admittir o contrario.

motivo, em que se funda a certeza sobrenatural e que é a *auctoridade divina*, sendo *infallivel*, é immensamente mais firme que todo o motivo, em que se funda a certeza natural. Logo a certeza *sobrenatural* é superior a toda a certeza *natural* [1].

Artigo III

A existencia da certeza e o Scepticismo

132. Scepticismo. — *Scepticismo* é o systema, que, negando a legitimidade dos *meios* de adquirir a certeza, nega a *existencia* da mesma certeza, e considera a *duvida* como o resultado definitivo da sciencia e como o estado normal do espirito humano [2].

---

(1) A proposição é apenas uma consequencia dos principios expostos nos numeros antecedentes. — Devemos, porém, fazer uma importante distincção. Se por *certeza* se entende a *firmeza* da adhesão á verdade, então a intelligencia adhere muito mais firmemente ás verdades da Fé (divina) do que ás verdades da sciencia; porque o motivo, em que se funda a Fé, sendo infallivel, é mais forte que o motivo, em que se funda a sciencia. Mas, se por *certeza* se entende o *descanço da intelligencia* na verdade conhecida, então, embora a adhesão ás verdades da Fé seja *mais firme* do que a adhesão ás verdades da sciencia, comtudo o *descanço* da intelligencia é *maior* nas verdades da razão do que nas da Fé; porque a adhesão ás verdades da razão é determinada pela verdade das coisas, que se manifesta evidentemente á propria intelligencia, ao passo que a adhesão ás verdades da Fé é determinada pela vontade, que move e inclina a intelligencia a adherir a uma verdade, que se não vê, isto é, em que se não vê o nexo entre o predicado e o sujeito. D' aqui se segue que, se nas verdades da sciencia, evidentemente conhecidas, a adhesão da intelligencia é necessaria e a duvida é impossivel, nas verdades da Fé a adhesão é livre, e um *movimento indeliberado de duvida* pode levantar-se no espirito do crente (Cf. *De Ver.*, q. 10, a. 12 ad 6). — Lembramos que á *firmeza* da adhesão não se oppõe o *movimento indeliberado de duvida*, mas só a *duvida deliberada*.

(2) É muito antiga a divisão dos philosophos em *dogmaticos* e *scepticos*. Os *dogmaticos* sustentavam que o homem pode alcançar um conhecimento *certo* de *todas* as coisas; os *scepticos*, pelo contrario, ensinavam que o homem não pode alcançar a certeza de coisa alguma. Ambos erravam, como diz S. Thomaz (L. II *Post.*, l. 7). Mas, se o erro dos *dogmaticos* era grave, o dos *scepticos* era gravissimo. — Fundador do *Scepticismo* foi Pyrro de Elide (360-270 a. Ch.), da eschola de Aristoteles e de Epicuro, seguido por Timão de Phlunte (325-235 a. Ch.), por Sexto Empirico (200 a. Ch.), por Enesidemo de Creta (fl. 80-60 a. Ch.), e por outros, que foram chamados pyrronicos. Diziam elles — que só vemos as apparencias das coisas, e não a realidade, — que toda a proposição pode ser defendida e oppugnada por argumentos de egual peso e valor, — que não podemos affirmar nem negar a possibilidade de alcançar a certeza, — e que, por isso, é preciso suspender

133. — **Divisão do Scepticismo.** — O *Scepticismo* divide-se em *universal* e *particular*. — *Universal* é o que, negando a legitimidade de *todos* os meios de adquirir a certeza, sustenta que *nada é certo* e que por isso *se deve duvidar de tudo*. — *Particular* é o que, negando a legitimidade de *um* ou *outro* meio de adquirir a certeza, diz que se deve duvidar de *uma* ou *outra* especie de verdades, relativa a esse meio. — Reservando para mais tarde a critica do Scepticismo *particular*, aqui tratamos do *universal* (1).

134. **O Scepticismo universal é naturalmente absurdo.**

a) Uma opinião é *naturalmente* absurda, quando repugna á natureza. Ora o *Scepticismo universal* repugna á natureza; pois esta, pelo seu proprio peso, determina a intelligencia a adherir firmemente a verdades, tanto da ordem *ideal* como da *real*, dotadas de evidencia immediata, de modo que toda a duvida se torna absolutamente impossivel. Logo o *Scepticismo universal* é *naturalmente* absurdo (2).

---

todo o juizo e contentar-se com a *duvida*. Esta suspensão foi chamada *observação*, e os pyrronicos foram denominados *observadores*. — Os *pyrronicos* foram seguidos e excedidos pelos *academicos*, sequazes de Arcesilau de Eolia (315 a. Ch.). Estes negavam expressámente a possibilidade de alcançar a certeza e por isso ensinavam que, em todas as coisas, é necessario suspender o assenso *certo* e contentar-se com o assenso *provavel*. Como se vê, a differença entre os *pyrronicos* e os *academicos* não é sensivel; porque, no fundo, todos negam a possibilidade de adquirir a certeza. A opinião de uns e de outros teve o nome commum de *Scepticismo*, significando-se com essa palavra «o systema dos que affirmam — que nada pode ser conhecido *com certeza* e que por isso *se deve duvidar de tudo*». — Tambem este erro, apezar de tão grosseiro, foi resuscitado, de um modo total ou parcial, nestes ultimos seculos, pelos que não acceitam a luz do Evangelho e desprezam a sapiencia da Escholastica. São conhecidos os nomes de Miguel de Montaigne (1533-1592), de Pedro Charron (1541-1603), de Francisco Sanches (1562-1632), de Pedro Bayle (1647-1706), de David Hume (1711-1776), e do celebre Manuel Kant (1724-1804) com a turba toda dos subjectivistas, modernistas, etc.

(1) O scepticismo *particular* toma diversos nomes, conforme a diversidade dos *meios*, cuja legitimidade se contesta. Chama-se — *a) positivismo* ou *empirismo*, se nega a legitimidade da *intelligencia*, e só acceita o que pode ser percebido pela *experiencia externa*, — *b) idealismo*, se não admitte o testemunho dos *sentidos*, — *c) racionalismo*, se nega a auctoridade da *Revelação sobrenatural*, — *d) fideismo*, se contesta o valor da *razão* e só admitte como *certo* o que foi revelado, — *e) scepticismo historico*, se não acceita o testemunho dos homens.

(2) Com razão diz *Pascal*: «Duvidará o homem de tudo? Duvidará de que duvida? Duvidará de que existe? É impossivel que se chegue a estes

b) Uma opinião é *naturalmente* absurda, quando não pode ser traduzida na pratica, embora se refira á pratica. Ora tal é o *Scepticismo universal*; porque ninguem pode operar, se não está *certo* — de que existe, — de que é dotado de faculdades operativas, — de que existem, na realidade, algumas coisas, em que possa exercer a sua actividade, etc. Logo o *Scepticismo universal* é *naturalmente* absurdo (1).

135. **O Scepticismo universal é theoricamente absurdo.**

a) Toda a opinião, que envolve contradicções, é *theoricamente* absurda. Ora o *Scepticismo universal* envolve muitas contradicções. Com effeito, os scepticos, quando proclamam este principio: *deve duvidar-se de tudo*, ou o reconhecem como *verdadeiro*, ou como *falso*, ou como *duvidoso*. Se o reconhecem como *verdadeiro*, então é *certo* para elles que se deve duvidar de tudo; se o reconhecem como *falso*, tambem é *certo* para elles que não se deve duvidar de tudo; se o reconhecem como *duvidoso*, tambem neste caso é *certo* para elles que duvidam d'esse principio. Logo o *Scepticismo universal* é *theoricamente* absurdo (2).

b) Uma opinião é *theoricamente* absurda, quando os seus defensores affirmam com os factos o que negam com as palavras. É o que acontece com os defensores do Scepticismo *universal*. De facto, os scepticos, na defeza da sua opinião, empregam o

---

extremos; e penso que nunca houve effectivamente um pyrronico perfeito. A propria *natureza* sustenta a razão impotente e não a deixa delirar até este ponto» (*Pensées*, ch. IV, par. 25).

(1) S. Thomaz nota — esta impossibilidade de operar, em que se encontra um sceptico, se quizer ser coherente com a sua opinião, — e a contradicção, em que pode cahir e cahe realmente na vida pratica (*Metaph.* L. XI, l. 6). — É curioso o seguinte facto da vida de *Pyrro*. Querendo conformar a pratica com a theoria, prometteu que d'ahi por deante não evitaria o encontro dos cavallos, dos carros, etc. Um dia, vendo ao longe um cão damnado, que vinha ao seu encontro, *Pyrro* deitou a fugir, e aos discipulos, que lhe censuravam a incoherencia, respondeu: «É difficil despir-se da natureza — Difficile est naturam exuere!».

(2) S. Agostinho deduz de existencia da *duvida* a existencia da *certeza* com as seguintes palavras: «Regulam ipsam, quam vides, concipe hoc modo: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, *certus* est; de vero igitur *certus* est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi in veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecumqe dubitare» (*De vera religione*, c. 36, n. 75).

raciocinio, affirmam que os *sentidos* e a *razão* se enganam, distinguem a *verdade* da *falsidade*, a *duvida* da *certeza*, a *affirmação* da *negação*. Sendo assim, elles admittem, como *certo*, — que o raciocinio pode levar á consecução da verdade, — que são dotados de faculdades perceptivas, — que existem e duvidam, — que alguma coisa existe na realidade, — que o principio de *contradicção* é verdadeiro, etc. Logo o *Scepticismo universal* é *theoricamente* absurdo (1).

136. **Consequencias do Scepticismo universal.** — As consequencias d'esta opinião não poderiam ser mais perniciosas. A negação da *certeza* é a destruição da ordem *religiosa*, *moral* e *social*. — É a destruição da ordem *religiosa;* porque não admitte a auctoridade divina, que é certissima; nem as verdades reveladas, que são infalliveis. — É a destruição da ordem *moral;* porque não é possivel a honestidade da vida, quando se duvida dos primeiros principios da moralidade e dos primeiros preceitos da lei natural. — É a destruição da ordem *social;* porque, quando se duvida do principio da auctoridade, dos direitos e deveres, etc., falta á sociedade, o verdadeiro e essencial fundamento (2).

---

(1) E, para limitar a esphera da demonstração, diremos que a pretendida existencia da *duvida universal* é a destruição do *Scepticismo universal.* Por quanto, como sabem os scepticos que se deve duvidar de tudo e que realmente duvidam de tudo? Pelo testemunho da *consciencia.* Logo elles têm por coisa *certa* o testemunho da consciencia; e assim renegam o seu systema. — Se disserem que duvidam tambem do testemunho da consciencia, renegam egualmente o seu systema; porque, senão é certo o que a consciencia refere, nem é certo que existe a *duvida.*

Objectam: Devemos evitar *todos* os erros. Ora só quem duvida de tudo, evita *todos* os erros. Logo deve seguir-se o Scepticismo *universal.*

Resposta. É verdade que devemos evitar, com todo o empenho, todos os erros: mas é falso que evita todos os erros quem duvida de tudo. A dúvida universal é o maximo dos erros, é a fonte de todos os erros. — O argumento dos scepticos é semelhante a este: quem nada come, está seguro de não ser envenenado; logo devemos rejeitar todo o alimento! — É prudencia não adherir a coisas duvidosas, que não têm solido fundamento; mas é pertinacia duvidar de coisas evidentes. — Diremos com S. Agostinho: «Miserabilius enim fallitur, qui nunquam putat facultatibus cognoscitivis esse credendum, quam qui illis credendo nonnumquam fallitur» *(De civ. Dei*, l. 19, c. 18).

(2) Estas consequencias são evidentemente legitimas. — A quem objectasse que o *Scepticismo* só se refere aos conhecimentos da ordem *natural* e por isso não pode destruir a nossa Fé, responderiamos que a nossa Fé não é possivel, se não se admittem, como certas, muitas verdades da ordem *natural,* como são a existencia de Deus, a sua auctoridade, o facto da Revelação divina, etc., e que por isso a destruição da ordem *natural* traz comsigo a destruição da ordem *sobrenatural.*

Artigo IV

Universal e supremo motivo da certeza

137. **Motivo da certeza.** — *Motivo da certeza é a razão, que determina a intelligencia a adherir firmemente á verdade.* — Este *motivo* deve existir; porque a *certeza* é um effeito, e todo o effeito exige uma causa proporcionada (1).

138. **Especies do motivo da certeza.** — O *motivo* da *certeza* é — *a) intrinseco* e *extrinseco*, — *b) universal* e *particular*, — *c) supremo* e *proximo*.

a) Motivo intrinseco e extrinseco. — E' *intrinseco*, quando a razão, que determina a intelligencia a adherir á verdade, reside na *propria verdade*, ou no *objecto*. — E' *extrinseco*, quando essa razão reside, — não na verdade, ou no objecto, — mas na *testemunha*, que nos refere uma verdade (2).

b) Motivo universal e particular. — E' *universal*, quando é *commum* a todas as verdades, ás quaes adhere a intelligencia. — E' *particular*, quando é *proprio* de uma só especie ou de uma só ordem de verdades (3).

---

(1) O *motivo* da *certeza* deve existir necessariamente. A nossa intelligencia, sendo uma faculdade cognoscitiva, não pode adherir firmemente a uma verdade sem uma razão, sem um motivo. Uma adhesão firme, determinada pelo instincto *cego* da natureza, repugna á indole e á nobreza da intelligencia. — O *motivo* deve poder explicar sufficientemente o effeito, que elle produz e que é a propria certeza.

(2) Que o *motivo da certeza* possa ser e seja *intrinseco* e *extrinseco* á verdade, deduz-se da existencia de uma duplice ordem de verdades, — que são as verdades da *sciencia* e as verdades da *fé*. Nas verdades da *sciencia,* a intelligencia não adhere senão por um motivo *intrinseco* á propria verdade, por uma razão, que se encontra no proprio objecto e que, conhecida pela mesma intelligencia, determina esta faculdade a adherir. Nas verdades da *fé,* a intelligencia adhere á verdade por um motivo, que é *extrinseco* á propria verdade e que reside na pessoa, que nol-a refere ou ensina.

(3) O motivo *universal* e o *particular* não se excluem mutuamente, mas um é compativel com o outro, como o superior é compativel com o inferior. — Cada *especie* de certeza tem o seu motivo *particular*. Todavia, esses motivos *particulares* devem ter uma nota *commum:* e esta nota, como veremos, consiste na *evidencia objectiva.*

c) **Motivo supremo e proximo.** — E' *supremo*, quando não depende de outro, e é a razão *ultima*, que nos determina a adherir á verdade. — E' *proximo*, quando depende de um motivo superior, e nelle finalmente se resolve ([1]).

139. **O motivo da certeza é a evidencia do objecto** ([2]).

a) O *motivo* da *certeza* é a razão, que determina a intelligencia a adherir á verdade. Ora a razão, que determina a intelligencia a adherir á verdade, é a *evidencia do objecto*, isto é, a *clara manifestação do objecto;* porque toda a faculdade é determinada ao acto pelo seu objecto, e por isso, quando este objecto

(1) Todos os entes, como dissemos, têm varias e diversas causas, de que constam ou de que dependem, e que, por isso, são *intrinsecas* ou *extrinsecas*. — Umas e outras são *proximas* ou *supremas (remotas)*. — As causas *proximas* referem-se ás *supremas*, em que acham a sua base e a sua explicação. — Como as causas, conhecidas por nós, são *motivos* da nossa certeza, assim esses motivos distinguem-se em *proximos* e *supremos*.

(2) Expliquemos a *natureza* e as *especies* da *evidencia*.

a) Evidencia. — *Evidencia é a clara manifestação do objecto*, ou *da verdade*. Por quanto, todos dizem que um objecto é *evidente*, quando se manifesta claramente á faculdade perceptiva, de modo que actua nella e a determina a percebel-o como é em si mesmo. «Illa *videri* dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem» *(Sum. Th.*, II-II, q. 1, a. 4). — Um objecto, para que se torne *evidente*, ou *visivel* á intelligencia, deve ser cercado por uma luz, ou claridade conveniente, como deve ser illuminado um objecto *material*, para que possa ser percebido pelos nossos olhos. Essa luz, ou claridade, é coisa propria da intelligencia, e da intelligencia irradia para os objectos e os torna visiveis; porque a intelligencia, dotada como é de uma energia espiritual, abstrahe dos phantasmas as imagens ou especies immateriaes, que representam os objectos, e em que e por que elles são claramente perceptiveis e percebidos. Portanto, o phenomeno *completo* da *evidencia*, como o da visão *externa*, abrange tres coisas: o *objecto*, a sua *visibilidade* e a sua *manifestação* á faculdade perceptiva. O *objecto* e a sua *visibilidade* constituem o elemento *material* da *evidencia* (o *objecto* é o elemento *remoto*, a sua *visibilidade* é o elemento *proximo*), a *manifestação* é o elemento *formal*.

b) Especies de evidencia. — A *evidencia* pode ser — *a) objectiva* e *subjectiva*, — *b) intrinseca* e *extrinseca*, — *c) immediata* e *mediata*.

a) Evidencia objectiva e *subjectiva*. — A *objectiva* é o *objecto*, emquanto, illuminado pela intelligencia, a esta se manifesta claramente. A *subjectiva* é a clara *percepção* do objecto, ou da verdade, que se torna presente á intelligencia. — A *evidencia* é uma coisa propriamente *objectiva*, pois é uma qualidade do objecto cognoscivel, embora deva tornar-se de algum modo *subjectiva*, porque, se o objecto não se manifesta claramente á intelligencia, esta não pode dar a propria adhesão. — A evidencia *objectiva* é de varias *especies*. Por quanto, sendo uma *qualidade* do *objecto*, ou da *verdade*, essa *evidencia*

lhe se manifesta *claramente*, ella não pode ser indifferente, mas, levada pela sua propria natureza, deve adherir com firmeza ao mesmo objecto e descançar nelle. Logo o *motivo* da *certeza* é a *evidencia* do *objecto* ([1]).

é *metaphysica*, *physica*, e *moral*, conforme o *objecto*, ou a *verdade*, se funda na ordem *metaphysica*, na *physica*, ou na *moral*. — A evidencia *subjectiva* admitte varios *graus* na mesma *especie*, conforme a maior ou menor perspicacia e applicação da propria intelligencia.

b) Evidencia intrinseca e *extrinseca*. — São duas especies da evidencia *objectiva*. — A *intrinseca* é propria do *motivo intrinseco* da *certeza*, e reveste a propria *verdade*, ou o *objecto;* tal é a evidencia das verdades da *sciencia*. A *extrinseca* é propria do *motivo extrinseco* da *certeza*, e reveste a *auctoridade*, que attesta uma verdade; tal é a evidencia das verdades da *fé*, tanto *sobrenatural* como *natural*. — Por isso, quando a evidencia é *intrinseca*, vê-se claramente o nexo entre o sujeito e o predicado; quando é *extrinseca*, não apparece esse nexo, mas apparece a *auctoridade* de quem attesta uma coisa. A evidencia *intrinseca* torna a verdade *evidente*: a *extrinseca* torna a verdade *evidentemente crivel*. — Advirta-se que a evidencia *extrinseca* é *tal* com relação á *verdade*, a qual por isso se chama e é *evidente extrinsecamente;* porque, com relação á propria *auctoridade*, é *intrinseca*.

c) Evidencia immediata e *mediata*. — São duas especies da evidencia *intrinseca*. — E' *immediata*, quando a verdade se manifesta — pela simples *analyse* dos termos, como nos *principios da razão*, p. ex. — *o todo é maior que uma parte*, — ou pelo *testemunho dos sentidos*, como nos *factos experimentaes*, p. ex. — *o sol resplandece*. — E' *mediata*, quando a verdade se manifesta — não por si mesma, — mas pela luz dos principios *immediatamente* evidentes, em que está contida e de que é deduzida pelo raciocinio, como nas *conclusões*, p. ex. — *a alma humana é immortal*. — Mas, tanto num como no outro caso, a *evidencia* manifesta a propria *entidade* da verdade, ou do objecto.

(1) A nossa intelligencia, sendo por si indifferente para a percepção de innumeraveis objectos, não pode perceber um certo objecto, se este não lhe se manifesta convenientemente e não a determina ao acto. Esta manifestação e determinação são absolutamente necessarias. — Mas, depois de o objecto se manifestar e determinar a intelligencia, esta não pode permanecer indifferente, mas *necessariamente* deve perceber o objecto e adherir a elle com firmeza. Exige-o a propria natureza da faculdade cognoscitiva. Se assim não fosse, se a faculdade podesse permanecer indifferente perante a acção do objecto, deveriamos dizer que a faculdade não foi feita para o seu objecto, isto é, que a faculdade não é faculdade: o que repugna.

Mais tarde explicaremos o modo, por que o objecto actua na intelligencia e a determina á percepção. Limitamo-nos agora a dizer que não é possivel o conhecimento, se o objecto cognoscivel não se une com a faculdade cognitiva. O objecto *externo* penetra no orgão animado do sujeito, — não pela sua *substancia*, porque o corpo é impenetravel, — mas pela sua *acção physica*, porque a acção do agente se encontra no paciente. Ora esta *acção* é a *expressão*, mais ou menos adequada, da *natureza* do objecto; porque o effeito é *semelhante* á propria causa. O sujeito adverte e percebe, por intuição ou de

b) A verdade, á qual a intelligencia adhere ou pode adherir, — ou é *percebida por nós*, ou é *attestada* por outrem. Ora, em ambas as hypotheses, o *motivo* da *certeza* é a *evidencia do objecto*.

---

um modo immediato, essa acção extranha, que actua nelle e o penetra, e, percebendo a acção, percebe o proprio agente, o proprio objecto externo. Assim, o objecto se torna manifesto e visivel, pela sua acção, á faculdade perceptiva; e o sujeito, por tal *evidencia objectiva*, está tão certo da existencia do objecto externo, como está certo da existencia propria. — O objecto sensivel tem dois aspectos. Um aspecto é physico e exterior, e este cahe sob a intuição dos sentidos; outro é immaterial e interior, e este cahe sob a intuição da intelligencia. Este aspecto immaterial e interior dos objectos sensiveis é representado por uma imagem espiritual, e é nesta e por esta imagem que a intelligencia *vê o objecto* e a elle adhere com firmeza.

*

Dizemos que a intelligencia deve *necessariamente* adherir ao objecto, ou á verdade, quando esta lhe se torna visivel ou evidente. — Mas ha uma duplice necessidade: de *especificação* e de *exercicio*. A necessidade é de *especificação*, quando uma faculdade é por tal modo determinada a produzir um certo acto, que não pode produzir um acto diverso, ou contrario; assim a vontade dos bemaventurados ama necessariamente Deus, e é impossivel que o odeie. A necessidade é de *exercicio*, quando uma faculdade é por tal modo determinada a produzir o acto, que não pode deixar de o produzir; assim os nossos olhos, quando são bem dispostos e convenientemente applicados, não podem deixar de perceber um objecto presente. — A esta duplice necessidade corresponde, em sentido opposto, uma duplice *indifferença*, ou *liberdade*, que tambem se chama de *especificação* e de *exercicio*.

Feita esta distincção, pergunta-se: A necessidade, em que se acha a intelligencia, de adherir a um objecto, ou a uma verdade, que se torna evidente, é uma necessidade de *especificação*, ou tambem de *exercicio?* A esta pergunta damos a seguinte resposta.

a) O objecto, ou a verdade, quando se torna evidente, determina por tal modo a adhesão da intelligencia, que esta não pode adherir á proposição contraria. É a necessidade emquanto á *especificação* do acto. A conclusão é certissima. Toda a faculdade, como dissemos, deve necessariamente adherir ao bem, para o qual tende e que lhe se manifesta convenientemente. Ora o bem da intelligencia é a verdade, e por isso, quando esta se torna evidente, a intelligencia não pode deixar de adherir a ella, e de rejeitar a proposição contraria. — Além d'isso, se a intelligencia podesse deixar de adherir a uma proposição evidentemente verdadeira, não haveria repugnancia alguma em que ella podesse adherir a uma proposição evidentemente falsa; porque, na hypothese, admittir-se-hia a liberdade ou indifferença *de especificação*, a qual diz respeito a actos oppostos, e a adhesão a uma proposição evidentemente falsa é um acto opposto á adhesão a uma proposição evidentemente verdadeira. Ora é impossivel que a intelligencia adhira a uma proposição evidentemente falsa. Por quanto a *falsidade* é um *mal* da intelligencia, e, quando é *evidente*, é um mal total, sem alguma apparencia de bem. Ora nenhuma faculdade pode adherir ao seu *mal total;* aliás seria *naturalmente viciada*,

— É a *evidencia* do *objecto*, quando a verdade, percebida por nós, é *necessaria;* porque a intelligencia não une um predicado a um sujeito, senão quando *vê*, de um modo *immediato* ou *mediato*, *que um convem ao outro*. — E' a *evidencia do objecto*, quando a verdade, percebida por nós, é *contingente;* porque não admittimos um facto, ou um objecto, senão porque esse

---

e o vicio attribuir-se-hia ao proprio Auctor da natureza. — Concluimos que, assim como a vontade não pode deixar de adherir a um bem, que não tem apparencia alguma de mal, assim tambem a intelligencia não pode deixar de adherir a uma verdade, quando não tem apparencia alguma de falsidade, isto é, quando se torna visivel ou evidente (S. Thom., *De malo*, q. 6, a. un., ad 10).

b) O objecto, ou a verdade, quando se torna evidente, determina por tal modo a intelligencia a produzir o acto, que este não pode ser impedido *directamente* pela vontade, embora o possa ser *indirectamente*. — Uma faculdade impede *directamente* uma outra, quando a primeira não deixa operar a segunda, embora esta por si possua *todos* os requisitos necessarios para o acto. Uma faculdade impede *indirectamente* uma outra, quando esta não possue um requisito necessario para o acto, e tal falta depende da influencia da primeira faculdade. — A proposição pode desdobrar-se nas duas seguintes:

a) A producção do acto da intelligencia não pode ser impedida *directamente* pela vontade. Por quanto, a consciencia attesta que a intelligencia não pode deixar de adherir á verdade, quando esta lhe se torna evidente, seja qual fôr o esforço da vontade para obstar a essa adhesão. E não podia ser d'outro modo. Quando a intelligencia adhere a uma verdade evidente, *nenhum* dos elementos, que concorrem para este acto (e que são a intelligencia, o objecto, a evidencia do objecto, a união do objecto com a faculdade), está sujeito ao dominio *directo* da vontade. Portanto a vontade, assim como não pode obstar a que os olhos vejam um objecto, quando este se acha presente e aquelles estão bem dispostos e convenientemente applicados, assim tambem não pode obstar a que a intelligencia adhira a uma verdade, quando esta lhe se torna evidente.

b) A producção do acto da intelligencia pode ser impedida *indirectamente* pela vontade. Dá-se este phenomeno, quando á intelligencia falta, pela influencia da vontade, um ou outro requisito necessario para o acto. Assim, se a intelligencia, pela imposição da vontade, distrahe de uma verdade a sua attenção, não pode dar a propria adhesão, embora a verdade seja por si evidente: assim como, se a vontade impõe aos olhos que se fechem, estes não poderão perceber um objecto, embora presente e luminoso; porque, então, falta um requisito essencial para o acto, qual é a applicação da faculdade ao seu objecto. — Notamos que, se a verdade *não é* ou *não apparece evidente*, a intelligencia, não sendo determinada necessariamente pelo objecto, pode ser impedida, no exercicio do seu acto, pela vontade, como pode ser determinada por ella; o que se verifica com relação — ás verdades *provaveis*, que não são *perfeitamente* evidentes, — ás verdades da *fé*, quer humana quer divina, que não são dotadas de evidencia *intrinseca*. (*Sum. Th.*, I-II, q. 17, a. 6; *De Ver.*, q. 14, a. 1).

facto, ou esse objecto, se *revelou claramente* ás respectivas faculdades perceptivas. — E' a *evidencia* do *objecto*, quando a verdade é *attestada* por outrem; porque não se admitte essa verdade, senão emquanto se torna evidente pela *evidencia da auctoridade*. Logo o *motivo* da *certeza* é a *evidencia do objecto* (1).

140. **A adhesão, causada pela evidencia do objecto, é infallivel.**

a) A adhesão, causada pela *evidencia do objecto*, será *infallivel*, se tudo o que é *evidente*, fôr *necessariamente verdadeiro;* porque, então, não é possivel o erro. Ora, effectivamente, tudo o que é evidente, é necessariamente verdadeiro; porque a *evidencia objectiva* é a propria *verdade*, emquanto se manifesta

(1) A proposição *menor* pode ser mais desenvolvida. — A verdade *necessaria* pode ser — um *principio de razão*, como: todo o effeito exige uma causa, — ou uma *conclusão*, como: a alma humana é immortal. Se é um *principio de razão*, a intelligencia adhere firmemente a essa verdade, porque a conveniencia do predicado com o sujeito lhe se mostra com uma evidencia *immediata* e *propria*. Se é uma *conclusão*, a intelligencia não adherê a ella, se não depois de lhe constar uma duplice *evidencia:* a evidencia das *premissas*, nas quaes a conclusão se resolve, e a evidencia do *nexo logico* entre as premissas e a conclusão. Por isso é sempre a *evidencia*, embora *mediato*, que leva a intelligencia a adherir a uma *conclusão*. Diz S. Thomaz: «Assentit intellectus alicui dupliciter: uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est — vel per se cognitum, sicut patet in principiis primis, — vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus» *(Sum. Th.*, II-II, q. 1, a. 4). — Se a verdade é *contingente*, é tambem a *evidencia do objecto* que nos determina á adhesão. Porque estamos nós certos de que o mundo existe e o sol resplandece? Porque esses objectos são evidentes para os nossos olhos. Diz S. Thomaz: «Similiter determinatur judicium sensitivae partis ex hoc, quod sensibile subjacet sensui» (In I *Sent.*, Dist. 23, q. 2, a. 2). — Se a verdade é *attestada* por outrem, é sempre a *evidencia*, aïnda que *extrinseca*, que determina a adhesão da intelligencia, porque não acreditamos numa coisa, referida por outrem, se não é *evidente* a *auctoridade* da testemunha. — Como, porém, só a evidencia *intrinseca* determina *necessariamente* a intelligencia á adhesão, a mesma intelligencia, quando se trata de verdades de *fé*, ou dotadas apenas de evidencia *extrinseca*, pode soffrer a influencia da vontade, e esta pode obstar a que a intelligencia pratique o acto, ou pode determinal-a a adherir a uma das duas proposições contradictorias. Continua o S. Doutor: «Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem voluntatis, declinans in unam partem magis quam aliam... Et si hoc sit cum certitudine absque formidine alterius partis, erit *fides*» *(Sum. Th.*, II-II, q. 1, a. 4). — Concluimos, com S. Thomaz, que a *evidencia objectiva* é o fundamento, o verdadeiro motivo da nossa certeza. «*Certitudo*, quae est in scientia et intellectu, *est ex ipsa evidentia eorum*, quae *certa* esse dicuntur» (In I *Sent.*, l. c.).

claramente á intelligencia, ou, por outras palavras, é a propria *conformidade* do pensamento com o objecto. Logo a adhesão, causada pela *evidencia do objecto*, é infallivel (1).

b) A adhesão, causada pela evidencia do objecto, pode referir-se — ou a uma verdade *necessaria*, — ou a uma verdade *contingente*, — ou a uma verdade de *fé*. Ora, seja qual fôr a especie de verdades, a que se refere, a adhesão é sempre *infal-*

(1) A evidencia, sendo um phenomeno objectivo e subjectivo, é o proprio objecto, é a propria verdade, emquanto se manifesta claramente á intelligencia. Ora desde que um objecto se manifesta claramente á intelligencia, esta percebe immediatamente o objecto como se manifesta, isto é, como é em si mesmo e por isso se acha necessariamente conforme com elle. Um erro na percepção do objecto evidente não é possivel, a não ser que se admitta um d'estes dois absurdos: ou que o objecto, que se manifesta claramente, não se manifesta tal, qual é em si mesmo, ou que a faculdade não é capaz de perceber o objecto proprio, quando este lhe se manifesta convenientemente. — Alem d'isso, sendo um dictame de senso commum que *tudo o que é evidente é verdade* (porque todos appellam para a *evidencia*, como para a prova infallivel da *verdade)*, se a evidencia podesse estar unida com a falsidade, a intelligencia seria fatalmente arrastada para a mesma falsidade: o que importa a destruição da mais nobre das nossas faculdades — Portanto, a *evidencia* está por tal modo unida com a *verdade*, que aquella não pode estar sem esta; embora a *verdade* possa estar sem a *evidencia (intrinseca)*, o que se verifica nas verdades da *fé*.

D'ahi se segue que este principio — o que é evidente é verdade — é *analytico*. Com effeito, um principio é *analytico*, quando a conveniencia entre o predicado e o sujeito se percebe pela simples *analyse* dos termos. Ora entre estes dois termos — *evidente* e *verdade* — existe a maxima conveniencia; porque *evidente* significa que o objecto apparece á intelligencia e é percebido como é em si mesmo, e *verdade* significa que o objecto é na intelligencia como é em si mesmo. Logo esse principio é *analytico*.

Balmes, philosopho espanhol, diz *(Phil. fund.*, l. I, 2. 22) que esse principio, — o que é evidente é verdade, — embora certissimo, não é evidente, não é *analytico;* porque a *analyse* não pode, por si, descobrir se uma *idea*, embora clara, corresponde, ou não, ao *objecto*, sendo necessario, para isso, transpor um abysmo, qual é a passagem do subjectivo para o objectivo. — Como se vê, esse escriptor parte de um principio falso. E o principio falso é que a *evidencia* seja uma *idea*, completamente *subjectiva*. Ora a evidencia é tambem, e sobretudo, *objectiva*, porque é o proprio objecto, emquanto se manifesta claramente á intelligencia, é a propria conformidade da idea com o objecto, percebido *directamente* por uma intuição clara e immediata. Por isso, o que é evidente é conforme com a realidade, ou é a propria realidade, emquanto é percebida pela intelligencia. — Estes, e outros equivocos nascem de um grande erro, commum aos *subjectivistas* de todas as raças, que negam á faculdade perceptiva a possibilidade de apprehender *directa* e *immediatamente* o proprio objecto, existente na realidade.

livel. — E' *infallivel*, quando a verdade é *necessaria*; porque, neste caso, a intelligencia vê, de um modo *immediato* ou *mediato*, que o predicado convem essencialmente ao sujeito, e porque vê essa conveniencia, é impossivel que se engane. — E' *infallivel*, quando a verdade é *contingente*; porque, quando o objecto se manifesta evidentemente ás faculdades perceptivas, estas estavam bem dispostas e convenientemente applicadas, e por isso não é possivel o erro. — E' *infallivel*, quando a verdade é de *fé*; porque quando a auctoridade da testemunha é evidente, é signal de que a mesma testemunha é dotada de *sciencia* e de *veracidade*: o que é sufficiente para excluir todo o receio de errar. Logo a adhesão á verdade, causada pela *evidencia do objecto*, é infallivel [1].

(1) Este argumento será mais desenvolvido e corroborado no capitulo seguinte, quando tratarmos dos *meios* para a consecução da verdade.

A *evidencia*, portanto, está sempre e necessariamente unida com a verdade. Não ha nem pode haver uma evidencia *verdadeira* e uma evidencia *falsa*. O que pode haver, o que ha, é a evidencia *real*, e a evidencia tida como *tal*, quando o não é. — Muitas vezes um escriptor proclama *evidente* um juizo seu, que não é *realmente* evidente. Deriva isso da leviandade, dos prejuizos, das paixões; e sempre do imperio da vontade, a qual quer que haja evidencia onde não ha. — A evidencia *não se demonstra*: porque é a visibilidade do que é, e o que se vê, ou o que torna visivel uma coisa, não precisa de ser demonstrado. — Mas a evidencia, se não se demonstra, *examina-se*; porque a verdade não é visivel á nossa intelligencia, como um objecto externo é visivel aos nossos olhos. — O exame deve referir-se — *a)* á *existencia* da evidencia, — *b)* á sua *localisação*, — *c)* á sua *extensão*.

a) Quanto á *existencia*, devemos advertir — que a evidencia, sendo uma luz, tem, como a luz do dia, varios graus, é mais ou menos brilhante, — e que, assim como não é possivel determinar exactamente o momento em que termina a noite e principia o dia, assim tambem não é possivel determinar o grau de clareza, necessario para constituir a verdadeira evidencia. Portanto ha tambem evidencias *incertas* e *duvidosas*. Nestes casos é preciso evitar a precipitação nos juizos, para que não se diga *certamente* evidente o que o é apenas *provavelmente*. Quando, porém, a evidencia é plena, completa, clarissima, como a luz do meio-dia, ella é o verdadeiro motivo, o fundamento inabalavel da certeza e da infallibilidade dos nossos juizos.

b) Quanto á *localisação*, devemos examinar se a evidencia é *intrinseca* ou *extrinseca*, isto é, se o objecto, que se diz *evidente*, está *dentro* ou *fóra* de nós. A evidencia *intrinseca* só mostra uma existencia *intrinseca*, e a evidencia *extrinseca* só mostra uma existencia *extrinseca*. É, pois, erroneo concluir de uma evidencia *intrinseca* para uma existencia *extrinseca*. O allucinado, que ainda está na posse de si mesmo, tem, ao mesmo tempo, — a evidencia *extrinseca* da sua visão normal, pela qual percebe um objecto externo, — e a evidencia *intrinseca* da sua visão anormal, pela qual percebe os phantasmas da sua imaginação alterada. Ambas estas evidencias são verdadeiras. O essencial é que o allucinado não attribua uma existencia *extrinseca* a taes phantasmas, que só têm uma existencia *intrinseca*. — Este exame ácerca da *localisação* da evidencia, se é possivel quando o sujeito se acha no seu estado normal, na posse de si mesmo, é impossivel quando elle se acha num estado anormal, p. ex., no sonho ou na loucura; porque, então, o sujeito é victima — não de uma *falsa* evidencia *extrinseca* (porque a evidencia *extrinseca*, nestes casos, não existe), — mas do falso habito, innato ou adquirido, de julgar como existente na realidade uma coisa, que só existe na propria imaginação.

c) Quanto á *extensão*, é preciso examinar se o objecto, que se diz evidente, é *simples* ou *complexo*. Quando é *complexo*, devemos averiguar se *cada uma* das partes, de que se compõe, é dotada, ou não, de evidencia. No caso negativo, é um grande erro attribuir a um objecto complexo uma evidencia *total*, quando é apenas *parcial*. Um pequeno *erro*, a minima *probabilidade*, que se introduza na serie dos nossos raciocinios, basta para tornar falsa, ou obscura a conclusão. Mas, então, a falta não deve attribuir-se á *evidencia*, mas á nossa ignorancia e á limitação da intelligencia humana, que não pode abraçar, com um só relance, uma questão complexa. — É para auxiliar a intelligencia nas investigações e leval-a á descoberta da evidencia, que a *Logica* prescreve as suas regras.

141. A evidencia do objecto é o universal e supremo motivo da certeza.

a) *É o motivo universal da certeza.* — Motivo *universal* da certeza é a razão *commum* a todas as verdades, isto é, é a razão, pela qual adherimos a *todas* as verdades, seja qual fôr a sua especie ou ordem. Ora essa razão *commum* é a *evidencia do objecto*; porque, como attesta a consciencia, não podemos adherir, e não adherimos a nenhuma verdade, senão porque o seu objecto se manifesta *evidentemente* á faculdade perceptiva. Logo a *evidencia do objecto* é o motivo *universal* da certeza [1].

(1) Se a *evidencia do objecto* é o motivo *universal* da certeza, segue-se que elle deve necessariamente applicar-se a todas as ordens de verdades. De facto, a evidencia *extrinseca* é o motivo necessario e sufficiente para a intelligencia adherir ás verdades da *fé*, ou da ordem *moral*; e a evidencia *intrinseca* é o motivo necessario e sufficiente para adherir ás verdades *necessarias* e *contingentes*, ou da ordem *metaphysica* e *physica*.

Advirta-se, porém, que, sendo *diverso* o *objecto*, que se diz *evidente*, conforme a diversidade das verdades, *diversa* tambem é a *evidencia*, propria de cada ordem das mesmas verdades. A evidencia, que é propria das verdades da ordem *methaphysica*, é diversa da evidencia, que é propria das verdades da ordem *physica* e da ordem *moral*. D' ahi a triplice especie da evidencia: *metaphysica*, *physica* e *moral*. E isto é muito razoavel. A evidencia é uma qualidade, que se refere á propria entidade da verdade; e toda a qualidade,

b) *E' o motivo supremo da certeza.* — Motivo *supremo* da certeza é o que não depende de outro, e é a razão *ultima*, que nos determina a adherir á verdade. Ora tal é a *evidencia do objecto*; porque não adherimos á verdade, senão quando o seu objecto se torna *evidente*, e, depois de se tornar evidente, não procuramos outro motivo para adherir, e para esta *evidencia* appellamos, como para a razão *ultima* da nossa adhesão. Logo a *evidencia do objecto* é o motivo *supremo* da certeza ([1]).

142. A evidencia do objecto é percebida pela intelligencia por diversos meios. — A *evidencia do objecto* é percebida exclusivamente pela intelligencia; mas esta percepção faz-se por diversos meios, conforme a diversa indole do objecto. — Se o

---

que se refere á entidade de um sujeito, é diversa conforme a diversidade do proprio sujeito. — D'este modo *cada especie* de *evidencia* se torna motivo de certeza *proprio* de *cada ordem* de *verdades*. Assim, a evidencia *metaphysica* é o motivo de certeza proprio das verdades da ordem *metaphysica*; a evidencia *physica* é o motivo de certeza proprio das verdades da ordem *physica*; e a evidencia *moral* é o motivo de certeza proprio das verdades da ordem *moral*. — D'onde se vê a differença entre o motivo *universal* e o motivo *particular* da certeza. O motivo *universal* é a *evidencia objectiva*, isto é, que reside no *objecto em geral*. O motivo *particular* é a *evidencia*, que reside no objecto *particular*, isto é, na verdade de uma certa especie. Por isso, o motivo *particular* da certeza *metaphysica* é a *evidencia objectiva* da *essencia das coisas*; o da certeza *physica* é a *evidencia objectiva* da *constancia das leis physicas*; o da certeza *moral* é a *evidencia objectiva* da *constancia das leis moraes*, ou da *auctoridade*. A *evidencia objectiva* é o *genero*; a *evidencia objectiva* da *essencia das coisas*, a da *constancia das leis physicas* e *das leis moraes* são *especies* A *especie* deve conter o *genero*.

(1) A *evidencia objectiva*, pois, é o motivo *supremo* da certeza, — porque é a razão *necessaria* e *sufficiente* para a intelligencia adherir á verdade, — porque nenhuma outra razão é mais *efficaz* do que essa evidencia, — porque todas as outras razões *fundam-se* e *resolvem-se* na evidencia.

Dizem: Podendo a evidencia ser *real* ou *apparente*, deve admittir-se um outro motivo superior, que sirva para discriminar uma de outra. Logo a evidencia não é motivo *supremo* da certeza.

Resposta. É certo que, para discriminar a certeza *real* da *apparente*, é necessario um motivo. Este motivo, porém, — não é uma coisa *distinta* da evidencia, — mas *é a propria evidencia*, a qual manifesta por si a propria *presença*, quando é *real*, ou a propria *ausencia*, quando é apenas *apparente*. Com effeito, a evidencia é *luz*; ora a luz manifesta-se por si mesma, quando é presente, e, quando não é presente, manifesta-se pela sua ausencia, pelas trevas. Por isso, a evidencia *apparente* não é verdadeira *evidencia*; e basta uma simples reflexão desapaixonada para averiguar que ella é apenas *apparente*; ao passo que a evidencia *real* se mostra tanto mais pura e brilhante, quanto mais intensa fôr a reflexão nos motivos da adhesão.

objecto é constituido por verdades *necessarias*, o meio, de que a intelligencia se serve para lhe perceber a evidencia, é a *analyse*: d'onde a certeza *metaphysica*. — Se o objecto é constituido por verdades *contingentes*, o meio, de que a intelligencia se serve para lhe perceber a evidencia, é a *experiencia*: d'onde a certeza *physica*. — Se o objecto é constituido por verdades da *fé*, o meio, de que a intelligencia se serve para lhe perceber a evidencia, é a *auctoridade*: d'onde a certeza *moral* ([1]).

---

(1) A *evidencia objectiva* é o supremo e universal motivo de certeza. Por isso, quando nos perguntam pelos motivos, por que adherimos a uma verdade, ou unimos um predicado a um sujeito, appellamos para a *evidencia do objecto*, e dizemos: isto é assim, *porque* é *evidente*. Depois d'esta resposta, não procuramos nem apresentamos outro motivo — Mas pode ainda perguntar-se: *Como* é que se conhece a *existencia* d'essa *evidencia objectiva?* Esta segunda pergunta, embora seja um *complemento* da primeira, comtudo differe da outra; e a resposta, que lhe se deve dar, consiste em indicar os *meios*, que a intelligencia emprega para descobrir essa evidencia e que, como dizemos no texto, são a *analyse*, a *experiencia* e a *auctoridade*. Estes *meios* devem ser *especificamente* diversos, porque *especificamente* diversas são as ordens de verdades, cuja *evidencia objectiva* queremos descobrir. — Da confusão d'estas duas questões: *qual é o motivo da certeza? — como se conhece o motivo da certeza?* — nasceram todas as divergencias dos philosophos, que, querendo resolver a primeira questão, resolveram a segunda, e cada um a seu modo, isto é, querendo indicar o *motivo* da certeza, indicaram o *meio*, por que se descobre. — Devendo, no capitulo seguinte, tratar d'esses *meios*, que aqui apenas indicamos, vamos agora expôr e criticar as principaes opiniões dos philosophos ácerca do *motivo* da certeza.

O *motivo da certeza* costuma hoje chamar-se *criterio da verdade*. Mas esta segunda denominação não tem sempre o mesmo sentido. Lendo os escriptos dos philosophos modernos, vemos que o *criterio da verdade* — para alguns significa a *regra*, a *medida*, pela qual discriminamos a verdade da falsidade, — para outros denota o *meio*, o *instrumento*, de que o homem se serve para alcançar a verdade, ou a certeza, — para outros, finalmente, indica o *motivo*, a *razão*, que determina a intelligencia a adherir com firmeza á verdade. — Se por *criterio da verdade* se entende a *norma*, ou a *medida*, que sirva para distinguir a verdade da falsidade, a questão pode ser prejudicada por um falso supposto. Podem suppôr, como effectivamente suppõem os sequazes de Descartes, que a intelligencia deva, no principio das suas investigações, duvidar de *tudo* e que, para depôr essa duvida *universal*, seja necessario procurar uma *norma*, ou uma *regra*, que, applicada aos juizos, faça distinguir o verdadeiro do falso. Ora, como vimos e veremos, tudo isto é impossivel. Ha verdades por si tão evidentes, que se percebem immediatamente, sem necessidade de *normas*, ou *regras*, e de cuja falsidade nem é possivel suspeitar. Estas verdades *immediatamente* evidentes podem chamar-se *regras*, ou *criterios*, ou *principios* das *conclusões*, emquanto estas se acham virtualmente contidas e se resolvem naquellas. Mais tarde

143. O motivo da certeza e o senso commum. — Todos os homens, doutos e ignorantes, concordam em que o *motivo* da

---

voltaremos a este assumpto. — Se por *criterio da verdade* se entende o *meio*, o *instrumento*, de que o homem se serve para alcançar a verdade, resolve-se a questão facilmente, indicando esses *meios*, e mostrando a sua legitimidade. — Se por *criterio da verdade* se entende o *motivo*, que leva a adherir com firmeza á verdade, como nós o entendemos, então esse motivo consiste na *evidencia objectiva*. — Aqui notamos que a *evidencia objectiva* é *criterio de verdade*, não só quando por *criterio* se entende o *motivo*, que nos leva a adherir firmemente á verdade, — mas tambem quando por *criterio* se entende a *medida* dos nossos juizos, e a *regra*, pela qual discriminamos a verdade da falsidade. Que a *evidencia objectiva* seja, ao mesmo tempo, *motivo* e *regra*, apparece claramente no acto de *fé*, com que acreditamos num facto historico. Se nos perguntarem pelo *motivo* do nosso assenso, respondemos que é a auctoridade das testemunhas. E se nos perguntarem ainda pela *regra* d'este nosso assenso, respondemos sempre que é a auctoridade das testemunhas. Eis, portanto, que uma e a mesma coisa, qual é a *auctoridade das testemunhas*, é, ao mesmo tempo, *motivo* e *regra* da adhesão. E, se isto se verifica nas verdades da *fé*, porque não se havia de verificar nas verdades da *sciencia?* A razão é sempre a mesma. De facto, quando queremos conhecer o *motivo* da nossa adhesão a uma verdade *racional*, recorremos á *evidencia objectiva*. E, quando queremos convencer os outros de que os nossos juizos são *verdadeiros*, tambem recorremos á *evidencia objectiva*, como a uma *regra* segura; porque resolvemos esses juizos nos *primeiros principios*, se elles são *mediatos*, e nas *ideas*, representativas da entidade das coisas, se são *immediatos*: o que importa um recurso para a *evidencia objectiva*. — Todavia, a *evidencia* não é *motivo* pela mesma razão por que é *regra*; porque *motivo* e *regra*, embora possam convir a uma e mesma realidade, comtudo differem nos seus *conceitos*.

*

Rejeitando a *evidencia objectiva*, como universal e supremo *motivo*, ou *criterio* de *certeza*, os philosophos apresentaram outros *motivos*, ou *criterios*, — como elles os denominam. Podem estes reduzir-se a duas classes: uns são *intrinsecos*, ou *subjectivos*, outros são *extrinsecos*, ou *objectivos*.

a) Criterios intrinsecos. — Os criterios *intrinsecos*, ou *subjectivos*, são: a intelligencia humana, a intuição directa e immediata da Verdade infinita, a idea clara e distincta, o principio de contradicção, a incomprehensibilidade da proposição contradictoria, o testemunho da consciencia, o instincto cego da natureza, o sentimento, a vontade livre, a verificação da experiencia sensivel. — De cada um d'estes criterios faremos uma breve critica.

a) A intelligencia humana. — Não faltaram philosophos, desde os tempos de Protagoras até aos nossos dias, que ensinassem ser a *intelligencia humana* a *medida* das coisas, a unica *regra* da *verdade* e da *falsidade*, do *bem* e do *mal*. — A opinião não poderia ser mais absurda; porque é absurdo que uma e a mesma coisa seja, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, verdadeira e falsa, boa e má, só porque a uns *parece* verdadeira e boa e a outros parece falsa e má. É o *relativismo*, que leva ao *scepticismo*.

b) A intuição directa e immediata da Verdade infinita. — É a opinião

certeza consiste na *evidencia do objecto*. Com effeito, quando elles desejam convencer alguem, procuram tornar-lhe *evidente* o *objecto*,

---

dos *ontologos*, — Malebranche (1638-1715), Gioberti (1801-1852), Rosmini (1797-1855), — que só reconhecem como certas as verdades, correspondentes á Verdade infinita, da qual teriamos uma visão *directa* e *immediata*. — Mais tarde refutaremos o *Ontologismo*. Limitamo-nos aqui a dizer que esse criterio, se é proprio dos bemaventurados, que contemplam a Deus *intuitivamente*, não pode ser proprio dos mortaes, que só do conhecimento das coisas creadas se elevam ao conhecimento do Creador, e sempre pela *abstracção*.

c) A idea clara e distincta. — É a opinião de Descartes, para quem são *certas* só as verdades, de que temos uma idea *clara* e *distincta*. — Este criterio não pode admittir-se. Por quanto, o *criterio*, sendo o *motivo*, ou a *regra*, que nos dirige no juizo *relativo a um objecto*, deve ser *objectivo*: porque é o objecto que se impõe á faculdade, e não a faculdade ao objecto. Ora a *idea clara e distincta* é uma coisa *subjectiva*: porque é a *imagem intencional* do objecto, e a sua *clareza* e *distincção* dependem ordinariamente da capacidade do sujeito e do grau de attenção. — Além d'isso, o criterio da verdade deve ser *immutavel*, como o é a propria verdade. Mas a *idea clara* e *distincta* é uma coisa mutavel e sujeita a contradicções; porque um homem pode perceber *clara* e *distinctamente* uma coisa, e um outro pode perceber, com a mesma clareza e distincção, o contrario: d'onde o *subjectivismo*. — Notamos que a formula de Descartes «o que se percebe clara e distinctamente é verdade» differe tanto da formula escholastica «o que é evidente é verdade» quanto o *subjectivo* differe do *objectivo*. Por quanto, — na formula cartesiana, exprime-se a *percepção* ou a *intuição* da evidencia, isto é, do objecto evidente, ao passo que, na escholastica, exprime-se a propria *evidencia* do objecto, ou o proprio *objecto* emquanto *evidente*; — na primeira, é a propria *visão* que se indica como criterio; na outra, é a *visibilidade* do *objecto*; — na primeira, a *evidencia* é uma qualidade do *sujeito*; na outra, a *evidencia* é por si e primeiramente uma qualidade do *objecto*.

d) O principio de contradicção. — E' a opinião de Wolf, que pretende deduzir d'esse principio *todas* as verdades, como outras tantas conclusões de um unico principio. — Tambem esta opinião é falsa. O principio de *contradicção*, embora esteja contido em todas as verdades, que nelle se fundam e se resolvem, comtudo não é o *motivo*, a *razão*, pela qual adherimos á verdade. Porque estamos nós certos de que o sol resplandece? Estamos certos, — não porque o *sol* não pode, ao mesmo tempo, resplandecer e deixar de resplandecer, isto é, não pelo *principio de contradicção*. — mas porque tal se manifesta aos nossos olhos, isto é, pela *evidencia objectiva*. Porque estamos nós certos de que o effeito exige uma causa? Estamos certos, — não porque o *effeito* não pode, ao mesmo tempo, ser e deixar de ser *effeito*, — mas porque o predicado apparece claramente contido no sujeito. — Além d'isso, o principio de *contradicção* não pode ser o motivo *supremo* da certeza. Por quanto, se nos perguntarem pela razão, por que julgamos certo esse principio, respondemos: porque é *evidente*. Logo tambem o principio de *contradicção* depende da *evidencia*.

e) A incomprehensibilidade da proposição contradictoria. — É o criterio de *Spencer*, que affirmou ser *certa* só a proposição, cuja *contradictoria* é

e para esta *evidencia* appellam, como para a ultima e irrespondivel prova das suas convicções. D'ahi as expressões: «isto é

---

incomprehensivel; assim a proposição — o sol é luminoso — é certa, porque é incomprehensivel a contradictoria — o sol não é luminoso. — Tambem este criterio é falso. A palavra *incomprehensivel* pode significar que uma coisa não se comprehende — ou porque o predicado *repugna* ao sujeito, — ou porque não somos capazes de ver a relação entre os dois termos. Ora, tanto no primeiro como no segundo sentido, essa *incomprehensibilidade* não pode ser o *motivo* ou *criterio supremo* da certeza. — Não pode sel-o no primeiro sentido; porque aquella repugnancia suppõe já outro criterio, que a manifeste. — Não pode sel-o no segundo; porque aquella incapacidade é subjectiva, mutavel e relativa. Do facto de eu não comprehender esta proposição — a terra gira em volta do sol — não pode deduzir-se que seja certa a contradictoria — a terra não gira em volta do sol.

f) O testemunho da consciencia. — É a opinião de *Galluppi* e d'alguns discipulos de *Kant.* — Mas tambem esta é inacceitavel. O *testemunho da consciencia* só accusa a *existencia* dos factos, que se realizam no espirito, mas não manifesta a *essencia* d'elles; e por isso não manifesta a *razão,* o *motivo,* por que adherimos á verdade. — Além d'isso, o acto da *consciencia* é um conhecimento *reflexo* e refere-se totalmente ao sujeito pensante. Ora o *motivo,* ou *criterio* da verdade deve extender-se não só ao conhecimento *reflexo,* mas tambem ao *directo,* e referir-se não só ao *sujeito,* mas tambem, e sobretudo, ao *objecto.* — Finalmente, a *consciencia* é um *meio* que nos manifesta a evidencia dos nossos conhecimentos. Ora o *motivo,* que nos torna *certos* de uma verdade, não é a *manifestação* da evidencia, mas é a propria *evidencia.* Logo o *motivo,* ou *criterio* da verdade não é o testemunho da *consciencia.*

g) O instincto cego da natureza. — E' a opinião de Reid (1710-1786), seguido por Dugald Stewart (1773-1828). — Mas nem esta pode admittir-se. Porquanto, esse criterio repugna á natureza da nossa intelligencia, a qual, sendo uma faculdade cognoscitiva, não pode julgar com certeza, nem adherir firmemente a uma verdade, se não lhe resplandece um motivo racional, como os olhos não podem ver sem luz. Ora o *cego instincto da natureza* é destituido de todo e qualquer motivo objectivo de assenso, e por isso não pode levar-nos á verdade, como um cego não pode indicar-nos o caminho. — Mais, a nossa certeza, se se baseasse no *cego instincto da natureza,* além de irracional, seria exclusivamente *subjectiva,* porque não dependeria, de modo algum, da intuição do objecto. D'ahi o *subjectivismo* e o *scepticismo.*

h) O sentimento. — É a opinião de Iacobi (1743-1819), chefe da eschola *sentimentalista* na Allemanha. — Tambem este criterio, affim ao precedente, é inacceitavel. Na verdade, o criterio deve ser *immutavel.* Ora o *sentimento* é naturalmente *mutavel.* — Além d'isso, o *criterio da verdade* deve ser um e o mesmo para todos os homens. Ora o *sentimento,* embora relativo á mesma coisa, varía conforme a diversidade do caracter de cada um, da sua constituição physica, da sua educação, dos seus costumes, prejuizos, e mais condições pessoaes. — Finalmente, o *sentimento* é cego, deve ser guiado pela razão, e por isso não pode ser norma da verdade, nem *motivo da certeza.*

i) A vontade livre. — É a opinião dos sequazes do *pragmatismo* e do

evidente» — «cedemos á evidencia» — «não podemos contradizer a evidencia». — E o senso commum affirma — não só

---

immanentismo, que dizem ser verdade só o que pode ser appetecido como bom e pode ser util para a vida pratica. — Tambem este criterio é inadmissivel. Porquanto, se só fosse verdade ou certo o que parece *bom* e *util,* o homem seria a medida da verdade, conforme a opinião de Protagoras, e coisas contradictorias seriam simultaneamente verdadeiras; visto que, muitas vezes, para um é boa e util uma contradictoria, e para outro é boa e util outra contradictoria. Ora isto não só não é criterio de verdade, mas é a destruição de toda a verdade, porque não haveria a maneira de a distinguir do erro. — Além d'isso, o acto da nossa *livre vontade* não pode ser o *supremo motivo* da nossa certeza. Porquanto, o que é que provocará esse acto? Será um *impulso cego,* ou um *motivo intellectual?* Se é um *impulso cego,* o acto da vontade não é *livre,* mas é *fatal* e *instinctivo,* e teremos todos os inconvenientes, apontados na opinião de *Reid.* Se é um *motivo intellectual,* que dirige a nossa escolha entre opiniões diversas, acceitamos, com isso, o criterio *intellectualista,* — a visibilidade do que é, como supremo motivo da evidencia. — Finalmente, o acto da *vontade livre* não pode ser o principio *adequado* da nossa adhesão á verdade, nem ás verdades da *fé.* Porquanto, a adhesão ás verdades da *fé,* sendo um acto *intellectual,* deve fundar-se e funda-se em razões certas, em motivos certos de *credibilidade.* Ora estas razões, estes motivos são percebidos pela *intelligencia.* Logo a *livre vontade* não pode ser o criterio, o motivo de verdade, ou de certeza.

j) A verificação da experiencia sensivel. — É a opinião de Comte, Littré e de todos os *positivistas,* que reconhecem como certo só o que foi *verificado* pela experiencia *sensivel.* — Não pode acceitar-se essa opinião. Antes de tudo, a experiencia *sensivel* pode ser e é um *meio* para a percepção, directa ou reflexa, de algumas verdades, mas não é o proprio *motivo,* que determina a intelligencia á adhesão. — Além d'isso, esse criterio, se serve para algumas *hypotheses,* não serve para *todas* as verdades, e por isso não é *universal.* A mathematica e as sciencias naturaes admittem, como certas, muitas coisas, que não foram, nem podem ser verificadas pela experiencia *sensivel.* Os astronomos predizem o phenomeno do eclypse, e estão certos de que se ha de realizar, mesmo antes de verificado pela experiencia. — Finalmente, por ser esta opinião uma consequencia dos principios do *positivismo,* refuta-se com todos os argumentos, que serão, mais tarde, adduzidos contra esse systema.

b) Criterios extrinsecos. — Os criterios *extrinsecos,* ou *objectivos,* são: a auctoridade divina e a auctoridade humana.

a) A auctoridade divina. — É a opinião de N. Huet (1630-1721), G. de Bonald (1754-1840), L. Bautain (1796-1867), precedidos, pelo menos na ordem do tempo, pelo bracharense Francisco Sanchez (1562-1632), que dizia: «Nada se sabe, só a Fé resolve toda a duvida e ensina a verdade». — Mas este criterio da *auctoridade divina,* ou da *Revelação sobrenatural,* não é *universal,* nem é o *primeiro* na ordem do tempo. — Não é *universal;* porque, se é criterio das verdades da *Fé,* que nos são reveladas por Deus, não é criterio das verdades da *sciencia,* que descobrimos pela luz natural da razão. — Nem é o *primeiro* na ordem do tempo; porque não podemos admittir a auctori-

que a *evidencia do objecto* é o motivo da certeza, — mas tambem que a intelligencia percebe essa *evidencia* pelos tres meios, que são a *analyse*, a *experiencia* e a *auctoridade*: porque os homens, quando querem mostrar que uma coisa é *evidente*, recorrem a um d' esses meios, conforme a indole da coisa [1].

ARTIGO V

A certeza e a objectividade das ideas universaes

144. **Nexo entre as duas questões.** — A questão relativa á *certeza* está intimamente ligada com a questão relativa á *objectividade das ideas universaes*. Por quanto, a certeza do *raciocinio* suppõe a certeza do *juizo*. Ora o *juizo* suppõe o valor *objectivo* das *ideas universaes*. Na verdade, o *juizo* é a affirmação da conveniencia ou da não-conveniencia entre duas *ideas*; e, como affirmando essa conveniencia ou não-conveniencia das ideas, entendemos affirmar a conveniencia ou a não-conveniencia

---

dade divina, se não estivermos anteriormente certos da existencia de Deus, da sua infallibilidade, do facto e da authenticidade da revelação, e de muitas outras verdades. Por isso o uso da razão precede a fé.

b) A auctoridade humana. — É a opinião de R. de Lamennais (1780-1854) e L. Bonnetty (1798-1879), que não reconhecem como *certo* senão o que o genero humano attesta. — A *auctoridade humana*, embora seja um dos *meios* para alcançarmos a certeza, comtudo não é o criterio *universal* da mesma certeza, nem é o *primeiro* na ordem do tempo. Não é o criterio *universal*; porque não se extende a muitas outras verdades, que descobrimos pela luz natural da razão. Nem é o *primeiro* na ordem do tempo; porque não podemos acceitar do consenso do genero humano uma verdade, se antes não estivermos certos de que esse consenso existe, de que não é o resultado dos prejuizos e se distingue das opiniões individuaes. Ora, para averiguar tudo isso, é necessario o uso de outros criterios. — Alem d' isso, se o homem devesse admittir, como certo, só o que nos é ensinado pelo consenso do genero humano, a maior parte dos homens achar-se-hia numa perpetua duvida, e o estado normal do genero humano seria o *Scepticismo*. Nem seria muito melhor a condição dos doutos, que, só depois de aturados estudos, poderiam chegar a conhecer o consenso do genero humano e apenas com relação a um ou outro problema.

(1) Com razão escreve o grande Bossuet: «A verdade é o que é; a falsidade é o que não é... Podemos entender o que é; mas não podemos entender o que não é... A verdadeira regra para julgar bem é a de não julgar senão quando *se vê claramente*» (*Connais. de Dieu et de soi-même*, c. I.

das *coisas*, que as ideas representam, o nosso juizo será *certo*, se as *ideas* forem plenamente conformes com as *coisas* [1].

145. **Idea universal.** — Idea *universal*, como dissemos, é a que representa uma *essencia*, mas *commum* a muitos entes, de modo que a todos e a cada um d'elles pode ser attribuida; tal é a idea de *humanidade*, que é *commum* a todos os homens e que se attribue a todos e a cada um d' elles [2].

146. **Idea universal directa e reflexa.** — A idea *universal-directa* é a que representa uma *essencia*, considerada nos seus *elementos constitutivos*, sem relação aos individuos, nos quaes se encontra ou pode encontrar-se; tal é a idea de *homem*, considerada exclusivamente nos seus elementos de *animalidade* e de *racionalidade*. — A idea *universal-reflexa* é a que representa a mesma *essencia*, mas considerada *em relação* aos individuos ou inferiores, nos quaes pode existir e aos quaes pode attribuir-se; tal é a idea de *homem*, considerada como *especie*, que abrange todos os individuos humanos [3].

---

(1) A *objectividade*, ou o valor *objectivo* das idea *universaes* é uma d' aquellas verdades, que não *precisa* de ser demonstrada, nem o *pode* ser. — Não *precisa*; porque é o proprio senso commum que nos diz serem as nossas *ideas* representativas das *coisas*. Quando affirmo que «Pedro é homem», todos entendem que essa idea *universal* «*homem*» tem um valor *objectivo*, entendem que nesse sujeito, que se chama Pedro, ha alguma *coisa*, a qual corresponde á idea *homem*. — Não *pode* ser demonstrada. Porquanto, quem faz uma demonstração, deve servir-se e serve-se de *ideas*. Estas — ou são *objectivas*, — ou são *não-objectivas*. Se são *objectivas*, suppõe-se previamente o que se quer demonstrar, e commette-se uma *petição de principio*. Se são *não-objectivas*, toda a discussão é inintelligivel e inutil. — A nossa demonstração, pois, reduz-se a uma explicação. — Tratamos da *objectividade* das ideas *universaes*; porque é o valor *objectivo* d' estas que se nega. — Se as ideas *universaes* são *objectivas*, *a-fortiori* são *objectivas* as *singulares*.

(2) A idea *universal* representa um objecto *universal*; e esse *objecto* é a *essencia* das coisas, abstrahida das propriedades individuaes. Por isso podemos dizer indifferentemente que o objecto *proprio* da intelligencia — é o *universal*, — ou é a *essencia* das coisas. S. Thomaz diz: «Intellectus est *universalium*, non *singularium*» (*C. Gent.*, l. I, c. 44). «Objectum intellectus est ipsa rei *essentia*» (*De Ver.* q. 10, a. 4 ad 1). — Quando dizemos que a idea *universal*, ou, simplesmente, o *universal*, tem valor *objectivo*, referimo-nos ao seu *conteudo*, que é a *essencia*.

(3) Quando a nossa intelligencia percebe uma *essencia*, p. e., a essencia do *homem*, percebe-a emquanto é uma determinada *natureza*, constituida por certos e determinados elementos, sem se importar dos individuos, em que essa essencia se encontra ou pode encontrar-se. Neste caso, a conside-

147. Objectividade da idea universal-directa. — A idea *universal-directa* terá um valor *objectivo*, se a *essencia*, que ella representa, existir nos entes *reaes*, embora não exista nelles pelo mesmo modo, por que existe na intelligencia. Ora a *essencia*,

---

ração da intelligencia limita-se exclusivamente a esses elementos. — Mas a intelligencia, depois de ter considerado a essencia nos seus elementos, pode tornar a consideral-a, não já em relação aos mesmos elementos, mas em relação aos individuos, em que se encontra ou pode encontrar-se. Neste caso concebe-se a *essencia* como uma coisa que se refere a muitas, isto é, como uma *forma*, que se encontra neste ou naquelle individuo, sem que nunca se exgote quanto á extensão. — No primeiro caso, temos o universal *directo*, que se concebe por uma intuição *directa*; no segundo, temos o universal *reflexo*, que é o producto de uma consideração *reflexa*.

Como se vê, para a formação do universal *directo* não se requer, da parte da intelligencia, se não uma *abstracção*, pela qual, no objecto proposto, considere exclusivamente a *essencia*, prescindindo das notas ou propriedades individuaes. Assim, a *humanidade*, que se encontra em Pedro, Paulo, André, etc., emquanto se considera tal, qual existe em cada um d'elles, é uma coisa *singular* e *individual*, porque a humanidade de Pedro não é a humanidade de Paulo. Mas, se essa humanidade, pela acção da intelligencia, é depurada das propriedades individuaes, de que se acha cercada no tempo e no espaço, isto é, na sua subsistencia real, torna-se immediatamente *universal*. Diz S. Thomaz: «Una et eadem natura, quae singularis erat et individuata per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea *universalis* per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus, quae sunt hic et nunc» *(De Univ.* t. 1). — Tal *abstracção* não é *real*, mas *ideal*; pois consiste em que a intelligencia considera exclusivamente a *essencia*, que é o seu objecto proprio, prescindindo dos caracteres, de quo se acha cercada nos individuos. Tal abstracção é legitima, e não pode ser causa ou occasião de erro Quando abstrahimos, não julgamos que uma essencia existe em si mesma de um modo *abstracto* e *separada* dos caracteres individuaes, mas simplesmente consideramos a essencia, e prescindimos dos caracteres individuaes. Acontece o mesmo com relação á percepção sensitiva. Podemos, por ex., perceber com os nossos olhos a côr de um fructo, sem comtudo lhe percebermos o sabor (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 1; — *De potentiis animae*, c. VI). Esta operação é proporcionada á natureza da nossa intelligencia. Sendo esta uma facu'dade *espiritual*, isto é, independente e livre de toda a materia, a sua *operação* deve ser tambem independente e livre da materia, e por isso livre e independente d'essas condições deve ser o seu *objecto*. Ora um objecto é livre e independente das condições da materia, quando se concebe de um modo *universal*. Por isso, o *mesmo objecto*, que os sentidos percebem como *singular*, pela intelligencia é percebido como *universal*, conforme o celebre adagio de S. *Sev. Boecio*: «Singulare dum sentitur, universale dum intelligitur».

Se para a formação do universal *directo* é necessaria e sufficiente, da parte da intelligencia, a *abstracção*, para a formação do universal *reflexo*, é necessaria a *abstracção* e a *comparação*. — É necessaria a *abstracção*. Por

representada pela idea *universal-directa*, existe, effectivamente, nos entes *reaes*, embora não exista nelles pelo mesmo modo, por que existe na intelligencia.

a) *A essencia, representada pela idea universal-directa, existe nos entes reaes.* — A *essencia*, representada pela idea *universal-*

---

quanto, o universal *reflexo* é, propria e formalmente, uma coisa commum a muitas «unum versus alia». Ora essa coisa *una*, que é a *essencia*, subsiste de um modo material e concreto, e se acha multiplicada, quanto ao ser, em muitos individuos. É, pois necessario que adquira uma subsistencia intencional, pela qual ella, que é multiplice e divisa na realidade, se torne una e indivisa na propria intelligencia, e seja uma imagem, que represente o que esses individuos têm de commum, ou de semelhante. — Mas não basta este primeiro acto da intelligencia. É necessario um segundo, que é a *comparação*. Na verdade, o universal *reflexo* é, como dissemos, uma coisa commum a muitas — *unum versus alia*. Ora, para haver esse universal, não basta que a intelligencia forme, pela *abstracção*, uma imagem intencional, que representa o que os individuos têm de commum e que por isso possue a capacidade, ou a não-repugnancia para existir em muitos particulares; mas é necessario que, depois de a ter formado, *reflicta* sobre essa essencia *abstracta*, que a *compare* com os seus inferiores ou particulares e veja se ella é positiva e effectivamente participavel e participada, e tenha para os mesmos inferiores a razão de *genero* ou de *especie*. — Só depois d'estas duas operações é que temos o verdadeiro universal *reflexo*, — a essencia, que seja, ao mesmo tempo, *una* e *multiplice*: *una* quanto ao *ser*, que ella tem na *intelligencia* e que representa o que muitos individuos têm de *commum*, ou de *semelhante*, — *multiplice* quanto ao *ser*, que ella tem na *realidade* e que se multiplica e divide conforme a multiplicação e a divisão dos entes singulares e individuos. — A *unidade* é effeito da *abstracção*; a *multiplicidade* é effeito da *comparação*.

Entre o universal *directo* e o *reflexo* ha varias differenças. Apontamos as principaes. — 1.º) A denominação de *universal* convem mais ao universal *reflexo*, do que ao *directo*. Por quanto, *universal* significa *uma coisa commum a outras*; ora esta relação de uma coisa a outras realiza-se de um modo *explicito* e *positivo* no universal *reflexo*, que *actualmente* se refere aos individuos, ao passo que no universal *directo* não se verifica senão de um modo *implicito* e *negativo*, emquanto a essencia, considerada em si, não é limitada a nenhum individuo e tem a capacidade de ser attribuida, pela reflexão mental, a todos os individuos, existentes e possiveis. — 2.º) O universal *directo*, ainda que no seu proprio conceito inclua a *unidade* (porque significa *uma só* essencia), comtudo, quanto á sua *individuação* real, não importa nem *unidade* nem *pluralidade*, mas *prescinde* de uma e de outra, porque, se importasse *unidade*, não poderia applicar-se a muitos, e, se importasse *pluralidade*, não poderia applicar-se a um só *(De Ente et Essentia*, c. 4). Pelo contrario, o universal *reflexo*, importando expressamente uma relação a varios entes, importa *unidade* e *pluralidade*, — *unidade* quanto a si mesmo, e *pluralidade* quanto ao termo da sua relação; porque é uma só forma, ou uma só essencia, que pode encontrar-se em muitos individuos,

directa, é o conjuncto dos elementos *especificos*, que faz com que o ente seja o que é e seja distincto de todos os entes das outras especies. Ora todo o ente *real* é intrinsecamente constituido por uns elementos *especificos*, pelos quaes é o que é e se distingue de todos os entes das outras especies; assim o *homem* é constituido pela *animalidade* e pela *racionalidade*, e por estes dois elementos é homem e não é bruto, e distingue-se dos brutos, das plantas, dos mineraes. Logo a *essencia*, representada pela idea *universal-directa*, existe nos entes *reaes*. (¹)

b) *A essencia não existe nos entes reaes pelo mesmo modo, por que existe na intelligencia.* A *essencia*, representada pelo *universal-directo*, existe — na *intelligencia*, que a percebe, — e nos entes *reaes*, que por ella são o que são; mas na *intelligencia* existe por um modo *intencional* e *abstracto*, ou *universal*, porque

pelo menos possiveis. — 3.º) O universal *reflexo* encerra o *directo*, ao qual accrescenta a relação aos individuos. Conforme a variedade d'esta relação, o *reflexo* divide-se nos cinco *predicaveis*, que são o *genero*, a *especie*, a *differença*, o *proprio* e o *accidente*. O *genero* e a *especie* exprimem perfeitamente o universal *reflexo*... O universal *directo* não é propriamente o *genero*, nem a *especie*, mas é o *principio* do *genero* e da *especie*, emquanto representa o elemento *objectivo*, que se acha contido na noção de *genero* ou de *especie*. (S. Thom. *De universalibus, l. I)*. Note-se que o animal emquanto animal, e o homem emquanto homem, é o universal *directo*, e o animal emquanto genero, e o homem emquanto especie, é o universal *reflexo*. — 4.º) Não é o universal *reflexo* que se attribue, por *identidade*, a este ou áquelle ente particular (assim não dizemos: *Pedro é especie)*, — mas é o universal *directo*, isto é, é o elemento *objectivo*, que se acha contido na noção generica, ou especifica, mas sem relação aos entes particulares (assim dizemos: *Pedro é homem)*. Esse elemento *objectivo* exprime, como dissemos, a *essencia*, a qual, considerada em si mesma, é indifferente para existir em um ou em muitos particulares. *(De Ente et Essentia*. c. 4). — É claro que este modo de formar e perceber o *universal* é *proprio* da intelligencia humana. Deus percebe perfeitamente o *universal*, que nós formamos pela abstracção; mas Elle não precisa de praticar esse acto para o perceber.

(1) Além d'isso, todos attribuem, por *identidade*, a *essencia*, representada pela idea *universal-directa*, aos entes existentes na realidade; assim todos dizem: Pedro é homem. Ora ninguem poderia attribuir tal essencia aos entes *reaes*, se ella effectivamente não se encontrasse nelles; assim ninguem poderia dizer que Pedro é homem, se em Pedro não existissem os elementos *especificos*, que constituem o homem. Por quanto, o verbo **é**, exprime, numa proposição, a *identidade* (não a simples *semelhança*) dos termos; e por isso a proposição — Pedro è homem — seria falsa, se a idea de *homem* não denotasse o mesmo *ser especifico*, que se encontra em Pedro. Logo a *essencia*, representada pela idea *universal-directa*, existe nos entes reaes.

existe numa *idea* e só exprime os elementos *especificos*, — ao passo que nos entes *reaes* existe por um modo *real* e *concreto*, ou *singular*, porque constitue o ente *real* na sua especie e se acha cercada e determinada pelos caracteres *individuaes*. Logo a *essencia*, representada pelo *universal-directo*, não existe nos entes *reaes* pelo mesmo modo, por que existe na intelligencia (¹).

(1) Diz S. Thomaz: «No *universal-directo*, isto é, na *essencia abstracta* das notas ou caracteres *individuaes*, devemos distinguir duas coisas: a *essencia*, ou *natureza*, e a *abstracção*, ou *universalidade*. A *essencia*, que se percebe, se abstrahe e se universalisa, não existe senão nos entes *singulares*; mas a propria percepção, a abstracção, a universalisação encontra-se na *intelligencia*. É o que se verifica na percepção sensitiva. A vista percebe a côr de um pomo, mas não lhe sente o sabôr. Se, pois, se perguntar onde está a côr, que se percebe sem o sabôr, respondemos que a côr, que se vê, não se encontra senão no pomo. Mas, se a côr se percebe sem sabor, deve a razão d'isso procurar-se na propria vista, na qual existe a semelhança da côr, e não do sabor. Do mesmo modo, a humanidade, que é percebida, não se encontra senão neste ou naquelle individuo humano. Mas, se ella se percebe sem propriedades individuaes, e, por isso, se se abstrahe e se reveste da forma de universalidade, tudo isso acontece á humanidade emquanto é percebida pela intelligencia, na qual existe a semelhança da natureza da especie, e não a semelhança dos principios ou caracteres individuaes». *(Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2 ad 2).

Como o assumpto acerca da *objectividade* das ideas *universaes* é de importancia capital, accrescentamos as seguintes considerações. Todo o individuo, existente na realidade, é determinado a uma certa especie, e por isso tem alguns elementos, que lhe são *proprios*, que não pertencem a outros individuos da mesma especie, e tem outros elementos, que lhe são *communs* com os individuos da mesma especie e o constituem nessa especie, e não noutra. Tanto os elementos *proprios*, como os *communs* são *objectivos*, ou *reaes*. São *reaes* os elementos *proprios*: aliás um individuo não poderia distinguir-se de outro individuo da mesma especie. São *reaes* os elementos *communs*; aliás os entes *reaes* reduzir-se-hiam a entes *ideaes*. — São *reaes* os elementos *proprios* e os *communs*, e são *distinctos*. Por quanto, se não fossem *distinctos*, os elementos *communs* não poderiam encontrar-se sem os elementos *proprios*, isto é, a essencia não poderia existir senão num certo e determinado individuo, e assim haveria um só individuo subsistente em cada essencia ou especie: o que repugna á experiencia e á razão. — Sendo *distinctos*, os elementos *proprios* e os *communs*, se não podem separar-se *realmente* uns dos outros, podem comtudo separar-se *intencional* ou *idealmente*, emquanto podemos considerar os elementos *communs*, sem considerarmos os *proprios*. E, quando consideramos os elementos *communs*, e prescindimos dos *proprios*, esses elementos *communs* não deixam de ser *objectivos*, ou de existir na *realidade*, como não deixa de ser *objectiva* e *real* a *côr* de uma pera, só porque a consideramos sem o *sabôr*. A *abstracção*, pela qual consideramos uma coisa sem outra, é um acto da intelligencia, mas é

148. Objectividade da idea universal-reflexa. — O objecto da idea *universal-reflexa*, embora *exista unicamente* na *intelligencia*, comtudo tem o seu *fundamento* na realidade.

a) O objecto da idea *universal-reflexa existe unicamente* na *intelligencia*. — Por quanto, essa idea representa uma *essencia*, que, sendo *una*, comtudo é *commum* a muitos particulares, e

---

um acto que não altera, não transforma, não destroe a objectiva realidade das coisas. Estas continuem a ser o que eram. — Nem se diga que tudo o que é *real* é *individuo*. Se é *individuo* tudo o que é *real quanto á existencia*, porque só os individuos existem, não é *individuo* tudo o que é *real quanto á essencia*, porque esta é real, e, comtudo, não é, *por si, individua*.

Objectam: Nenhuma coisa pode tornar-se o que não é. Ora todo o objecto, existente na realidade, é *individuo*. Logo, nenhum d'esses objectos pode tornar-se *universal*.

Resposta. A affirmação — nenhuma coisa pode tornar-se o que não é — não pode acceitar-se incondicionalmente; porque ha muitas coisas que se tornam o que não são, assim o marmore não é estatua, e comtudo se torna estatua. Só então uma coisa não se pode tornar o que não é, quando lhe falta a *capacidade* para essa mudança. Ora o objecto, existente na realidade, se é *individuo*, ou *particular*, em *acto*, é *universal* em *potencia*, porque tem a *capacidade* de ser percebido de um modo *abstracto*, na sua *essencia*, livre das condições proprias de uma existencia *concreta*. — A objecção suppõe que, para a formação do *universal*, seja necessario separar ou remover *physica* ou *realmente* da *essencia* as condições materiaes ou individuaes. Mas a supposição é falsa. Por quanto, como dissemos, essa separação, ou remoção, não é *physica*, ou *real*, mas é *intencional*, ou *ideal*. Escreve S. Thomaz: « Ista abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem » (*De pot. animae*, c. 6). — Nem se diga que o objecto, se não se muda *physicamente*, se muda *idealmente*. Por quanto, se o objecto, quando é percebido *abstractamente*, se muda no *seu modo de ser*, ou de *existir*, não se muda *em si mesmo*. — Muda-se o objecto no *seu modo de existir*, porque começa a existir na nossa intelligencia de um modo *abstracto* e *immaterial*, quando, na realidade, existe de um modo *concreto* e *material*. E nada mais natural. Todo o objecto, que é recebido num sujeito, segue o modo de existir, proprio do mesmo sujeito. Ora, sendo a intelligencia o sujeito em que o objecto é recebido por meio da *idea*, é claro que o mesmo objecto deve despir, por assim dizer, o modo de existir, que tinha na realidade, para revestir o modo de existir, que é proprio da intelligencia. O modo de existir da intelligencia é a plena isenção ou independencia da materia e das condições, que a acompanham. Logo tambem o objecto, recebido na intelligencia, deve existir nella sem a materia e sem as condições materiaes. O objecto sem a materia e sem as condições materiaes é a *essencia abstracta*, é o *universal directo*. Diz S. Thomaz: « Similitudo rei recepitur in intellectu secundum modum intellectus, et non secundum modum rei » (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 5 ad 3). — Mas o *modo de ser*, ou de *existir*, do objecto, não é o *proprio objecto*. Se o objecto se muda no seu modo de ser, não se muda em

a cada um d'elles pode ser attribuida. Ora tal *essencia existe unicamente* na *intelligencia*; visto que, na realidade, não ha coisa nenhuma que seja, ao mesmo tempo, *una* e *commum* a varios seres, pois todo ente *real* é *singular* e *individuo*, e a essencia de um individuo é realmente distincta da essencia dos outros individuos. Logo o objecto da idea *universal-reflexa existe unicamente* na *intelligencia* (1).

---

si mesmo: permanece sempre o que era. A *essencia*, que existe na intelligencia por um modo immaterial ou espiritual, é a mesma que existe na realidade por um modo material; porque os elementos, que a constituem, são sempre os mesmos num e noutro modo de ser, ou de existir.

Insistem: Se a intelligencia formasse o *universal*, ella communicaria ao objecto a *necessidade* e a *eternidade*; visto que o universal é, por si, necessario e eterno. Ora isto é impossivel; porque todo o objecto creado é *contingente* e *mutavel*. Logo a intelligencia não forma o *universal*.

Resposta. A intelligencia, quando forma o *universal (directo)*, não communica coisa alguma; limita-se a remover, a afastar do objecto os caracteres individuaes e concretos, para fazer sobresahir e pôr em vista exclusivamente a *essencia*. Se, pois, a *essencia*, quando *abstracta*, reveste os caracteres de *necessidade* e de *eternidade*, estas notas não derivam do acto abstractivo para a essencia, porque esse acto não as tem e ninguem dá o que não tem, — mas brotam do proprio fundo da *essencia*, e esta não é o *producto*, mas apenas o *objecto* da intelligencia. — Dizemos que essas duas notas brotam do proprio fundo da essencia. Por quanto, se as coisas creadas são *contingentes* e *mutaveis* quanto á *existencia*, porque podiam e podem deixar de existir, são *necessarias* e *eternas* quanto á *essencia*. São *necessarias*: porque as *essencias* não podem deixar de corresponder e de ser semelhantes aos archetypos da intelligencia divina; são *eternas*, emquanto as *essencias* não são coarctadas entre um determinado espaço de tempo, mas, por si, prescindem do tempo, como tambem do logar. — Todavia essa *necessidade* e *eternidade*, que se attribue ás creaturas, é infinitamente diversa da *eternidade* e *necessidade*, que é propria de Deus. Por quanto, a *necessidade*, que se attribue ás creaturas, é limitada á *essencia* d'ellas, e não se extende á *existencia*, porque as creaturas não existem *necessariamente*, ao passo que a *necessidade*, que é propria de Deus, abrange a *essencia* e a *existencia*, porque Deus *necessariamente existe*, alem de ser *necessariamente o que é*. Como tambem, ao passo que a *eternidade*, que se attribue á *essencia* das coisas creadas, é apenas *negativa*, emquanto *abstrahe* do tempo, a *eternidade*, que é propria de Deus, é *positiva*, emquanto, com a sua indivisivel presença, abrange todo o tempo (*Sum. Th.*, I-II, q. 93, a. 4 ad 4; *Quodl.* II, a. 1).

(1) Além d'isso, se o *universal reflexo*, isto é, o *conteudo* da idea *universal-reflexa*, existisse nos entes singulares ou individuos, poderia ser-lhes attribuido, como se lhes attribue o *universal-directo*. Mas não é assim. Ao passo que podemos dizer: *Pedro é homem*, não podemos dizer: *Pedro é especie*. Qual é a razão d'esta differença? A razão é que, se essa *essencia*, denotada pelo termo *homem*, se encontra realmente em Pedro, não se en-

b) O objecto da idea *universal-reflexa* tem o seu *fundamento* na *realidade*. — O *objecto* da idea *universal-reflexa* terá o seu *fundamento* na *realidade*, se as coisas *reaes* subministrarem á intelligencia um *elemento objectivo*, que, primeiramente depurado das condições materiaes e depois comparado com os individuos, se conceba como *uma forma una e commum* a *muitos seres*. Ora as coisas reaes apresentam á intelligencia esse *elemento objectivo*, que é a *essencia* das coisas; porque a *essencia* das coisas, que é o objecto do *universal-reflexo*, embora, *quanto ao seu modo de ser*, exista exclusivamente na intelligencia, comtudo, *quanto aos seus elementos constitutivos*, nos quaes a propria intelligencia se funda para conceber a mesma essencia como una forma *una e commum*, existe effectivamente na rea-

contra nelle a *essencia*, denotada pelo termo *especie*. Devemos, pois, dizer que o *universal-reflexo* existe *unicamente* na intelligencia.

Para maior clareza lembramos que a *essencia* pode considerar-se *em si mesma*, nas coisas *singulares*, e na *intelligencia*. — Considerada *em si mesma*, a *essencia* importa *unicamente* os *elementos*, que a *constituem* e que fazem com que seja aquella que é e não outra, e por isso *prescinde* das condições concretas, de que se acha determinada na realidade, e tem os attributos, que lhe pertencem pela sua definição; tal é a *humanidade*, considerada nos seus elementos constitutivos de *animalidade* e de *racionalidade*. Neste caso, a *essencia* é *universal-directo*, ou *metaphysico*, e pertence á ordem *metaphysica*. — Considerada nas coisas *singulares*, a *essencia* está cercada de propriedades concretas e individuaes (que, nas substancias compostas, são as condições da *materia individual*), e por isso tem attributos, que lhe convêm emquanto e porque existe nos seres singulares; tal é a *humanidade*, que existe em Pedro, Paulo, etc. Neste caso, a *essencia* pertence á ordem *physica*. — Considerada na *intelligencia*, a *essencia* importa uma coisa, que, sendo una, é commum a muitos particulares, e por isso tem um ser ideal, e tem os attributos, que lhe convêm por causa d'esse ser, que recebeu da intelligencia; tal é a *humanidade*, considerada como *especie*. Neste caso, a *essencia* é uma coisa *universal reflexa*, ou *logica*, e pertence á ordem *logica*. — Como se vê, tanto a *singularidade*, como a *universalidade*, ou *communidade*, são coisas *extrinsecas* e *accidentaes* para a essencia, considerada em si mesma, isto é, nos seus elementos constitutivos. (Cf. *De Ente et Essentia*, c. VI). — Ora a *essencia*, que se chama *universal*, isto é, que se *refere actualmente* aos particulares, — não é a *essencia* considerada *em si mesma*, porque, se assim fosse, ella havia de ser sempre, e em toda a parte, *universal*, e, por isso, *unica* e *multiplice*, — nem é a *essencia*, considerada nos seres *singulares*, porque esta não é *especie*, nem é, ao mesmo tempo, *unica* e *multiplice*, — mas é a *essencia*, considerada como existe na *intelligencia*, porque, só em relação a esse *ser ideal*, a *essencia* pode ter a razão de *especie*, e ser, ao mesmo tempo, *unica* e *multiplice* (Cfr. *De Anima*, L, II, l. 12).

lidade; assim a *humanidade*, embora, considerada como *especie*, só exista na intelligencia, comtudo, considerada nos seus elementos de *animalidade* e de *racionalidade*, existe realmente nos individuos humanos. Logo o objecto da idea *universal-reflexa* tem o seu *fundamento* na *realidade* (¹).

(1) A conclusão parece-nos evidente. O universal *reflexo* é o proprio universal *directo*, emquanto, pela reflexão, se considera como *abstracto* e como *commum* a muitos seres. Ora o universal *directo* exprime e denota uma coisa *real* e *objectiva*, qual é a *essencia* das coisas, considerada nos seus *elementos constitutivos*. Logo o universal *reflexo* deve suppor e suppõe o universal *directo*, e por isso tem o seu *fundamento* na *realidade*. — É verdade que o universal *directo* representa a essencia *abstracta*, não emquanto é *abstracta*, mas emquanto é *essencia*, ao passo que o universal *reflexo* representa a essencia *abstracta*, emquanto *abstracta* e *comparada* com os individuos; mas tambem é verdade que essa *abstracção* e *comparação*, se dão á essencia um novo modo de ser na intelligencia, não lhe tiram o modo de ser, que tinha na realidade, isto é, não transformam em *ideaes* ou *logicos* os elementos *reaes* ou *objectivos*, que a constituem, e que permanecem sempre o que eram, e formam o *substractum*, a base do universal *reflexo*. — Nem podia ser de outro modo. A nossa intelligencia, quando forma o universal *reflexo*, não faz senão *referir* uma essencia *abstracta* aos individuos reaes, em que ella se encontra ou pode encontrar-se, e por isso a considera como *una* coisa *commum* a muitos entes. Ora a intelligencia não poderia considerar uma coisa como *commum* a muitos entes, existentes na realidade, se nestes não existisse *realmente* essa coisa, *commum* a todos, que não é senão a *essencia*. — Portanto, — se o universal *directo* tem o seu fundamento *immediato* ou *proximo* na realidade, porque a essencia, que se considera *em si mesma*, existe na realidade (embora na realidade não exista pelo mesmo modo por que existe na intelligencia), — o universal *reflexo* tem na realidade o seu fundamento *mediato* ou *remoto*, porque a essencia, que se considera como *abstracta* e *commum* a muitos entes, é uma coisa *real* e *objectiva*. (Cfr. S. Thomaz in I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 1) — Por isso, quando dizemos que o *universal* é um ente *logico*, ou ente de *razão*, — não nos referimos á *essencia*, que se abstrahe dos individuos pela consideração *directa* da intelligencia e que é *real* ou *objectiva*, anterior a toda a consideração, — nem nos referimos ao *universal*, considerado no seu *fundamento* (pois este tambem, como vimos, é *real*), — mas referimo-nos exclusivamente ao proprio caracter da *universalidade*, emquanto se une *accidentalmente* á essencia. Em poucas palavras: no *universal* devemos considerar duas coisas: a *essencia* e a *forma* de *universalidade*, que a essencia reveste. A *essencia* é ente *real*; a *forma de universalidade* é ente *logico*, ou de *razão*.

*

Onde existem os *universaes*?... Eis uma das mais antigas e ruidosas questões, que se tem agitado no campo da sciencia. As muitas e diversas soluções, apresentadas pelos philosophos, podem reduzir-se a *tres*. A *primeira* é a dos que affirmam que os *universaes* não existem, de *modo algum*, nas coisas singulares e materiaes, existentes na realidade. A *segunda* é a

149. Fundamento supremo da objectividade das ideas universaes. — As ideas *universaes*, se têm o seu fundamento proximo nas coisas creadas, têm o seu fundamento *supremo* na realidade da propria Essencia infinita de Deus. Por quanto, todas as coisas creadas são outras tantas copias dos archetypos, que a intelligencia do Artifice eterno forma e que importam alguns dos infinitos modos, por que a Essencia divina pode ser repre-

---

dos que, pelo contrario, sustentam que os *universaes* existem, emquanto *taes*, na realidade. A *terceira* é a dos que, seguindo um caminho medio, ensinam que os *universaes* existem — *em potencia* ou *fundamentalmente* na *realidade*, — *em acto* ou *formalmente* na *intelligencia*. — Tendo sufficientemente desenvolvido esta terceira opinião, que é conhecida pelo nome de *realismo moderado* e que foi defendida por *Aristoteles*, e depois por *S. Boecio*, pelo *B. Alberto Magno*, por *S. Bonaventura*, e, sobretudo, pelo Angelico *S. Thomaz* de *Aquino*, resta-nos examinar e criticar as outras duas opiniões.

a) Primeira opinião. — A *primeira* opinião, a qual, como dissemos, affirma que os *universaes* não existem, de *modo algum*, na realidade, foi sustentada pelos sequazes do *nominalismo* e do *conceptualismo*.

a) O *nominalismo* diz assim: Os chamados *universaes* não eram, no principio, senão nomes *singulares*, que denotavam *individuos*. Esses nomes *singulares* tiveram, em seguida, um sentido mais lato e extenso, e foram empregados para denotar muitos outros individuos, semelhantes aos conhecidos; d'ahi a *universalidade* dos nomes. Portanto, os *universaes* existem exclusivamente nas *palavras*, não passam de simples *nomes*, aos quaes não corresponde nenhuma realidade da natureza e nenhum conceito da intelligencia. — Defenderam o *nominalismo* — Epicuro (341-270 a. Ch.) e os *sensualistas* na antiguidade, — Roscellino († 1089) e Guilherme Occam (1280-1343) na edade media, — Thomaz Hobbes (1588-1619), David Hume, Smith, Condillac, Dugald-Stewart, Taine, Ribot, Wundt, os modernos *materialistas* e *positivistas*, que só admittem imagens sensiveis e concretas.

O *nominalismo* é falso pelas seguintes razões. Os *nomes* são signaes externos das ideas. Logo, se existem nomes *universaes*, devem existir tambem ideas *universaes*; aliás deveriamos dizer que ha signaes, que não têm significação, e que ha palavras, que não dizem nada. — Além d'isso, perguntamos aos *nominalistas*: por que motivo, vendo um individuo da mesma especie, denotamo-lo com o mesmo nome? Respondem: porque é semelhante aos outros. Optimamente. Mas como poderiamos nós conhecer aquella semelhança, se não possuissemos já a idea de uma especie, ou essencia, que, abstrahindo dos caracteres individuaes, exprimisse exclusivamente o que é commum a varios individuos? Logo a imposição do mesmo nome a individuos semelhantes presuppõe uma idea *universal*. — Finalmente, o *nominalismo* destroe todas as *sciencias*, porque estas têm por objecto as ideas *universaes*, e não as *singulares*.

b) O *conceptualismo* sustenta — que os *universaes* existem nos *conceitos*, mas *de modo algum* na *realidade*, — e que por isso os *universaes* são meras *ideas*, ás quaes nenhuma realidade *objectiva* corresponde. — Defen-

sentada na creação. Assim, pode dizer-se que as coisas creadas são impressões visiveis da invisivel sciencia divina. Medidas pela sciencia divina, as coisas creadas medem, pela sua vez, a

---

deram esta opinião — os *Stoicos* na antiguidade, — Pedro Abeilardo (1079-1142) na edade media, — Descartes e Kant na edade moderna.

O *conceptualismo* é falso. Com effeito, assim como os *nomes* são signaes dos *conceitos*, assim tambem os *conceitos* são essencialmente signaes das *coisas*. Logo, se existem conceitos *universaes*, deve existir uma realidade objectiva, que de algum modo lhes corresponda. — Além d'isso, todas as sciencias, á excepção da Logica, têm por objecto as coisas *reaes*, e não as *ideaes*. Mas, se fosse verdadeiro o *conceptualismo*, as sciencias occupar-se-hiam de phantasmas vãos; d'ahi o *scepticismo*. — Finalmente, os *conceptualistas* admittem que nós percebemos a semelhança existente entre varios individuos e que, em vista d'essa semelhança, designamos com o mesmo conceito muitos entes singulares. Ora não poderiamos affirmar uma semelhança entre muitos entes singulares, se nestes não existisse realmente um elemento *commum* a todos. Este elemento *commum* a muitos entes é o *universal*. Logo o *universal* existe de *algum modo* na realidade *objectiva*.

b) Segunda opinião. — A *segunda* opinião affirma, como vimos, que os *universaes* existem, emquanto *universaes*, nas coisas reaes e objectivas; de modo que fora da nossa intelligencia existe o *genero*, a *especie*, etc. É o *realismo exaggerado*. — Mas os sequazes d'essa opinião não explicam todos do mesmo modo a pretendida existencia do *universal*, como *tal*, na realidade. Alguns, como os *Platonicos*, disseram que os *universaes*, como *taes*, subsistem em *si mesmos*, fóra da intelligencia. Outros, como Guilherme de Champeaux (1070-1120) e David de Dinant, embora não admittissem a subsistencia dos *universaes* em si mesmos, como formas separadas dos entes singulares, comtudo disseram que elles existem *actualmente* na realidade, porque a *essencia* das coisas visiveis é *realmente unica* e *numericamente identica* em todas, de modo que uma coisa não é, ou não parece distincta de outra senão pelos accidentes externos. Os *transcendentaes* modernos levaram essa opinião ao mais crasso pantheismo, dizendo que existe uma unica substancia, da qual as coisas, que nos cercam, são apenas modificações. Outros, sequazes de *Scoto*, ensinaram que a *essencia*, considerada em si mesma, e fóra de toda a reflexão da intelligencia, tem a capacidade de existir, indifferentemente, neste ou naquelle individuo, e é por si *universal*.

O *realismo exaggerado* é falso. Porquanto, se os *universaes* existissem, como *taes*, fóra da intelligencia, deveriamos dizer que, na realidade e independentemente de todo a acto intellectual, existem os *generos* e as *especies*, como *taes*; de modo que poderiamos dizer que um individuo humano, por ex., *Pedro*, é *especie*. Ora ninguem pode admittir tal absurdo. — Alem d'isso, os *universaes*, que são o objecto da nossa intelligencia e de que se occupa a sciencia, são immutaveis, incorruptiveis, necessarios, eternos, em relação á *essencia abstracta*, que elles exprimem. Ora tudo o que existe ou pode existir na realidade é mutavel, corruptivel, contingente, temporal. Logo os *universaes* não existem, como *taes*, na realidade.

Pelo que deixamos dito podemos apreciar as diversas formas d'esta opinião. — Quanto aos *Platonicos*, diremos com *Aristoteles* que elles par-

sciencia humana. Essas coisas, actuando na nossa intelligencia, deixam ahi impressa uma imagem, que representa a *essencia*, abstrahida das condições materiaes e por isso *universal*: d'onde as ideas *universaes*. Logo as ideas *universaes* têm o seu fundamento *supremo* na realidade da Essencia infinita de Deus [1].

---

tem de um falso principio, suppondo que, quando a intelligencia separa a essencia das notas individuaes, tal separação é *real*. D'essa supposta separação *real* é claro que não pode derivar senão a subsistencia dos *universaes*, como taes, fora da intelligencia. Ora o principio estabelecido é falso; porque, como explicámos, essa separação não é *real*, é apenas *intencional* (Cfr. Arist., *Post. Analyt.*, lib. II, lect. 2; *Metaph.*, lib. VII, lect. 14). — Quanto a *Guilherme de Champeaux*, diremos com S. Thomaz que as substancias singulares e individuas são diversas e distinctas entre si, não só porque as propriedades accidentaes de uma são diversas e distinctas das propriedades accidentaes de outra, mas tambem; e sobretudo, porque a materia e a forma de uma não são a materia e a forma de outra. A forma, embora possa, por si, ser *especificamente* una em varios seres, comtudo é *numericamente* multiplice, porque se torna *individua* em cada ente singular, e o principio d'essa individuação é, como veremos, a materia. — Quanto aos *Scotistas*, diremos que elles fundam o seu raciocinio num equivoco. Não negamos que a essencia, considerada *em si mesma*, e como existe na intelligencia, seja dotada de uma certa *communidade* ou *multiplicidade negativa*, ou de uma indifferença para existir neste ou naquelle individuo, e que, sob este aspecto, possa chamar-se *universal*. Mas d'ahi não se segue que essa essencia exista na realidade. Por quanto, o essencia — se tem essa *communidade* ou *multiplicidade negativa*, quando se considera *em si mesma* e na intelligencia, — não a tem, quando se considera na realidade; pois a essencia não existe na realidade senão porque existe nos individuos singulares, e o que existe num individuo não pode pertencer a outro. Nem todas as propriedades, que convêm a um ente, emquanto existe na intelligencia, convêm ao mesmo, emquanto existe na realidade.

(1) A intelligencia humana possue ideas *universaes*. Essas ideas não se contemplam na *Essencia divina*, que nos é invisivel, mas são recolhidas das coisas creadas. Embora recolhidas das coisas creadas, as ideas *universaes* representam as *essencias*, não concretas e singulares, como existem na realidade, mas abstractas e universaes. — Transportadas numa ordem ideal, as essencias revestem os attributos de necessidade, immutabilidade, eternidade, etc., que, se não se identificam com os correspondentes attributos de Deus, comtudo são *reflexos* d'estes. Immutaveis, necessarias, eternas na intelligencia divina, as essencias das coisas creadas devem participar d'esses dotes, quando actuadas na creação. Sendo immutavel, necessario, eterno o sello, tambem immutavel, eterna, necessaria é proporcionalmente a impressão. — E, se a impressão foi feita na materia mutavel, contingente, temporal, basta uma simples abstracção da intelligencia para separar da materia a mesma impressão e fazer, d'este modo, resplandecer as nobilissimas propriedades, de que as essencias creadas são dotadas na intelligencia divina. — Por isso, a sciencia humana participa, no sentido explicado, da propria sciencia divina. Diz S. Thomaz: « Sicut scientia in nobis est sigillatio rerum in animabus nostris, ita e converso formae (rerum) non sunt nisi quaedam sigillatio divinae scientiae in rebus ». *(De scientia Dei*, a. 1). A *objectividade* das ideas *universaes* e, em geral, da sciencia humana não podia ser nem mais solidamente estabelecida, nem mais luminosamente explicada!

CAPITULO SEGUNDO

MEIOS PARA A ACQUISIÇÃO DA VERDADE

SUMMARIO: — Intelligencia e razão. — Consciencia e memoria intellectual. — Sentidos internos e externos. — Testemunho, suas especies e transmissão.

ARTIGO I.

Intelligencia e razão

150. Classificação d'esses meios. — Os *meios* para a acquisição da verdade são: a *intelligencia*, a *razão*, a *consciencia*, a *memoria intellectual*, os *sentidos internos* e *externos*, e o *testemunho*. — Os *primeiros* são *intrinsecos*; o *ultimo* é *estrinseco*. — Neste artigo tratamos da *intelligencia* e da *razão*; nos seguintes, dos outros *meios* [1].

---

(1) A *intelligencia* é propriamente a *unica* faculdade, que o homem possue para adquirir a *verdade*; porque só ella, por ser *espiritual*, conhece a *relação* entre o predicado e o sujeito. Os *meios*, pois, que enumeramos, — ou são essa mesma faculdade intellectual, que toma diversos nomes *(intelligencia, razão, consciencia, memoria)*, conforme a diversidade dos actos, que exerce, ou das verdades, que adquire, — ou são *instrumentos (sentidos* e *testemunho)*, de que ella se serve para alcançar o seu fim. — A classificação dos *meios* para a acquisição da verdade é *completa*. Com effeito, todas as verdades, que podemos conhecer, — ou são descobertas por nós — ou nos são ensinadas por outros. — Se são descobertas por nós — ou representam entidades *immateriaes*, ou exprimem entidades *materiaes*. — Se representam entidades *immateriaes*, — ou são ideas *universaes* e juizos dotados de evidencia *immediata*, e são percebidas pela *intelligencia*; — ou são juizos dotados de evidencia *mediata*, e são percebidas pela *razão*; — ou são as operações *espirituaes*, existentes *actualmente* no espirito, e são percebidas pela *consciencia*; — ou são as *proprias* percepções *intellectuaes passadas*, e são percebidas pela *memoria intellectual*. — Se exprimem entidades *materiaes*, — ou se referem aos objectos *externos*, e a intelligencia percebe-as por meio dos sentidos *externos*, — ou se referem aos objectos *internos*, e a intelligencia percebe-as por meio dos sentidos *internos*. — Se as verdades nos são ensinadas por outros, temos o *testemunho*, que é *divino* ou *humano*. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 79, aa. 7, 8; *De Verit*, q. 10, a. 3; *c. Gent.*, l. I, c. 31).

A *Logica* e a *Metaphysica* occupam-se das nossas faculdades *perceptivas*, mas *sob diverso aspecto*. A *Metaphysica* estuda-as emquanto têm uma certa natureza e um correspondente *modo* de operar: a *Logica* considera-as emquanto são *meios legitimos para a consecução da verdade*.

As nossas faculdades *perceptivas* serão meios legitimos para a consecução da verdade, se forem, pela sua propria natureza, *verazes* com relação ao seu

151. Intelligencia. — *Intelligencia*, considerada como meio *especial* para a consecução da verdade, é a faculdade, pela qual apprehendemos a *essencia* das coisas e os *primeiros principios* da demonstração. — Os *primeiros principios* da demonstração são *verdades, dotadas de evidencia immediata* e *percebidas pela simples inspecção ou analyse dos termos*; como, por ex., o todo é maior que uma sua parte [1].

152. Objecto da intelligencia. — O *objecto*, pois, da intelligencia é constituido pela *essencia* das coisas e pelos *primeiros principios* da demonstração. — Os principaes *principios ord.*:

I. Pr. de *identidade* — um ente é identico a si mesmo.
II. Pr. de *contradicção* — um ente não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.
III. Pr. de *conveniencia* — dois entes, cada um dos quaes é egual a um terceiro, são eguaes entre si.
IV. Pr. de *desconveniencia* — dois entes, dos quaes um só é egual a um terceiro, não são eguaes entre si.
V. Pr. de *substancialidade* — o accidente suppõe a substancia.
VI. Pr. de *causalidade* — o effeito exige ou tem uma causa.

---

objecto *proprio*. Que sejam ellas naturalmente dotadas d'essa *veracidade*, é uma das verdades evidentes, que não precisam nem podem ser demonstradas *sem petição de principio*. Por quanto, toda a demonstração, exigindo o o uso e o exercicio das nossas faculdades perceptivas, suppõe como certa e indiscutivel a sinceridade ou legitimidade d'essas faculdades. Esta verdade, pois, pode ser mais *explicada*, do que *demonstrada*. A *explicação* é a seguinte. Todas as faculdades perceptivas estão naturalmente ordenadas para conseguir à verdade, cada uma na sua esphera e com relação ao proprio objecto. Ora não poderiam ellas estar naturalmente ordenadas para conseguir a verdade, se não fossem por si verazes; aliás o Auctor da natureza teria dotado o homem de instrumentos essencialmente incapazes de conseguir o proprio fim. — Portanto, se na percepção das nossas faculdades pode haver e ha engano, este não depende de um vicio innato ou de uma natural ineptidão das mesmas, mas unicamente de circumstancias accidentaes, como veremos (C. *Gent.*, III, 107).

(1) Diz S. Thomaz: « Nomen *intellectus* dupliciter accipi potest. *Uno modo* secundum quod se habet ad hoc tantum a quo primo nomen impositum fuit (*intelligere* enim est quasi *intus legere*); et sic dicimur proprie intelligere, cum apprehendimus *quidditatem* rerum, vel intelligimus illa quae statim nota sunt intellectui, notis rerum quidditatibus, sicut sunt *prima principia*, quae cognoscimus cum terminos cognoscimus... *Alio* modo potest accipi intellectus communiter, secundum quod ad omnes operationes se extendit, et sic comprehendit *opinionem* et *ratiocinationem* » (*De Ver.*, q. 1, a. 12).

VII. Pr. de *razão sufficiente* — todo o ente tem uma razão sufficiente [1].

---

(1) A *intelligencia*, sendo faculdade *immaterial*, tem por objecto o *immaterial*. — O *immaterial* é *incomplexo* ou *complexo*. O *incomplexo* é a *essencia* das coisas; o *complexo* é uma *verdade*. — A *verdade*, quando é dotada de evidencia *immediata* e é percebida pela simples inspecção dos termos, torna-se e é *primeiro principio* da demonstração. (*Posterior.*, lib. I, lect. 7). —

Expliquemos a natureza d'esses *principios*. *Principio*, em geral, é uma coisa, de que procede outra. Diz S. Thomaz: « Principium est omne id, a quo aliquod procedit ». (*Sum. Th.*, p. I, q. 33, a. 1). Como a coisa, de que uma outra procede, pode ser uma *realidade*, ou uma *verdade*, d'ahi um duplice principio; — o principio *real*, de que procedem os entes *reaes*, — e o principio *logico*, de que procede a *demonstração*. — O principio *logico* pode ser *primeiro* e *segundo*. O *primeiro* é uma verdade, que — se refere á nossa *primeira idea*, que é a do *ente*, emquanto *ente*, — é anterior a toda a these e a toda a hypothese, — penetra, de um modo explicito ou implicito, em todas as demonstrações, — e extende-se a todas as disciplinas e sciencias. O *segundo* é uma verdade, que — se refere a um *particular modo* do ente, — tem o seu fundamento e a sua resolução numa verdade anterior, — e abrange uma especial sciencia ou disciplina. — Os *primeiros principios* costumam chamar-se tambem — *axiomas*, ou *dignidades*, porque occupam um logar proeminente na ordem dos conhecimentos humanos, — *metaphysicos*, porque são compostos de ideas *universaes* e referem-se á *essencia* das coisas, — *analyticos*, porque, nelles, a conveniencia do predicado com o sujeito é percebida pela simples *analyse* dos termos, — *immediatos*, porque são percebidos de um modo *immediato*, sem discurso. — Estes *primeiros principios* distinguem-se dos *principios de facto*, constituidos por verdades *syntheticas*, cujo predicado attribue-se ao sujeito, não pela analyse dos termos, mas unicamente pela *experiencia*, como: o sol resplandece, o mundo existe.

Os *primeiros principios*, ou *axiomas*, são verdades metaphysicas, e d'ellas se occupa, com o devido desenvolvimento, a *Metaphysica*. Todavia, a *Logica* não pode deixar de indica-los, visto serem elles a base das verdades *logicas* e o fundamento de toda a demonstração. — Reservando-nos, portanto, a provar, na *Ontologia*, a verdade d'esses *principios*, sobretudo dos principios de *contradicção* e de *causalidade*, limitamo-nos a um ou outro apontamento. — Em todos os *principios* está contido o principio de *contradicção* (porque em todas as ideas está contida a idea de *ente*, da qual é contradictoria a idea de *não-ente*); de modo que os outros principios se podem considerar como differentes formas d'esse principio. — O principio de *identidade* pode tambem formular-se assim: o *que é, é*. Applicações deste principio são os seguintes: — a verdade deve ser absolutamente coherente a si mesma (principio de *coherencia*). — nenhum ente pode ter propriedades oppostas. — O principio de *razão sufficiente* não deve confundir-se com o de *causalidade*, porque o *ser* não pode confundir-se com o *ser effeito*. Deus não pode ser *effeito*, porque a Causa primeira não pode ser causada, mas tem a *razão sufficiente* da sua existencia na infinita perfeição da sua essencia. — Leibnitz disse — que o principio de *contradicção* é o fundamento das verdades *necessarias*, — e que o principio de *razão sufficiente* é o fundamento das verda-

153. A intelligencia não se engana na apprehensão da essencia das coisas.

a) Nenhuma faculdade se engana na apprehensão do objecto *proprio*; porque existe um nexo natural entre a faculdade e o seu objecto *proprio*, e por isso, se a faculdade se enganasse com relação a esse objecto, deveria dizer-se que ella foi feita e não foi feita para o seu objecto: o que é absurdo. Ora o objecto *proprio* da intelligencia é a *essencia* das coisas. Logo a intelligencia não se engana na apprehensão da *essencia* das coisas (1).

des *contingentes*. Esta opinião não pode admittir-se. Porquanto, se é certo que em todas as verdades *contingentes* se acha incluido o principio de *razão sufficiente*, é certo tambem que este mesmo principio se funda no principio de *contradicção*: porque, se podesse dar-se uma coisa sem *razão sufficiente*, uma e a mesma coisa *teria* e *não teria* razão de ser: o que é contrario ao principio de *contradicção*.

(1) É a sapientissima doutrina de S. Thomaz. Existe um nexo essencial entre as coisas; uma está, pela propria natureza, ordenada para outra; e, em virtude d'essa ordem, uma opera sempre do mesmo modo com relação á outra e alcança sempre o seu escopo. Este nexo, essencial e necessario, existe tambem entre a faculdade e o seu objecto *proprio*. — Objecto *proprio* de uma faculdade é o que *primeiramente* e por *si mesmo* é percebido pela mesma faculdade. Diz S. Thomaz: «Id quod est *primo* et *per se* cognitum a virtute cognoscitiva est *proprium* objectum ejus» *(Sum. Th.* p. I, q. 85, a. 8). — A faculdade tem toda a sua razão de ser na existencia e na indole do seu objecto *proprio*, e, estando natural e necessariamente ordenada para elle, natural e necessariamente o alcança, ou não se engana na apprehensão do mesmo. Se assim não fosse, se a faculdade podesse enganar-se na apprehensão do objecto *proprio*, devia dizer-se que ella está e não está ordenada para o seu objecto: — está ordenada, porque tende para esse objecto, — não está ordenada, porque o não alcança: o que é absurdo. — Ora o objecto *proprio* da intelligencia é a *essencia* das coisas: porque é esta que *primeiramente* e por si é percebida pela intelligencia. Ensina S. Thomaz: «*Quidditas* rei est proprie objectum intellectus» *(De ver.*, q. 1. a. 12). — Portanto a intelligencia não pode enganar-se na apprehensão da *essencia* das coisas. Diz S. Thomaz: «Ad *proprium* objectum unaquaeque potentia *per se* ordinatur, *secundum quod ipsa*. Quae autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentia, non deficit ejus judicium circa *proprium* objectum. Objectum autem *proprium* intellectus est *quidditas (essentia)* rei; unde circa *quidditatem* rei, per se loquendo, intellectus *non fallitur*» *(Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 6). — Pode a *apprehensão* da intelligencia ser *deficiente, imperfeita* e mesmo *negativa*; mas nunca pode ser *falsa*. E de que modo poderia ser falsa? Talvez porque, em vez de representar a essencia de uma coisa, representa a essencia de outra? Mas, nesse caso, a apprehensão é verdadeira com relação a essencia, que é representada, e, assim, é sempre verdadeira. — Se, pois, a intelligencia se engana, alguma vez, na simples apprehensão de uma essencia, não se engana emquanto *apprehende*

b) Se a intelligencia se enganasse na apprehensão da *essencia* das coisas, enganar-se-hia, ou porque attribue á essencia uma propriedade, que não tem, ou porque lhe nega uma propriedade, que tem. Ora a intelligencia, quando apprehende a *essencia* das coisas, não lhe attribue, nem lhe nega propriedade alguma. Logo não se engana na apprehensão da *essencia* das coisas (1).

154. A intelligencia não se engana na apprehensão dos primeiros principios.

a) Os *primeiros principios* são juizos, cujo predicado está e se conhece, de uma maneira evidente e immediata, contido necessariamente na propria *essencia* do sujeito, de modo que quem percebe essa *essencia*, percebe nella e por ella o predicado; e assim a apprehensão dos *primeiros principios* reduz-se á apprehensão da *essencia* das coisas. Ora a intelligencia não se engana na apprehensão da *essencia* das coisas. Logo nem se engana na apprehensão dos *primeiros principios* (2).

simplesmente uma essencia, mas emquanto nessa apprehensão enxerta, explicita ou implicitamente, um *juizo*. E este juizo pode introduzir-se por dois modos: — ou quando a essencia de uma coisa se attribue a outra (p. ex. quando a definição do *circulo* se attribue ao *triangulo*); — ou quando a uma essencia se attribue um elemento extranho (p. ex. quando se define o homem: animal racional quadrupede). Mas é claro que então o erro pertence propriamente ao juizo, latente na apprehensão, e não á propria apprehensão. Esta é sempre verdadeira *(Sum. Th.*, p. I, q. 17, a. 3; q. 85, l. c.).

(1) A *falsidade* encontra-se, propria e formalmente, no *juizo*, quando a um sujeito attribuimos um predicado, que não lhe convem, ou quando lhe negamos um predicado, que lhe convem. Ora a nossa intelligencia, quando apprehende simplesmente uma *essencia*, limita-se a considerar essa *essencia*, sem lhe attribuir ou negar alguma propriedade ou nota, de que está ou pode estar cercada na realidade, e por isso a apprehensão não pode deixar de ser verdadeira. *Abstrahentium non est mendacium*; dizem os escholasticos. A *abstracção*, pela qual consideramos uma coisa sem outra, não é erro, nem fonte de erros. O *erro*, como acabamos de dizer, começa, quando se pronuncia um *juizo*, explicito ou implicito *(Sum.-Th.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 1).

(2) Chamamos a attenção sobre este argumento. A intelligencia, emquanto é um meio *especial* para a consecução da verdade, pronuncia exclusivamente aquelles juizos, cujo predicado está contido na noção do sujeito. Ora a intelligencia ou tem a noção do sujeito, ou não a tem. Se não a tem, não pode pronunciar nenhum juizo. Se a tem, conhece, ao mesmo tempo, que o predicado convem, ou não convem ao sujeito: e, quando affirma esta conveniencia ou desconveniencia por meio do juizo, é impossivel que se engane, como é impossivel que não conheça o sujeito, quando o conhece. Diz o Angelico Doutor: «Intellectus *naturaliter* et ex *necessitate* inhaeret primis principiis». *(Summ. Th.*, p. I, q. 82, a. 2). — Na doutrina do S. Doutor, a natureza

b) Se a intelligencia se enganasse na apprehensão dos *primeiros principios*, o engano podia provir — ou da parte dos *principios*, — ou da parte da *intelligencia*. Ora o engano — não pode provir da parte dos *principios*, porque são por si certissimos e evidentissimos; — nem pode provir da parte da *intelligencia*, porque a intelligencia conhece os *primeiros principios*, não por um *termo medio*, mas immediatamente e sem discurso, emquanto, por uma simplicissima e facillima analyse, conhece que o predicado está contido na essencia do sujeito. Logo a intelligencia não se engàna na apprehensão dos *primeiros principios* (1).

---

dos *primeiros principios* é tal que não só é necessario que elles sejam por si verdadeiros, mas tambem é necessario que se veja essa verdade. Diz assim: « Proprium horum principiorum (primorum) est quod non solum necesse est ea vera per se esse, sed etiam necesse est videri quod sunt per se vera » *(Post. Analyt.*, I, 1. 19). E não pode deixar de ser assim. Estes *principios* exprimem todos o principio de *identidade*, ou d' este recebem toda a força. O sujeito e o predicado são e apparecem por tal modo unidos, que a affirmação ou a negação de um importa a affirmação ou a negação do outro.

D' ahi se segue que, na apprehensão dos *primeiros principios*, a intelligencia não se engana — nem *por si mesma*, — nem por uma *accidentalidade*. Porque, estando o predicado contido na definição ou essencia do sujeito d'esses juizos, a intelligencia emtanto pode enganar-se na apprehensão dos principios, emquanto póde enganar-se na apprehensão do *sujeito*. Ora a intelligencia não pode enganar-se na apprehensão do *sujeito* d' esses principios — nem *por si mesma*, nem por uma *accidentalidade*. Não pode enganar-se *por si mesma*; porque o *sujeito* d' esses principios constitue o objecto *proprio* da intelligencia, e esta não se engana na apprehensão do objecto *proprio*. Não pode enganar-se por uma *accidentalidade*; porque o engano, se é possivel com relação aos conceitos *mediatos* ou *complexos*, formados por precedentes juizos, não é possivel com relação aos conceitos *immediatos* e *simplicissimos*, que constituem o sujeito dos *primeiros principios* e que são os de *ente*, *todo*, *parte*, *causa*, *effeito*, etc.

(1) Notamos, para a efficacia do argumento, que o *termo medio* é necessario, quando a intelligencia ignora se o predicado convem, ou não, ao sujeito; porque, então, comparam-se o predicado e o sujeito com esse termo medio, e o resultado da comparação é a affirmação da conveniencia ou da desconveniencia do predicado com o sujeito. Mas, quando o predicado pertence á propria essencia do sujeito, pelo facto mesmo de conhecermos o sujeito, conhecemos que lhe convem esse predicado. Por isso, logo que sejam conhecidos os termos da proposição, affirma-se *immediatamente* a conveniencia ou a não-conveniencia do predicado com o sujeito. — As proposições, que exprimem os *primeiros principios*, dizem-se e são *conhecidas por si mesmas e em relação a nós (per se notae et quoad nos)*. São conhecidas — *por si mesmas*, porque o predicado está incluido na noção do sujeito, — e em relação *a nós*, porque vemos *immediatamente* essa inclusão. *(De Ver.*, q. 10, a. 12).

O dito ácerca da legitimidade da *intelligencia* é mais uma *explicação* do

155. **Regras para a intelligencia.** — A *intelligencia* será um meio legitimo e infallivel para a acquisição da verdade, se observar as regras seguintes:

Iª. — Não deve sahir da sua esphera, a qual, como disse-

---

que uma *demonstração*. Por quanto, essa legitimidade é de uma evidencia tão *immediata*, que *não pode* ser rigorosamente *demonstrada*, — nem seriamente *impugnada* sem *petição de principio*. — Não pode ser rigorosamente *demonstrada*; porque, baseando-se a demonstração em principios, que, em ultima analyse, hão de ser *immediatamente* evidentes, segue-se que, para provar a legitimidade da *intelligencia*, devemos já suppol-a como meio legitimo para o percepção do seu objecto. — Mas do facto de a legitimidade da intelligencia não se poder demonstrar com todo o rigor, não se segue que ella seja menos evidente. Não pode demonstrar-se por isso mesmo que a sua evidencia é *immediata*. O sol não se demonstra, vê-se. — Nem pode ser seriamente *impugnada* sem *petição de principio*. Quem impugnasse a legitimidade da *intelligencia* na apprehensão dos *primeiros principios*, deveria fazer uma argumentação baseada, em ultima analyse, nos mesmos *principios*, e por isso admittiria a legitimidade da *intelligencia* ao mesmo tempo que a impugna. — Portanto, quem nega os *primeiros principios*, nega-os *apparentemente* e por *ostentação*, mas não *internamente* e por *convicção*. A proposição *contradictoria* de um *principio primeiro* é um absurdo, e o absurdo não se concebe, embora se exprima (Cf. *Post Analyt.*, I, 1. 19).

*

Muitos escriptores têm desvirtuado a *natureza* dos *primeiros principios*. — Façamos um breve exame critico d' algumas d' essas opiniões.

a) Kant affirma que, para explicar a *necessidade evidente* dos *primeiros principios* da razão, basta admittir um *habito cego* e *innato*, que elle chama *forma a-priori* da nossa mentalidade. — Mas, se assim fosse, todos os nossos juizos, que uma longa experiencia tornou habituaes, — p. e., o fogo queima, a corpo é pesado, — teriam a mesma necessidade evidente. E todavia não é assim; porque podemos conceber um fogo, que não queima, e um corpo, que não é pesado. A *necessidade evidente* dos principios da razão, longe de ser o producto de um habito cego, é o resultado da clara percepção de uma relação necessaria entre o sujeito e o predicado. O habito poderá transformar um juizo *reflexo* em juizo *espontaneo*, algo *confuso*; mas um juizo espontaneo, embora confuso, não é um juizo *synthetico a-priori*, que se enuncie necessariamente, sem nenhuma razão, nem distincta nem confusa.

b) O mesmo Kant affirma que os *primeiros principios* e, em geral, os juizos *analyticos* se reduzem a uma *tautologia* (A = A). — Contestamos a affirmação de Kant. O subjecto e o predicado, nos juizos *analyticos*, não são *formalmente* identicos, e o predicado exprime de um modo *explicito* e *distincto* o que o sujeito exprimia de um modo *implicito* e *confuso*. Além d' isso, quando se compara o predicado com o sujeito, apparecem novas relações entre esses dois termos, novos respeitos, que antes não appareciam. Finalmente, se assim fosse, tambem a *Mathematica* reduzir-se-hia a uma *tautologia*; o que nem o proprio *Kant* admitte, porque diz que as conclusões mathematicas são juizos *syntheticos a-priori*.

c) Stuart Mill *(Log.*, t. I, p. 262), seguido por todos os *positivistas*, diz

mos, é constituida pela *essencia* das coisas e pelos *primeiros principios* da demonstração.

IIª. — Quando uma verdade, embora dotada de evidencia

---

que os *primeiros principios*, ou *axiomas*, são *as mais universaes inducções da experiencia sensivel*. — Negamos que os *primeiros principios* sejam as mais universaes inducções da experiencia. Por quanto, esses *principios* exprimem verdades *analyticas* e *metaphysicamente necessarias*, ao passo que as *inducções da experiencia sensivel*, embora geraes, são por si *syntheticas*, e *metaphysicamente contingentes*. Ora o *mais* não pode identificar-se com o *menos*. Além d'isso, a intelligencia, para adherir aos *primeiros principios*, deve perceber a existencia de um nexo *necessario* e *immutavel* entre o predicado e o sujeito. Ora a experiencia sensivel, só por si, é absolutamente incapaz de manifestar um nexo *necessario* e *immutavel*: porque, se attesta o *facto* do nexo, não pode attestar a *natureza* d'elle, isto é, não pode dizer se o nexo é necessario ou contingente, immutavel ou mutavel. Logo os *primeiros principios* não são as mais universaes inducções da experiencia sensivel.

*

Pergunta-se: Onde têm o seu fundamento os *primeiros principios?*

Respondemos que os *primeiros principios* têm o seu fundamento *proximo* nos *factos da natureza*, e o seu fundamento *ultimo* na *Intelligencia de* Deus. — Desenvolvamos esta resposta.

a) Os *primeiros principios* têm o seu fundamento *proximo* nos *factos da natureza*. Esta proposição tornar-se-ha evidente, se considerarmos a origem dos nossos conhecimentos intellectuaes. O primeiro objecto, que a nossa intelligencia percebe no estado actual, é a *essencia* das coisas *materiaes*, e esta essencia é o objecto *proprio* da mesma faculdade. Diz S. Thomaz: «*Primum*, quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est *quidditas* rei *materialis*; quae est nostri intellectus objectum» *(Sum. Th.*, p. I, q. 88, a. 3). — A apprehensão da *essencia* é o *primeiro* acto da intelligencia. Percebendo a essencia das coisas, a intelligencia percebe os *elementos*, de que a essencia é constituida. O primeiro d'estes elementos percebidos é o *ente*, e por isso a primeira e universalissima noção, que está contida em todas as noções e em que todas se resolvem, é a noção de *ente*. — Concebida a noção ou idea de ente, a intelligencia affirma immediatamente a *repugnancia do ente* com o *não-ente*, com o *nada*, e pronuncia o principio de *contradicção: uma coisa que é não pode deixar de ser emquanto é*. Como tambem, a formação de outras ideas (depois da do *ente*), por ex., das ideas de *substancia*, de *causa*, de *ordem*, etc., dá origem a outros *principios*, — ao principio de *causalidade*, de *razão sufficiente*, etc. — Esta promptidão e facilidade, com que a nossa intelligencia, depois da percepção da *essencia*, pronuncia os *primeiros principios*, é chamada por S. Thomaz *habito natural* da intelligencia humana, e os mesmos *principios* são chamados *innatos*. Mas, repetimos, os *primeiros principios* podem chamar-se *innatos*, não emquanto sejam infundidos por Deus na nossa intelligencia no momento da creação, — mas emquanto recebemos de Deus uma *natural* disposição para os pronunciarmos, e emquanto os pronunciamos depois de uma facillima e simplicissima *abstracção*. Diz S. Thomaz: «Intellectus *principiorum* dicitur esse *habitus naturalis*; ex ipsa enim natura animae intellectualis convenit homini

immediata, é *synthetica*, e não *analytica*, então, para a intelligencia se não enganar, é indispensavel o exercicio de outra fa-

---

quod statim, cognito quid est *totum* et quid est *pars*, cognoscat quod *omne totum est maius sua parte*; et simile est in ceteris. Sed quid sit *totum* et quid sit *pars*, cognoscere non potest nisi per species intelligibiles a *phantasmatibus* acceptas» *(Sum. Th.*, I-II, q. 51, a. 1). E o S. Doutor repete a cada passo que o conhecimento dos *primeiros principios* se funda no testemunho dos sentidos, e por isso nos factos particulares: «Ipsorum *principiorum* cognitio in nobis ex *sensibilibus* causatur; nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod totum esset maius parte» *(C. Gentes*, I. II, c. 83). Concluimos que os *primeiros principios* têm o seu fundamento *proximo* nos factos da natureza.

b) Mas se os *primeiros principios* têm o seu fundamento *proximo* nos factos da natureza, não têm nesses factos o seu fundamento *ultimo* (como pretendem os *positivistas)*. Os factos são *mutaveis* e *contingentes*, ao passo que os *primeiros principios* exprimem uma verdade *immutavel*, *necessaria*, *eterna*, que não deixaria de ser o que é, embora não existisse facto algum. — Dizemos, pois, que esses *principios* têm o seu fundamento *ultimo* na *Intelligencia de* Deus. Porquanto, os *principios*, sendo verdades, devem residir na *intelligencia*, como em seu sujeito. Esta intelligencia não pode ser a do homem; porque os *principios* impõem-se á nossa intelligencia, e devemos acceital-os; eram verdades antes de nós os percebermos, e não deixariam de o ser, ainda que a nossa intelligencia acabasse. Logo a intelligencia, em que, como em sujeito proprio, residem os *principios*, deve ser a de Deus; porque verdades *necessarias* só podem ter o fundamento *ultimo* numa intelligencia *necessaria*, e esta é a de Deus. — Bossuet escreve: «Ainda que não houvesse na natureza algum triangulo, seria sempre certo e indubitavel que os tres angulos de um triangulo são eguaes a dois rectos. O que vemos na essencia do triangulo é certamente independente de todo o triangulo existente. Mais ainda: não é a intelligencia que dá o ser á verdade; e por isso, ainda que a intelligencia fosse destruida, estas verdades subsistir'am immutaveis» *(Logique*, I, 36). E noutro logar: «Se pergunto a mim mesmo onde e em qual sujeito estas regras subsistem eternas e immutaveis, sou obrigado a admittir *um Ser, onde a verdade é eternamente subsistente e onde ella é sempre percebida*; e este Ser deve ser a *propria Verdade* e deve ser a Verdade toda» *(Connais de Dieu* et *de soi-même*, IV, 5). — Da Intelligencia de Deus os *principios* reflectem-se na intelligencia humana, pelo facto d'esta ser effeito e semelhança d'aquella. Este reflexo, porém, não é *directo* ou *immediato*, pois faz-se, como dissemos, por uma facil abstracção das coisas particulares, que reproduzem em si os archetypos da intelligencia divina.

Para entendermos mais claramente esta altissima doutrina, que é de S. Thomaz, lembremo-nos de que Deus nos instrue e nos torna participes das suas ideas por meio das coisas creadas, que são, por isso, outras tantas linguas, com que Elle nos falla na ordem natural. Na verdade, dois elementos concorrem para a realisação dos nossas conhecimentos: a *faculdade intellectual*, e o *objecto intelligivel*, que se une e manifesta á nossa intelligencia por uma especie immaterial (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 3). Ora tanto a nossa *intelligencia*, quanto o *objecto intelligivel*, tem a sua razão

culdade. Assim, para pronunciar este juizo — o *mundo existe,* — a intelligencia deve servir-se do ministerio dos sentidos *externos.*

suprema, o seu fundamento *ultimo* em Deus. — Tem o fundamento *ultimo* em Deus a *nossa intelligencia;* porque esta é uma imagem ou semelhança da Intelligencia increada, e a nossa luz intellectual é um raio da luz divina, em que estão contidas as razões intelligiveis de todas as coisas. Diz S. Thomaz: «Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes (ideae) aeternae» (*Sum. Th.*, p. I, q. 84, a. 5). — Tem o fundamento *ultimo* em Deus o *objecto intelligivel.* Com effeito, todas as coisas creadas foram feitas em conformidade com os archetypos divinos, e não se dizem e não são *verdadeiras,* senão emquanto reproduzem fielmente esses archetypos. Diz S. Thomaz: «Res naturales dicuntur *verae,* secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina» (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 1). Sendo dotadas de verdade, as coisas creadas são tambem dotadas de *intelligibilidade,* porque toda a verdade é por si intelligivel. Essa intelligibilidade é connatural e accessivel á nossa intelligencia, a qual, por ser uma faculdade espiritual, mas existente na materia, deve perceber o *intelligivel,* escondido sob a concreção da materia. D'este modo, a intelligencia humana, — conformando-se com as coisas creadas, conforma-se com a intelligencia divina, — percebendo as *essencias* das coisas creadas, percebe os proprios archetypos divinos — e, pronunciando os *primeiros principios,* exprime os principios da Intelligencia divina, que os exprimiu e reproduziu nas creaturas. — Estes *principios,* sendo conhecidos por uma facillima e simplicissima abstracção, não podem ser ignorados, muito menos contestados seriamente por ninguem; e por isso constituem o patrimonio da intelligencia humana, emquanto tal. E, como os *primeiros principios* são os criterios directores de todos os nossos juizos e são um reflexo das razões ou ideas eternas de Deus, podemos dizer que o homem vê tudo e julga de tudo nas razões ou ideas eternas de Deus. Tal é a doutrina de S. Thomaz (*C. Gentes,* l. III, c. 47; *Sum. Th.*, p. I, q. 84, a. 5. — Para maior clareza, advertimos que os archetypos divinos representam os varios e infinitos modos, por que a Essencia divina é e pode ser representada na creação. Por isso cada um d'esses modos representa a Essencia divina com limitação, e a nossa intelligencia, quando descobre nas coisas creadas esses archetypos, não descobre a propria Essencia divina senão de uma maneira muito deficiente ou limitada. Em poucas palavras: as coisas creadas são reproducções ou imitações fidelissimas dos archetypos divinos; mas estes são imitações finitas da infinita Essencia divina. — Concluimos que os *primeiros principios,* pelo facto de se fundarem *proximamente* nas coisas creadas, as quaes reproduzem fielmente em si mesmas os archetypos divinos, têm a sua razão suprema, o seu fundamento ultimo na Intelligencia divina.

D'onde se segue que da existencia dos *primeiros principios,* que a nossa intelligencia vê reproduzidos nas coisas sensiveis, pode legitimamente deduzir-se a existencia de Deus. — Nem se diga que essa deducção importa uma passagem arbitraria da ordem ideal para a real. Porquanto esses principios, embora sejam percebidos pela nossa intelligencia, todavia não são um mero producto logico, a que nenhuma realidade corresponda; mas são verdades

156. **Razão.** — *Razão* é a propria *intelligencia,* que, por meio do *raciocinio,* deduz de uma verdade conhecida uma verdade desconhecida. — A verdade, que, pelo raciocinio, se deduz de outra verdade, é dotada de evidencia *mediata* (¹).

objectivas, que têm a sua expressão e realisação nas coisas concretas e visiveis, e por isso representam uma entidade *real.* Sendo entidades *objectivas* ou *reaes,* os *primeiros principios* suppõem uma intelligencia objectiva e real; porque a causa deve ser proporcionada ao effeito. Esta intelligencia não pode ser a da creatura; não só porque a intelligencia da creatura, sendo contingente e temporanea, não poderia imprimir nos primeiros principios um cunho de necessidade e de eternidade, mas tambem porque não teria a energia sufficiente para os imprimir na concreção da materia. Logo deve ser a intelligencia de um Ente superior e increado, que tenha a força de conceber essas verdades e de as reproduzir nos entes finitos; visto que toda a forma, que existe no effeito, deve preexistir numa causa no estado de exemplar. Esse ente superior e increado é Deus. — Portanto o argumento, que deduz da existencia dos primeiros principios, conhecidos por nós, a existencia de Deus, é *a-posteriori,* porque fundado num *effeito intelligivel,* emquanto d'essas verdades, que existem na nossa intelligencia, eleva-se á fonte de toda a verdade. Diz S. Thomaz: «Ex hoc quod veritas intellecta sit *aeterna* quantum ad id quod intelligitur, non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae *fundentur in aliquo aeterno.* Fundantur enim in ipsa prima *veritate,* sicut in causa universali contentiva omnis veritatis» (*C. Gent. II,* 84).

(1) O conhecimento de objectos *immediatamente* evidentes faz-se por um acto *intuitivo* da faculdade perceptiva intellectual. Esse conhecimento é a base de todos os outros conhecimentos. Por isso, quando um objecto não é por si dotado de evidencia *immediata,* devemos recorrer a um termo *medio,* que nos mostra se ha uma relação necessaria, um nexo essencial entre esse objecto e os objectos *immediatamente* evidentes. Existindo essa relação, esse nexo, é claro que, — se são verdadeiros os objectos *immediatamente* evidentes, devem ser tambem verdadeiros os objectos, que não têm essa evidencia *immediata,* mas que estão relacionados com os que a têm, — como tambem se fossem falsos estes segundos objectos, deveriam tambem ser falsos os que são *immediatamente* evidentes. Diz S. Thomaz: «Quaedam propositiones sunt *necessariae,* quae habent connexionem *necessariam* cum *primis principiis,* sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum *remotionem* sequitur *remotio primorum principiorum.* Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita *connexione necessaria conclusionum* ad *principia* per demonstrationis deductionem» (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 2). — Repetimos que a *intelligencia* e a *razão* não são duas faculdades distinctas, mas denotam duas distinctas funcções da mesma faculdade intellectual, a qual descobre a relação entre dois termos — ás vezes de um modo *immediato,* — e outras vezes de um modo *mediato* por um termo *medio.* Por isso, alguns escriptores, dando o nome de *razão* á faculdade intellectual perceptiva, dividem-na em *razão intuitiva* e em *razão discursiva,* em conformidade com essa duplice funcção. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 89, a. 8; *De Ver.*, q. 15. a. 1).

A *razão* pode ser *theoretica* e *pratica.* A *theoretica,* ou *especulativa,* limi-

157. **Objecto da razão.** — O *objecto*, pois, da *razão* é constituido pelas verdades *mediatas*, isto é, pelas verdades deduzidas, pelo *raciocinio*, de outras verdades, precedentemente conhecidas. O *raciocinio*, como dissemos, é *deductivo* ou *inductivo* (1).

158. **A razão não se engana na percepção das verdades mediatas.**

a) Nenhuma faculdade se engana com relação ao objecto *proprio*; porque tende para esse objecto de um modo *natural*, e por isso *necessario*. Ora o objecto *proprio* da *razão* é a verdade *mediata*, deduzida, pelo *raciocinio*, de outra verdade. Logo a *razão* não se engana na percepção das verdades *mediatas* (2).

b) Quando, pelo *raciocinio*, deduzimos de uma verdade conhecida uma outra verdade desconhecida, affirmamos *explicitamente* na *conclusão* o que *implicitamente* tinhamos affirmado nas *premissas*. Ora a intelligencia não se engana na percepção das *premissas*, que, em ultima analyse, são verdades *immediatas*.

ta-se á percepção da verdade; a *pratica* applica a verdade percebida á operação. Não são duas faculdades, mas uma só, visto que o objecto da *theoreretica* é o mesmo que o da *pratica*, e á applicação da verdade percebida á operação é uma coisa apenas *accidental*. — Kant concede que a razão *pratica* seja um meio legitimo para a consecução da verdade; mas nega que tal seja a razão *theoretica*. Mas engana-se. Se a razão *pratica* se identifica com a *theoretica*, ou ambas são meios legitimos, ou ambas illegitimos.

(1) Para evitar repetições, remettemos o leitor para o que dissemos no cap. III da I parte da *Logica* ácerca do *raciocinio* e suas *especies*.

(2) A *razão* não se engana *por si*, isto é, pela sua propria *natureza*. Estando ella *naturalmente*, orientada ou ordenada para a verdade, não pode dizer-se, sem uma contradicção flagrante, que ella está *naturalmente* orientada ou ordenada para o erro; e seria *naturalmente* orientada ou ordenada para o erro, se se enganasss *por si*, pela sua propria *natureza*. — Nem pode a *razão* mudar essa orientação, essa ordem; porque não é uma faculdade *livre*, mas *necessaria*, e uma faculdade, *necessariamente* ordenada para um certo fim, não pode ser ordenada para outro fim contrario. Essa orientação, ou ordenação da *razão* para a verdade refere-se tambem, e sobretudo, ás verdades *mediatas*, isto é, ás verdades, que não são por si *immediatamente* evidentes, mas que são deduzidas de outras verdades por meio do *raciocinio*. Por quanto, se a intelligencia angelica é naturalmente *intuitiva*, a humana é naturalmente *discursiva*. Percebida a *essencia* de uma coisa, e pronunciados os *primeiros principios*, a nossa intelligencia não exhauriu, não comprehendeu tudo o que se refere a essa coisa, e precisa de completar o seu conhecimento, e completa-o por meio do *juizo*, *affirmativo* ou *negativo*, passando de uma proposição para outra, de uma verdade conhecida para outra desconhecida. *(De Ver.*, q. 15, a 1).

Portanto, nem a razão se engana na percepção das *conclusões*, quando estas foram legitimamente deduzidas das *premissas*. As *conclusões* são e dizem-se verdades *mediatas*. Logo a *razão* não se engana na percepção das verdades *mediatas* (1).

(1) Nem pode ser de outro modo. Se a *razão* se enganasse na percepção das verdades *mediatas*, dar-se-hia o engano — ou porque ella não pode estar certa da verdade das *premissas*, — ou porque não pode estar certa do *nexo logico* entre o antecedente e o consequente. Ora a *razão* pode estar certa — tanto da verdade das *premissas*, porque estas são *immediatamente* evidentes, ou fundam-se e resolvem-se em verdades *immediatamente* evidentes, — como da verdade do *nexo logico* entre o antecedente e o consequente, porque podemos, pela reflexão, convencer-nos de que foram observadas as respectivas leis logicas e de que, por isso, a *conclusão* se funda e se resolve nos *primeiros principios*, nas verdades *immediatamente* evidentes. Logo a *razão* não se engana na percepção das verdades *mediatas*. — Como se vê, a razão, no seu movimento, parte da intelligencia e volta para a intelligencia: esta é o começo e o termo d'aquella. Diz S. Thomaz: «Quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, *procedit* a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia, et rursus, in via judicii, resolvendo *redit* ad prima principia, ad quae inventa examinat» *(Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 8).

Mas, se a nossa *razão* não pode enganar-se *per se*, pela sua propria *natureza*, pode enganar-se *per accidens*, por um motivo que obsta á rectidão do seu exercicio. O instrumento é bom; mas o modo, por que nos servimos d'elle, pode ser defeituoso e contrario ás regras da arte. E a arte do raciocinio é uma das mais complexas e delicadas. A falta de estudo e reflexão, a influencia dos prejuizos e das paixões, a difficuldade do assumpto, e outros motivos podem desviar a razão e fazer com que deixe de observar as leis da legitima deducção. D'onde o erro. — Para evitar o erro *(accidental)*, a razão percorra de novo o caminho feito, averigue se a conclusão desce legitimamente das premissas, e julgue a mesma conclusão á luz dos *primeiros principios*; porque a certeza da conclusão depende inteiramente da certeza dos principios.

No texto provamos em geral que a *razão* não se engana na percepção das verdades *mediatas*. Como essas verdades são adquiridas por meio da *deducção* ou da *inducção*, deveriamos provar que a *razão* não se engana — nem quando, por meio do *syllogismo*, *desce do universal* para o *particular*, — nem quando, por meio da *inducção*, *sobe* do *particular* para o *universal*. Mas, como nos respectivos logares tratámos da *legitimidade* do *syllogismo* e da *inducção*, julgamos desnecessaria a insistencia.

Tambem a legitimidade da *razão* é de evidencia *immediata*, e não pode rigorosamente demonstrar-se nem contestar-se sem *petição de principio*. Na verdade, quem quizesse demonstrar ou contestar a legitimidade da *razão*, devia fazer um raciocinio. Ora todo o raciocinio parte de principios, que, em ultima analyse, são verdades dotadas de evidencia *immediata*, e chega a conclusões, que são verdades dotadas de evidencia *mediata*. Logo quem defende ou impugna a legitimidade da *razão*, já presuppõe a sua legitimidade no conhecimento das verdades de evidencia *mediata*.

159. **Regras para a razão.** — A *razão*, para que seja meio legitimo para a acquisição da verdade, deve observar estas regras:

I[a]. — Não deve sahir da sua esphera, que é o *immaterial*. Para o conhecimento do *material* é indispensavel o exercicio de outra faculdade. A passagem do *ideal* para o *real* é sophisma.

II[a]. — Estabelecidas as *premissas*, deve deduzir a *conclusão* conforme as *leis* do *raciocinio*. Da inobservancia d'esta regra deriva a maxima parte dos erros.

Artigo II

Consciencia e memoria intellectual

160. **Consciencia.** — *Consciencia* é a propria intelligencia, que, pela *reflexão*, percebe a existencia *actual* das operações *espirituaes*, que são as da *intelligencia* e da *vontade* (1).

161. **Objecto da consciencia.** — O *objecto* da *consciencia* é *directo* e *indirecto*. O *directo* é constituido pelas *operações espirituaes*, *actualmente* presentes. O *indirecto* é o proprio *sujeito*, que exerce aquellas operações (2).

---

(1) A nossa intelligencia não só percebe os objectos, que estão fora de nós, mas, por ser uma faculdade espiritual e immaterial, pode dobrar-se sobre si mesma e perceber as operações *espirituaes*, que se realisam e estão presentes no intimo do nosso espirito e que derivam da *intelligencia* e da *vontade*. — Emquanto percebe essas operações *espirituaes*, *actualmente* presentes no nosso espirito, a intelligencia toma o nome de *consciencia*. Portanto o acto proprio da *consciencia* é a *reflexão*. — A *reflexão*, propria da *consciencia*, não deve confundir-se com a acto, pelo qual a intelligencia torna a considerar um objecto já percebido, para ter d'elle um conhecimento mais distincto e completo, e que mais propriamente podia chamar-se *recogitação*. Tambem a *recogitação* é uma reflexão, mas *objectiva* ou *ontologica*, porque se refere ao objecto percebido; ao passo que o acto da *cosciencia* é uma reflexão *subjectiva* ou *psychologica*, porque se refere ao *sujeito* e ás suas *operações*. — Que a intelligencia seja dotada de *reflexão*, é coisa certissima. Não só percebemos os objectos externos, mas percebemos que percebemos e queremos, isto é, percebemos as nossas proprias operações *expirituaes*. Cada um de nós pode repetir com S. Agostinho: «Intelligo me intelligere; intelligo me velle» *(De Trin.*, l. 10, c. 10 e 11; cfr. *Sum. Th.*, p. I, q. 87, a. 3 e 4).

(2) A *consciencia* percebe, pelo menos *confusamente*, duas coisas: a *operação espiritual*, e o *sujeito*, de que ella deriva. Por quanto a operação percebe-se de um modo *concreto*, como existe; ora existe não em si, mas no sujeito. Por isso, assim como os nossos olhos não percebem propriamente a côr, mas a coisa colorida, e as nossas mãos não apalpam propriamente a dureza, mas a coisa dura, assim tambem a consciencia não percebe propriamente o pensamento e a volição, mas o sujeito pensante e querente; tanto mais que ella, por ser uma e a mesma coisa com a intelligencia, chega ao fundo das coisas. É verdade que a razão, pela qual a consciencia percebe o sujeito, é a operação, como a razão, pela qual os olhos percebem um objecto colorido, é a côr, e a razão, pela qual as mãos apalpam um objecto duro, é a dureza; mas tambem é verdade que a operação e o sujeito se percebem ao mesmo tempo, emquanto constituem um só objecto, que é o mesmo sujeito modificado d'este ou d'aquelle modo. Por isso nós não percebemos que somos e que temos um principio de vida, senão emquanto percebemos que operamos. (Cf. S. Thom. De *mente*, a. 8). — Advirta-se — que a operação *espiritual* é objecto da *consciencia*, não emquanto representa uma coisa, mas emquanto é um phenomeno *interior*, ou uma modificação da faculdade intellectual, — e que a *consciencia* attinge o sujeito não emquanto é dotado de uma ou de outra natureza, mas só emquanto é *principio* e *causa* de operações *espirituaes*, que, como dissemos, são as da *intelligencia* e da *vontade*.— A *consciencia* percebe tambem a existencia *actual* das operações *sensitivas*, mas só de um modo *indirecto*, como explicaremos mais tarde.

162. **A consciencia não se engana na percepção das operações espirituaes, nem na percepção do sujeito agente.**

a) *Não se engana na percepção dos operações espirituaes.* — Se a *consciencia* se enganasse na percepção das operações *espirituaes*, o engano devia provir — ou da alteração do *objecto*, — ou da alteração da *faculdade*, — ou do obstaculo do *meio*. Ora o engano não pode provir — nem da alteração do *objecto*, porque este, sendo um phenomeno *interior*, deve ser attingido *como é em si mesmo*, e por isso com as alterações, que soffreu, se as soffreu, — nem da alteração da *faculdade*, porque uma facul-

Dissemos que a *consciencia* percebe não só as operações da *intelligencia*, mas tambem as da *vontade*; porque estas tambem são *immateriaes* e por isso são objectos proporcionados de uma faculdade *immaterial*, como é a nossa *consciencia*. — Quando, pois, se affirma que o objecto *proprio* da nossa intelligencia é o *universal*, o *abstracto*, a affirmação não é muito exacta. Se o fosse, a intelligencia não poderia perceber as proprias operações, que não são coisas *abstractos* ou *universaes*, mas muito *concretas* e *individuaes*. Portanto é mais exacto dizer — que o objecto proprio da intelligencia é o *immaterial* — e que, se esta faculdade percebe as coisas *abstractas*, percebe-as emquanto são *immateriaes*. Tudo o que é *abstracto* é *immaterial*; mas nem tudo o que é *immaterial* é *abstracto*. — Mas não queremos por isso concluir que *todos* os seres *immateriaes* podem ser *directamente* percebidos pela nossa intelligencia. Os seres, que excedem a nossa natureza, como os Anjos, e, sobretudo, o Ser infinito, ainda que sejam immensamente intelligiveis em si mesmos, não são, comtudo, objectos *proporcionados* da nossa fraca intelligencia, e não podem ser percebidos *directamente*, mas só pelo raciocinio.

D'onde se vê a excellencia e a utilidade da *consciencia*. Pela *intelligencia* e pela *razão*, o nosso espirito eleva-se até ao mais alto grau de conhecimento, até á adoravel Divindade. Não pode subir mais. Mas, se não pode subir mais, o nosso espirito pode dobrar-se, recolher-se em si mesmo, penetrar

dade inorganica, como é a consciencia, não pode estar sujeita á alteração, visto que toda a alteração de uma faculdade deriva da alteração do orgão, — nem do obstaculo do *meio*, visto que os phenomenos *espirituaes* não precisam de *meio* para se unirem com a faculdade, pois, estando presentes na alma, manifestam-se *immediatamente* á intelligencia, que é uma faculdade da mesma alma. Logo a *consciencia* não se engana na percepção das operações *espirituaes* (¹).

b) *A consciencia não se engana na percepção do sujeito agente.* — A *consciencia* não se enganará na percepção do *sujeito agente*, se este fôr *intelligivel* e *actualmente presente* á intelligencia; porque, neste caso, o engano refundir-se-hia no proprio Auctor da natureza. Ora o *sujeito agente*, que é a propria *alma*, — é *intelligivel*; porque é *immaterial*, — e está *actualmente presente* á intelligencia nas sua *operações*, de modo que é objecto de uma simples *apprehensão*. Logo a *consciencia* não se engana na percepção do *sujeito agente* (²).

até ao fundo da sua actividade. É o que faz pela *consciencia*. É um novo campo de actividade, mais vasto, mais instructivo, mais delicioso, mais divino, como diz Aristoteles *(Metaph.*, l. XI, c. 7). É, com effeito, neste campo que se encontram e se completam as duas ordens de conhecimentos, — os principios e os factos, o abstracto e o concreto, o necessario e o contingente, a theoria e a pratica. — Vê-se tambem a differença entre a *razão* e a *consciencia*. As verdades, que constituem o *objecto* da *razão*, são *necessarias* e dotadas de evidencia *mediata;* mas as verdades, que constituem o objecto da *vonsciencia* e que são as operações espirituaes, são *contingentes* (porque essas operações são *factos contingentes)* e dotadas de evidencia *immediata*.

(1) Devemos ter sempre presente que o exclusivo munus da *consciencia* é o de attestar a *presença das operações espirituaes*, que *actualmente* se encontram na alma, sem se curar se essas operações são verdadeiras ou falsas, boas ou más; de modo que, se uma outra faculdade se engana com relação ao seu *objecto*, comtudo não se engana á *consciencia*, quando refere esse engano, como não mente quem refere historicamente as mentiras dos outros. — Por isso, quando se trata da *consciencia*, o objecto *real* e o *apparente* confundem-se, identificam-se; porque a *modificação* do sujeito é sempre a mesma, e a *consciencia*, quando se limita a attestar a *existencia* d'essa modificação, é sempre verdadeira; como verdaderia é a affirmação de um doente de olhos, quando diz que vê todos os objectos de côr amarella, embora não sejam taes em si mesmos. Erra quem julga, não quem refere.

(2) Para que a alma perceba a propria existencia e o que se passa nella, não é preciso mais do que a essencia da propria alma, que está intimamente unida com a intelligencia; pois é da essencia da alma que derivam as operações, nas quaes ella é actualmente percebida. (S. Thom., *De mente*, a. 8). — Mas, repetimos, a facilidade, com que a *consciencia* percebe as *operações* e a *propria alma*, refere-se á *existencia* das operações e da alma; porque a percepção da *natureza* das operações e da alma pertence á *razão* e é coisa muito difficil. *(De Ver.*, q. 10, a. 8 ad 8).

163. Regras para a consciencia. — As principaes são:

I.ª — A *consciencia* deve funccionar dentro dos limites do seu *objecto*, que é constituido pelos phenomenos *internos* do

Fizemos nós uma demonstração? Não. Limitámo-nos a uma simples explicação. A demonstração não é possivel, quando se trata dos fundamentos de toda a sciencia. — A *veracidade* ou *legitimidade* da *consciencia* é de evidencia *immediata* e não pode ser demonstrada nem contestada sem *petição de principio*. Quem quizesse defendel-a ou contestal-a, já a suppunha como *certa*. Por quanto, quem affirma ou nega que neste momento pensa, já admitte a *existencia* do pensamento, porque affirmar ou negar é pensar. Ora admittir a *existencia* do pensamento é admittir a *veracidade* da consciencia. Logo a *veracidade* ou *legitimidade* da consciencia não pode ser demonstrada nem contestada sem *petição de principio*.

Para a solução das principaes difficuldades contra a veracidade da *consciencia*, fazemos as seguintes advertencias. — 1º.) Para que estejamos certos do testemunho, ou acto da *consciencia*, não precisamos de outra consciencia. Consistindo ella no poder de reflectir e tendo por objecto o que se passa no intimo do nosso espirito, pode ella dobrar-se sobre si mesma e perceber o proprio acto. Por isso, para a certeza da consciencia, não é necessaria uma nova faculdade, mas é sufficiente um novo acto da mesma faculdade. — 2º.) Muitas vezes duvidamos se um phenomeno interior deriva d'esta ou d'aquella faculdade; mas a duvida não se refere á *existencia*, mas sim á *natureza* do mesmo phenomeno. Mas conhecer a *natureza* de um phenomeno, e por isso a causa d'elle, é munus da *razão*, não da *consciencia*. — 3º.) Quando os loucos e os sonhadores affirmam que vêm e ouvem o que realmente não existe, esses enganos devem attribuir-se — não á *consciencia*, que se limita a referir o que se passa no espirito dos loucos e dos sonhadores, e nisso ella é veraz, — mas sim á falta do uso legitimo do *raciocinio*, porque o juizo relativo á correspondencia entre os phenomenos internos e os externos pertence á *razão*, e nos loucos e nos sonhadores a *razão* está desarranjada ou não funcciona.

Pergunta se: Perceberá a *consciencia todas* e *cada uma* das nossas operações *espirituaes*, de modo que não possa haver uma só operação *inconsciente?* — Uns respondem que *tota* a operação espiritual é necessariamente e sempre percebida pela *consciencia*. Por isso dividem a consciencia em *directa* e *reflexa*. A *directa* seria a *presença* da alma nos seus actos; e, como a alma está sempre presente nos seus actos, concluem que não pode haver acto, que escape á consciencia. Escreve *Balmes:* « Dizer que os phenomenos existem na nossa alma e que não os tem presentes, é uma contradicção » *(Phil. fund.*, l. I, c. 23). — Outros, porém, e com razão, admittem que pode haver e ha operações internas, de que não temos consciencia. Antes de tudo, repellem a distincção da *consciencia* em *directa* e *reflexa*. A consciencia *directa* seria uma *consciencia não-consciencia*. O que constitue propriamente a *consciencia* é a *advertencia*. Se não ha *advertencia*, não ha, nem pode

nosso espirito. Por isso não podemos dizer que temos *consciencia* das *leis physicas*, do *mundo*, de Deus.

II.ª - A *consciencia* deve referir exclusivamente a *existencia*

haver *consciencia*. A presença da alma nos seus actos não é *consciencia*, senão quando e porque *reflecte* sobre elles. Ora, se é verdade que a alma pode *habitualmente* perceber-se á si mesma nos seus actos, emquanto tem sempre para isso uma grande e natural inclinação, não é verdade que, *de facto*, ella se comtemple sempre e sem descanço. Para isso seria necessaria uma attenção demasiadamente intensa e constante, de que a nossa alma não é capaz. Logo um facto *psychico* não é necessariamente um *estado da consciencia*, ainda que que seja sempre um *estado da alma*, de que podemos ter consciencia por uma sufficiente reflexão. A idea e a consciencia da idea distinguem-se, como se distinguem a visão do objecto pensado e a visão do sujeito pensante. Podemos pensar, sem pensar no pensamento.

Todos admittem a *legitimidade* ou *veracidade* da *consciencia* quanto ao objecto *directo*, mas alguns rejeitam-na ou desvirtuam-na quanto ao objecto *indirecto*. Limitamo-nos a citar as opiniões de *Kant*, *Descartes* e *Hamilton*.

Kant, depois de ter negado, ou posto em duvida, a *objectividade* do *pensamento*, admitte a veracidade da *consciencia*, mas sustenta que esta, se pode perceber os *phenomenos internos*, o *eu-phenomenico*, não pode attingir o *sujeito* d'esses phenomenos, o *eu-noumenico*. — A opinião de Kant é falsa em relação a esta ultima parte. Por quanto, pela *consciencia*, attingimos os phenomenos internos como *nossos*. Ora não podemos attingil-os como *nossos*, sem attingirmos, ao mesmo tempo, o *sujeito* d'elles, o *eu-noumenico*. É o que a experiencia attesta. Atravez dos nossos pensamentos, affectos, desejos, ha sempre um que pensa, ama, deseja; atravez dos variados phenomenos, que se succedem, uns aos outros, no nosso interior, descobrimos um sujeito, um *noumeno*, que, no meio de tantas vicissitudes, permanece sempre o mesmo e que se chama: *eu*. — E esse *sujeito*, esse *noumeno*, esse *eu*, a consciencia não o percebe apenas como um facto *physiologico*, mas conhece-o tambem como um *principio* de actividade, como uma *causa* das nossas operações, como uma verdadeira *substancia* individua, distincta e separada de todas as as outras substancias; embora, repetimos, não perceba a *natureza* do *eu*.

Descartes, na opinião de alguns criticos, admittiu que conhecemos o *sujeito pensante*, mas que tal conhecimente é fructo, não de uma percepção *immediata*, mas de um *raciocinio*. D'ahi o famoso enthymema: *penso, logo existo*. — Esta opinião importa uma petição de principio. Quem diz: *penso*, diz: *eu sou pensante*, e por isso já admitte o que se diz na conclusão, isto é, a *existencia* do sujeito pensante. E não pode deixar de ser assim. O *eu* é percebido por uma simples intuição da *consciencia*, e anteriormente a todo o *raciocinio*, que por isso, se é util para o conhecimento da *natureza* do sujeito pensante, é inutil para o conhecimento da *existencia* do mesmo sujeito. Por quanto, sendo a acção absolutamente inseparavel do agente, não podemos perceber uma entidade sem outra, um modo de ser sem o proprio ser.

Hamilton diz que a *consciencia*, não podendo perceber o *eu*, se o não distingue do *não-eu*, percebe tambem *directamente* o *não-eu* e por isso o proprio *mundo*. — Esta opinião não pode acceitar-se, porque contraria á propria *consciencia*, alem de ser contraria á *razão*. — É verdade que a per-

dos *phenomenos* e do *sujeito*, e não a *natureza* d'este ou d'aquelles; o conhecimento da *natureza* das coisas pertence á *razão*.

164. Memoria intellectual. — A *memoria intellectual* é a mesma intelligencia, emquanto *conserva as proprias operações passadas*, e as *reconhece* como *proprias* e como *passadas* (1).

165. Objecto da memoria intellectual. — O *objecto* da *memoria intellectual* é triplice: *directo*, *indirecto* e *implicito*. — O *directo* é constituido pelas operações *intellectuaes passadas*, como taes; — o *indirecto* é formado pelos *objectos* d'aquellas operações; — o *implicito* é o nexo existente entre as operações *intellectuaes* e o *sujeito*, que as *reconhece* como *proprias* (2).

166. A memoria intellectual não se engana na percepção das proprias operações passadas. — *A memoria intellectual* não se engana na percepção das *proprias* operações *passadas*, se o engano não é possivel — nem quanto á *conservação* d'essas operações, — nem quanto ao seu *reconhecimento*. Ora o engano não é possivel — nem quanto á *conservação* d'essas operações, porque tal conservação, que é um dote de todas as faculdades, sobretudo espirituaes, por excluir todo o juizo, não está sujeita a erro, — nem quanto ao *reconhecimento* das operações como *proprias* e como *passadas*, porque tal reconhecimento importa uma simples *apprehensão comparativa*, pela qual percebemos a *identidade* entre a operação, que *reproduzimos*, e a operação,

cepção do *não-eu* completa a percepção do *eu*; mas é falso que ambas as percepções possam pertencer e pertençam á mesma faculdade. O *não-eu* é percebido pelos sentidos *externos*, e não pela *consciencia*. A alma é uma, mas os seus meios de informação são muitos e diversos, conforme a multiplicidade e diversidade dos objectos perceptiveis.

(1) A *memoria intellectual* não é uma faculdade distincta da *intelligencia*; porque duas faculdades são distinctas entre si, quando o *objecto* de uma é distincto do objecto de outra; ora o objecto da *memoria intellectual* é identico ao da *intelligencia* — a verdade immaterial e intelligivel. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 7). — Como se vê, a *memoria* e a *consciencia* concordam em que ambas têm por objecto as nossas modificações ou operações espirituaes; mas differem em que a *consciencia* refere aquellas operações como *presentes*, ao passo que a *memoria* refere-as como *passadas*. Por isso pode dizer-se e diz-se que a *memoria* é uma *continuação da consciencia*.

(2) É, pois, pela *memoria*, que adquirimos o conhecimento da nossa *existencia passada*, da *identidade pessoal*, e da *continuação da existencia*. Por quanto, não podemos lembrar-nos de que pensámos um dia, sem conhecermos, ao mesmo tempo, que existiamos nesse dia, que eramos então o que somos hoje, e que temos continuado a existir até ao presente.

que *produzimos no passado;* e esta apprehensão comparativa não pode ser por si falsa. Logo a *memoria intellectual* não se engana na percepção das *proprias* operações *passadas* [1].

167. **Regras para a memoria intellectual.** — Para que a *memoria intellectual* seja um meio seguro para a acquisição da verdade, devem observar-se as seguintes regras:

1.ª — Sendo uma *continuação* da *consciencia,* a *memoria*

(1) A *memoria intellectual* não só não se engana na percepção do seu objecto *directo,* mas nem na percepção do seu objecto *indirecto* e do *implicito;* porque tambem a percepção d'estes objectos reduz-se a uma simples *apprehensão,* em que não pode haver erro ou engano. — Por isso, assim como não se engana a *consciencia,* assim tambem não se engana a *memoria,* que, como dissemos, é apenas uma *continuação da consciencia.*

A *veracidade* da *memoria* é uma coisa absolutamente necessaria para a nossa vida. Se a *memoria* não fosse *veraz,* nenhuma arte seria possivel, nenhuma sciencia, nenhuma historia, nenhuma lingua, nenhuma licção, etc. Ora o Auctor da natureza dá o que é necessario ás suas creaturas.

Tambem a *legitimidade* ou *veracidade* da *memoria* é de uma evidencia immediata, e não pode ser posta em duvida sem petição de *principio.* Quem duvidasse d'essa *legitimidade,* deveria formar um raciocinio. Ora todo o raciocinio suppõe a legitimidade da *memoria;* porque, quando de umas premissas deduzimos uma conclusão, essas premissas são coisas *passadas* e não estão presentes no espirito senão pela *memoria.* — É por causa d'esse nexo da *memoria* com o *raciocinio* (cujas *premissas* a *memoria* torna *presentes)* que a *Logica* defende a *veracidade* ou *legitimidade* d'essa faculdade.

D'onde se segue que se, ás vezes, nos enganamos com relação ao *passado,* o engano não deve attribuir-se á *memoria,* mas unicamente á falta de criterio e de reflexão; porque ou se attribue á *memoria* o que ella não refere, ou se considera como *certo* o que a *memoria* refere como *duvidoso.* — A *memoria* pode enfraquecer, pode mesmo esquecer as coisas; mas o *esquecimento* não é *erro,* assim como não é erro a *ignorancia,* e no que ella evidentemente refere como *certo* não pode enganar-se, aliás deixaria de *ser memoria,* isto é, deixaria de ser a faculdade de conservar e reconhecer o *passado.* — Aqui notamos que a *memoria intellectual,* destinada para conservar as imagens immateriaes das coisas, é mais tenaz e menos movel do que a *memoria sensitiva;* porque o orgão corporeo, a que está ligada a memoria *sensitiva,* é mais movel, mais mutavel do que uma faculdade *espiritual,* como é a memoria *intellectual. (De Ver.,* q. 10, a. 2).

Como a *memoria* pode esquecer e esquece o *passado,* é necessario robustecel-a, exercitando-a continuamente, e auxilial-a, applicando a *attenção* ás coisas que desejamos reter, e ordenando as ideas de modo, que a recordação de uma traga naturalmente a recordação da outra. — Os principaes *dotes* de uma bôa *memoria* são: *facilidade, tenacidade, fidelidade, promptidão.* É *facil,* quando sem esforço recorda os conhecimentos passados; — é *tenaz,* se os conserva por muito tempo; — é *fiel,* se os reconhece com exactidão, — é *prompta,* se os reproduz com celeridade.

deve limitar-se a reproduzir as percepções ou operações *passadas,* sem determinar as *causas* das coisas.

2.ª — Devemos affirmar *só* o que a *memoria* reconhece, e no *modo,* por que ella o reconhece. No caso contrario, o erro proviria — não da *memoria,* que não engana no que refere, — mas da imprudencia ou precipitação nos juizos.

Artigo III

Sentidos externos e internos

168. **Sentidos externos.** — Sentidas *externos* são os que existem na superficie *externa* do nosso organismo e por cujo intermedio percebemos os seres *materiaes* e *externos* [1].

169. **Numero dos sentidos externos.** — Os sentidos *externos* são *cinco:* — a *vista,* pela qual percebemos as *côres,* — o *ouvido,* pelo qual percebemos os *sons,* — o *olfacto,* pelo qual percebemos os *cheiros,* — o *gosto,* pelo qual percebemos os *sabores,* — o *tacto,* pelo qual percebemos os objectos *externos,* que nos impressionam pela sua resistencia [2].

170. **Objecto dos sentidos externos.** — O *objecto* dos sentidos *externos* é *triplice: proprio, commum* e *concomitante.* — É *proprio,* quando é percebido por *um só* sentido; assim a *côr* é o objecto *proprio* da *vista,* o *som* do *ouvido,* etc. — É *commum,* quando é percebido por *mais de um* sentido; assim a *grandeza* é objecto *commum,* porque é percebida pela *vista* e pelo *tacto.* — É *concomitante,* quando não é percebido por si mesmo, mas por meio de outro objecto, a que está naturalmente unido; assim

(1) O homem não só conhece as coisas *immateriaes,* mas tambem as *materiaes.* Para a percepção das coisas *immateriaes,* é dotado de faculdades *immateriaes;* para a percepção das coisas *materiaes,* é dotado de faculdades *materiaes.* A faculdade *material* não reside exclusivamente na *alma,* nem exclusivamente no *corpo,* mas no *composto* de *alma* e de *corpo.* — As faculdades perceptivas das coisas *materiaes,* emquanto *materiaes,* são os *sentidos,* que se distinguem em *externos* e *internos.*

(2) Na *Anthropologia* trataremos, com sufficiente desenvolvimento, da *natureza* e do *numero* dos sentidos *externos,* e do objecto *proprio* de cada um. Aqui, para o nosso escopo, bastam estes apontamentos. — Tratamos das faculdades *perceptivas,* não para investigarmos o *modo,* por que produzem as suas operações, mas para defendermos a sua *veracidade* ou *legitimidade* na percepção dos respectivos objectos.

a *substancia corporea* é objecto *concomitante*, porque é percebida por meio das *qualidades corporeas*, que a envolvem [1].

171. **Condições para a funcção dos sentidos.** — As condições, necessarias e sufficientes, para a legitima funcção dos sentidos referem-se aos proprios *sentidos*, ao *objecto*, e ao *meio*. — Da parte dos *sentidos*, é necessario que se achem no seu *estado normal*, e por isso estejam isentos de vicios, de doenças, e de qualquer affecção, que possa impedir ou perturbar o exercicio da percepção. — Da parte do *objecto*, requer-se que seja — *proprio*, de modo que se refira ao respectivo sentido, — e *proporcionado*, de modo que se encontre em condições convenientes para ser percebido. — Da parte do *meio* (existente entre o sentido e o objecto), é preciso que tenha a capacidade de levar ao sentido, inalterada, a imagem do objecto [2].

---

(1) Com relação ao *triplice* objecto dos sentidos fazemos as seguintes advertencias. — O objecto *proprio* é uma *qualidade singular* e *concreta*, que *por si* e *primeiramente* actua num só sentido, de modo que não pode actuar em nenhum dos outros. Os objectos *proprios* são *cinco*, tantos quantos os sentidos. — O objecto *commum* é tambem uma *qualidade singular* e *concreta*, que modifica, de algum modo, a acção dos sensiveis *proprios*, e por isso, se actua nos respectivos sentidos *por si*, não actua *primeiramente*, porque não pode impressionar os sentidos senão por meio dos sensiveis *proprios*; assim a *grandeza* é objecto *commum* da *vista* e do *tacto*, porque refere-se á *vista* por causa da *côr*, e *ao tacto* por causa da *resistencia*. Os objectos *communs*, como dissemos, são *cinco*: o *movimento*, a *quietação*, o *numero*, a *figura* e a *grandeza*; mas, como diz S. Thomaz, todos reduzem-se á *quantidade* (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3). — O objecto *concomitante*, que os escholasticos chamam *per accidens*, é uma coisa, que está naturalmente unida com os objectos *proprios* ou *communs*, de modo que não pode deixar de ser percebida na percepção d'esses objectos; tal é, como dissemos, a *substancia corporea*, que, sendo o *substractum* dos sensiveis *proprios* e *communs*, é percebida por elles e com elles. A razão é que os sentidos percebem os sensiveis *proprios* e *communs* — não de um modo *abstracto*, — mas de um modo *concreto*; pois a *vista* não percebe a *côr*, mas o *objecto colorido*, o *gosto* não percebe o *sabor*, mas o *objecto saboroso*, etc. É claro que os sentidos limitam-se a attestar o *facto de uma existencia concreta*, sem penetrar na *essencia*.

(1) A razão da *natureza* e do *numero* d'essas condições deduz-se da propria *natureza* da percepção *sensitiva*. Faz-se esta percepção, emquanto o objecto actua na faculdade e nella imprime uma sua especie, ou imagem, ou representação, a qual determina a faculdade a percebel-o como é em si mesmo. Portanto, tudo o que pode concorrer, de algum modo, para viciar ou alterar tal impressão, concorre tambem para viciar ou alterar a propria percepção. Para evitar todo e qualquer inconveniente, é indispensavel a verificação das condições enumeradas. — O orgão do *sentido* deve achar-se

172. **Os sentidos externos percebem os objectos externos.**

a) Toda a faculdade alcança necessariamente o objecto, para o qual está *naturalmente* ordenada, se não encontra obstaculos; porque, se não alcançasse o seu objecto, a faculdade estaria e deixaria de estar ordenada para elle: o que é absurdo. Ora os sentidos *externos* estão *naturalmente* ordenados para perceber os objectos *externos*, como o demonstra — não só a sua *situação* na superficie *externa* do nosso corpo, — mas tambem a sua *adaptação* aos respectivos objectos *externos*. Logo os sentidos *externos* percebem os objectos *externos* [1].

b) Todos os homens, de todos os tempos, de todas as classes e condições, á excepção dos loucos, estiveram e estão convencidos de que os sentidos *externos* percebem — não a

---

no seu estado *normal*; por isso não deve ser *viciado* (um cego não vê as côres, nem um surdo ouve os sons), nem estar *doente* (o gosto de um febricitante sente amarga uma coisa doce), nem deve ser *alterado* (as mãos enregeladas são incapazes de apalpar e distinguir objectos delicados). — O *objecto* deve ser — *proprio*, isto é, deve referir-se á faculdade que é capaz de o perceber, — e *proporcionado* ao *orgão*, isto é, não deve estar nem muito perto nem muito longe (a superficie do sol, da lua, por estar fora do alcance da vista, parece plana). — O *meio*, atravez do qual o objecto actua no sentido, não deve sér variado ou perturbado na sua condição natural (assim, pela interposição dos vapores, que refrangem os raios da luz, o sol, a lua e as estrellas parecem, ás vezes, quasi vermelhas; um pau, mergulhando na agua, parece quebrado). — A experiencia e a reflexão podem julgar se as condições enumeradas se verificam, ou não.

(1) A *situação* e a *adaptação* (ou *conformação physiologica*) dos orgãos dos sentidos *externos* revelam-nos as intenções da natureza. — Primeiramente a *situação*. Se a natureza nos tivesse dotado de sentidos só para conhecermos as nossas disposições *subjectivas*, deveria tel-os collocado no centro do organismo ou na cavidade do craneo. Mas não foi assim. Os orgãos dos sentidos *externos* estão collocados na superficie *externa* do nosso corpo ou na extremidade dos membros. E para que? Para podermos relacionar-nos com o mundo exterior. Se não tivesse sido este o escopo da natureza, teriamos um effeito sem razão sufficiente: o que é absurdo. Logo a disposição dos orgãos dos sentidos *externos* manifesta a *objectividade* das nossas percepções, isto é, a existencia dos *objectos* percebidos. — Secundariamente a *adaptação*. Todos os *physiologistas*, examinando os orgãos dos sentidos *externos*, reconhecem que elles estão maravilhosamente *adaptados* para as respectivas funcções, isto é, para a percepção dos respectivos objectos *externos*, — a *vista* para a percepção das *côres*, o *ouvido* para a percepção dos *sons*, etc. Ora, se os sentidos *externos* têm essa *adaptação*, devemos concluir que elles percebem os objectos *externos*, se não houver algum impedimento. Não pode negar-se a conclusão, sem se negar o senso commum.

modificação do proprio orgão, — nem uma coisa imaginaria, — mas um objecto existente na *realidade*, fóra de nós. Ora esta convicção, sendo universal e constante, não pode derivar senão da natureza; e esta não pode enganar-se. Logo os **sentidos** *externos* percebem os objectos *externos* (¹).

173. **Os sentidos externos percebem os objectos externos por um modo immediato.**

a) Os sentidos *externos* perceberão os objectos *externos*

---

(1) Todos, mesmo os adversarios, admittem a existencia d'essa convicção universal e constante ácerca da *objectividade* da percepção sensitiva *externa*. Todavia, alguns dizem, com Taine, que a tal convicção é uma *illusão verdadeira*, para a distinguir das *illusões falsas*. — Mas, se toda a illusão é um engano, é uma falsidade, poderá haver uma *illusão verdadeira*, isto é, uma *falsidade verdadeira?* Ao bom senso a resposta. — E não pode ser de outro modo. Quando um pobre homem recebe uma bengalada na cabeça, lança-se contra o adversario e faz todos os esforços para lhe arrancar das mãos a bengala, causa instrumental da sua dor. O que mostra isso? Mostra que os sentidos *externos*, isto é, os olhos do aggredido não perceberam uma coisa imaginaria, ou uma modificação do proprio orgão, mas um objecto *real*, um objecto *externo*. — O exemplo adduzido é vulgar; mas não faltam outras razões scientificas. É admittido por todos que os nossos sentidos *externos*, como todas as nossas potencias ou faculdades, podem perceber um ou outro objecto, indifferentemente. Quando, pois, os sentidos percebem um determinado objecto, e não outro, é preciso dizer que elles foram determinados para perceber esse objecto, e não outro. E d'onde derivou esta determinação? A determinação podia derivar — ou dos proprios sentidos — ou da vontade, — ou dos objectos *externos*. Mas não derivou dos proprios sentidos; porque esses são por si indifferentes e indeterminados com relação aos seus objectos (se fossem determinados para perceber um objecto, e não outro, perceberiam sempre e só esse objecto). Nem derivou da nossa vontade; porque muitas vezes os sentidos percebem um objecto independentemente e contra o desejo da nossa vontade. Logo, se não quizermos admittir um effeito sem uma razão sufficiente, devemos dizer que essa determinação dos sentidos para que percebessem um certo objecto, e não outro, derivou do proprio objecto *externo*. — O objecto *externo* determina um sentido, emquanto, actuando no proprio sentido, imprime nelle a sua imagem, a qual, por isso, é uma qualidade *accidental* do sujeito recipiente. O sentido, em seguida, por uma reacção vital, appropria-se d'essa imagem, e nella percebe o proprio objecto *externo*, que a produziu. — O que dizemos aqui, em resumo, será desenvolvido na *Anthropologia*.

Objectam: A percepção dos sentidos *externos* é um facto *subjectivo*, e por isso não pode referir o que está forá do sujeito, o *não-eu*. — Respondemos que a percepção dos sentidos *externos*, se é um facto *subjectivo* com relação ao seu *principio*, que é a faculdade, é *objectivo* com relação ao *termo*, que é a coisa percebida... Por outras palavras: A percepção, considerada *entitativamente*, é um facto *subjectivo*; — considerata *intencional* ou *representativamente*, é um facto *objectivo*.

por um modo *immediato*, se entre a acção, ou actuação, d'esses objectos nos respectivos sentidos e a paixão, ou impressão, recebida pelos mesmos sentidos, não existir meio algum. Ora, effectivamente, entre essa acção e essa paixão não existe meio algum; porque a acção do agente é recebida por si mesma no paciente, e na acção e pela acção, que reflecte as propriedades do agente, este é percebido pelo paciente. Logo os sentidos *externos* percebem os objectos *externos* por um modo *immediato*.

b) Se os sentidos *externos* não percebessem os objectos *externos* por um modo *immediato*, deveria dizer-se que esses sentidos percebem — *primeira* e *directamente* a propria *paixão*, isto é, a impressão subjectiva, recebida pela acção dos agentes externos, — e *segundaria* e *indirectamente* a mesma *acção* dos agentes externos. Ora a experiencia attesta — que os sentidos *externos* percebem *unica* e *directamente* a *acção* dos agentes externos, — e que a *impressão* subjectiva dos mesmos sentidos não é percebida por estes de modo algum, mas exclusivamente pelos sentidos *internos*. Logo os sentidos *externos* percebem os objectos *externos* por um modo *immediato* (¹).

---

(1) Na *Anthropologia* provaremos que pelos nossos sentidos *externos* percebemos, de um modo *immediato*, os objectos *externos*. Limitamo-nos aqui a algumas reflexões necessarias e sufficientes para o nosso escopo. — É principio inconcusso que o acto do agente é recebido no paciente, — e que o acto do agente (emquanto recebido no paciente) e o acto do proprio paciente não constituem senão um e o mesmo acto, dotado de um duplice aspecto, de um duplice caracter; porque esse acto — relativamente ao agente, de que deriva, tem a natureza de *principio*, — e relativamente ao paciente, que o recebe, tem a natureza de *termo* e de *paixão*. Dix S. Thomaz: « Unus et idem actus sensibilis et sentientis, sed ratione differunt » (*De Anima*. l. III, lect. 2). Recebendo em si mesmo o acto do agente externo, o paciente percebe o *não-eu* no *eu*, e refere naturalmente a esse *não-eu* o acto, que o impressionou; visto que toda a *paixão* se refere necessariamente a uma *acção*. D'ahi a *objectividade* da percepção. — E não é tudo. Se o acto do agente é recebido e existe realmente no paciente, se a *acção* e a *paixão* formam um e o mesmo acto, com dois aspectos differentes, é claro que o paciente deve perceber *directa* ou *immediatamente*, sem intermediarios e antes da propria modificação subjectiva, o acto do *não-eu*, do agente externo. É, pois, inutil procurar uma *ponte*, que nos sirva para passar do *eu* para o *não-eu*; visto que entre o *eu* e o *não-eu* não ha distancia — Tal é a opinião universal dos homens. Todos estão convencidos — de que, percebendo o mundo exterior, percebem o que está fóra d'elles — e de que o objecto *directo* e *immediato* das suas percepções é constituido pelos proprios objectos externos.

Objectam: O corpo não pode actuar na alma, nem esta naquelle. Logo

174. Os sentidos externos, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto proprio.

a) Se os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, podessem enganar-se na percepção do objecto *proprio*, — a *vista* na percepção das *cores*, o ***auvido*** na percepção dos *sons*, etc., — deveria dizer-se que elles são naturalmente incapazes de alcançar o objecto, para o qual naturalmente tendem. Ora é absurdo dizer que uma faculdade é naturalmente incapaz de alcançar o objecto, para o qual naturalmente tende; pois toda a razão do ser e da natureza de uma

---

uma percepção *immediata* dos corpos é impossivel. — **Resposta.** Concedemos que os corpos não podem operar na alma, quando separada do organismo; mas negamos que não podem operar nella, quando unida ao organismo. O objecto sensivel refere-se ao orgão *animado*, como o agente ao paciente. E como o agente, pela sua *acção*, existe no *paciente*, aquelle pode e deve ser percebido por este, e de um modo *immediato*.

*

Na percepção do sentidos *externos* poderá haver engano? Serão elles *verazes* no que nos attestam? — Eis uma questão, que é a base de toda a theoria ácerca do conhecimento intellectual. Por quanto, dependendo o conhecimento intellectual do conhecimento sensitivo quanto ao *objecto* (pois são os sentidos que subministram á intelligencia o *material* do pensamento), é claro que, se se enganam os sentidos, se engana tambem a intelligencia. — Tratemos, pois, da veracidade dos sentidos *externos*.

Antes de tudo, devemos advertir que nos sentidos não se encontra a verdade, tomada no seu conceito *formal*, isto é, no seu conceito proprio, emquanto importa uma *adequação* entre a faculdade perceptiva e o objecto percebido. Com effeito, para que nos sentidos podesse encontrar-se a verdade, tomada no seu conceito proprio, deveriam elles perceber a *relação* de identidade ou de discrepancia entre o sujeito e o predicado, e, para isso, deveriam possuir varias ideas universaes, sobretudo a idea universal da forma, em que os dois termos convêm, ou não convêm. Ora as faculdades materiaes, como são os sentidos, não podem perceber a *relação* entre o sujeito e o predicado, porque tal relação é uma coisa *abstracta* ou *universal*, e essas faculdades não são capazes de ideas universaes. Logo nos sentidos não se encontra a verdade, tomada no seu conceito proprio ou rigoroso. — Se nos sentidos não existe a verdade, tomada no seu conceito proprio ou rigoroso, nem se encontra nelles o *erro*, ou a *falsidade*, tomada tambem no seu conceito proprio ou rigoroso, emquanto exprime uma *desconformidade* entre a faculdade perceptiva e o objecto percebido. Porquanto, dá-se essa *desconformidade*, quando a faculdade perceptiva affirma — que a um sujeito convem um predicado, que lhe não convem, — ou que a esse sujeito não convem um predicado, que lhe convem. Ora esta affirmação, suppondo a percepção da *relação* entre o predicado e o sujeito, não pode ser feita pela faculdade sensitiva. Logo nos sentidos não se encontra a falsidade, tomada no seu conceito proprio ou rigoroso. — Em poucas palavras: A verdade e a falsidade encontram-se propria e rigorosamente no *juizo*. Ora os sentidos não são capazes de pronunciar um verdadeiro juizo. Logo a verdade e a falsidade não se encontram propria e rigorosamente nos sentidos. Diz S. Thomaz: «Proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente (h. e. *judicante*), *non autem in sensu*, neque in intellectu cognoscente quod quid est (h. e. *simpliciter apprehendente essentiam* rei)» (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 2). — Se, algumas vezes, costumamos dizer que os sentidos *julgam*, emquanto distinguem um sensivel de outro sensivel, que são objectos do mesmo sentido ou de sentidos differentes, tomamos o *juizo* em significação *lata* ou *menos rigorosa*.

Mas a verdade e a falsidade, se não se encontram *formalmente* na faculdade sensitiva, podem encontrar-se nella *materialmente*, emquanto a apprehensão ou percepção dos objectos sensiveis corresponde, ou não, á realidade, isto é, emquanto percebe, ou não, os entes objectivos, como são em si mesmos. D'ahi a pergunta: Enganam-se, ou não, os sentidos *externos* na percepção do seu objecto? — E como esse objecto é triplice, tresdobra-se a pergunta: Enganam-se, ou não, os sentidos *externos* na percepção do seu objecto *proprio*, *commum* e *concomitante*? — A estas perguntas vamos responder.

Repetimos que a nossa não é uma *demonstração*, muito menos uma demonstração *rigorosa*: é apenas uma *declaração*, uma *resposta* aos adversarios. Por quanto a *veracidade* dos sentidos *externos* é tão clara, tão immediatamente evidente, que *não precisa, nem pode* ser demonstrada. — *Não precisa.* Na verdade, o senso commum appella para o testemunho dos sentidos *externos*, como para a prova irrefragavel da *evidencia* de uma coisa. D'ahi as expressões: toca-se com as mãos, mette-se pelos olhos dentro, etc. — *Não pode.* Com effeito, toda a demonstração parte, em ultima analyse, de principios *universaes*; e estes são conhecidos pela intelligencia. Ora a operação da intelligencia é precedida pela operação dos sentidos *externos*. Logo toda a demonstração presuppõe a *veracidade* dos sentidos *externos*.

Esta convicção ácerca da *veracidade* dos sentidos (como tambem da *veracidade* de todos os outros *meios*) não é effeito de um *cego instincto*. Na verdade, o *instincto* é uma inclinação, que deriva da natureza e pela qual operamos sem um conhecimento sufficiente. Por isso, quando se trata de uma faculdade *perceptiva*, o *instincto* deve conceber-se come uma inclinação, proveniente da natureza, para apprehender um objecto, quando o proprio objecto não impressiona por si a faculdade. Por quanto, se esta impressão se realisa, a faculdade inclina-se para produzir o seu acto em virtude da sua energia essencial; e tal inclinação não é, nem pode chamar-se *instincto*. Assim, ninguem dirá que é o *instincto* que nos leva a julgar que *o todo é maior que uma sua parte*; mas todos dirão que é a luz da razão, a energia intrinseca da nossa intelligencia. A necessidade, que, nestes casos, obriga a faculdade a affirmar a verdade, deriva do concurso de uma duplice causa de ordem exclusivamente cognitiva: da evidencia do objecto e da tendencia da faculdade para o seu acto. A natural inclinação, pois, pela qual acreditamos no testemunho dos sentidos *externos* (e de todas as outras faculdades perceptivas), é uma inclinação de ordem *cognitiva*, e não uma inclinação *cega* ou *instinctiva*.

faculdade consiste na sua natural aptidão para conseguir o objecto *proprio*. Logo os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto *proprio*.

b) Se os sentitos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, podessem enganar-se na percepção do objecto *proprio*, dar-se-hia o engano — ou porque elles não podem receber a impressão do objecto *proprio*, — ou porque esse objecto não *existe* na realidade. Ora nenhuma d' estas duas hypotheses pode admittir-se. Não pode admittir-se a primeira; porque a *physiologia*, examinando o organismo e a disposição dos sentidos externos, reconhece-os aptissimos para receberem a impressão do respectivo objecto *proprio*. Não pode admittir-se a segunda; porque os sentidos *externos*, sendo por si indifferentes para receberem a impressão de muitos objectos *externos*, não poderiam accusar a impressão de um certo objecto, se este não existisse na realidade. Logo os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto *proprio* [1].

(1) Os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados (no que se resumem todas as condições necessarias para o legitimo exercicio d' elles) não se enganam *por si*, isto é, pela sua natureza, na percepção do objecto *proprio;* porque, se se enganassem *por si*, seriam feitos e deixariam de ser feitos para essa percepção: o que é contradictorio. — Mas, se os sentidos *externos* não podem enganar-se pela sua *natureza*, podem enganar-se por uma causa *accidental*, que lhes não deixa perceber o objecto, como é em si mesmo. Esta causa *accidental* deve procurar-se na indisposição do *organo*, ou na imperfeição do *meio*. Por quanto, o sentido, para perceber o seu objecto, deve ser determinado por uma forma ou especie, que é a imagem intencional do mesmo objecto. Mas, se o sentido não estiver bem disposto, ou não fôr convenientemente applicado, não poderá receber, como devia, essa forma, ou a forma não representará fielmente o objecto. D' onde o engano ou a falsidade na percepção dos nossos sentidos. (O que dizemos dos sentidos, deve applicar-se a todas as faculdades *passivas*, isto é, determinadas ao acto pela impressão de um agente). Diz S. Thomaz: « Sensus semper apprehendit rem ut est, nisi sit impedimentum in *organo* vel in *medio* » (*De Ver.*, q. 1, a. 11; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 17, a. 2). — Como se vê, o engano ou o erro — pode dar-se nos sentidos emquanto, por uma causa accidental, não percebem uma coisa como é em si mesma, — mas não pode dar-se emquanto accusam o estado proprio, a affecção propria, embora possam occasionar um juizo falso da parte de uma faculdade superior. Assim, quando um doente diz que o assucar é amargo, o testemunho do gosto é veraz, porque effectivamente o doente tem essa sensação, embora se engane por attribuir o amargo ao assucar.

Se os sentidos podem enganar-se *per accidens*, mesmo com relação ao objecto ou sensivel *proprio*, se podem não representar e não referir as coisas como são em si mesmas, é claro que podem tambem dar á intelligencia (que se basêa no testemunho d' elles) a *occasião* de emittir juizos *falsos* ácerca dos objectos externos. — Todavia a intelligencia pode conhecer o engano de um sentido e a sua origem (se depende da indisposição do orgão ou da imperfeição do meio), e conhece-o por meio do mesmo ou de outro sentido, ou pela reflexão propria. Conhecido, o engano do sentido corrige-se facilmente. — Por isso o juizo da intelligencia, que succede immediatamente á percepção dos sentidos, é sempre e necessariamente verdadeiro, quando estamos certos da bôa disposição dos mesmos sentidos e da sua conveniente applicação. — Na *Anthropologia* resolveremos algumas difficuldades contra a *veracidade* dos sentidos externos (Cf. *De Ver.*, q. 1, a. 11).

175. Os sentidos externos, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto commum.

a) A percepção do objecto ou sensivel *commum* é um effeito, para o qual estão por si e naturalmente ordenados os respectivos sentidos, tomados collectivamente. Ora o effeito, para o qual estão por si e naturalmente ordenadas as faculdades, tomadas singular ou collectivamente, não pode deixar de se alcançar, quando se verificam as devidas condições; aliás essas faculdades seriam naturalmente insufficientes e deixariam de ser faculdades. Logo os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto *commum*.

b) Os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto *proprio*. Se não podem enganar-se na percepção do objecto *proprio*, nem podem enganar-se na percepção do objecto *commum*, pois cada um dos diversos aspectos, pelos quaes o objecto *commum* se refere a varios sentidos, constitue o objecto *proprio* de cada um d' esses sentidos. Logo os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto *commum* [1].

(1) Quando um objecto sensivel é *commum* a varios sentidos, a cada um dos quaes se refere sob um aspecto differente, ou por um attributo diverso, não pode ser adequada e completamente percebido se não por todos esses sentidos. Então, cada sentido percebe do objecto *commum* o attributo, que é objecto *proprio* d' esse sentido. Assim uma *grandeza* é percebida — pela *vista* quanto á *côr*, — e pelo *tacto* quanto á *resistencia*.

176. Os sentidos externos, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto concomitante.

a) Todos os homens de bom senso estiveram sempre e estão convencidos — de que os sentidos externos, quando bem dispostos e convenientemente applicados, percebem as qualidades sensiveis dos corpos *esternos*, como são em si mesmas, adherentes a um sujeito, e por isso percebem, ao mesmo tempo e com o mesmo acto, as qualidades e o sujeito, embora aquellas de um modo *explicito* e este de um modo *implicito*, — e de que esta percepção não pode estar sujeita a engano. Ora tal convicção, universal e constante, não pode deixar de ser effeito da verdade; porque só a verdade é universal e constante, e todo o effeito exige uma causa proporcionada. Logo os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto *concomitante*.

b) Se os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, se enganam na percepção do objecto *concomitante*, dá-se o engano — ou porque as qualidades sensiveis, *proprias* ou *communs*, actuam nos sentidos *externos* de um modo

---

D'este modo, os varios sentidos constituem uma faculdade *completa* com relação ao objecto *commum*, e não pode haver engano; pois este, se houvesse, deveria attribuir-se ao Auctor da natureza. — Mas, se não pode haver, na percepção do sensivel *commum*, um engano ou erro *per se*, pode haver um engano *per accidens*, quando, para essa percepção, não se empregam todos os sentidos respectivos; e assim a faculdade é insufficiente, incompleta, inadequada com relação ao seu objecto. — Não admira, pois, que a *vista*, não auxiliada pelo *tacto*, se engane, ás vezes, na percepção da *figura*, da *grandeza*, da *distancia*, do *movimento*; porque estes são objectos *communs*. Mas, quando se dá o engano, este não póde attribuir-se a um vicio ou defeito da *vista*, mas unicamente á imprudencia de quem julga. — O engano de um só sentido com relação a um objecto *commum* pode corrigir-se pela applicação de um outro sentido, ou pela reflexão da intelligencia. —

O engano pode dar-se sobretudo na percepção da *vista*, emquanto dois objectos, dotados de diversa grandeza, mas situados em distancias desegüaes, podem produzir nesse sentido a mesma impressão; e esta impressão pode dar á intelligencia a occasião de concluir falsamente pela egualdade da grandeza dos dois objectos. Por isso, a percepção da *vista* deve ser interpretada e contida nos seus verdadeiros limites por outro sentido, cuja percepção não varie segundo a variedade da distancia do objecto. Este sentido é o *tacto*, que conserva sempre a mesma distancia com relação ao seu objecto *proprio*.

abstracto, isto é, como que separadas do sujeito, a que adherem e que as sustenta, — ou porque essas qualidades são percebidas pelos sentidos de um modo *abstracto*. Ora nenhuma d'estas duas hypotheses pode admittir-se. Não pode admittir-se a primeira; porque as qualidades actuam nos sentidos, não *separadas* do sujeito, mas *existentes* no sujeito, pois é o sujeito que actua, embora pelas suas qualidades, nos sentidos. Não pode admittir-se a segunda; porque as qualidades são percebidas pelos sentidos *como são em si mesmas*, isto é, adherentes a um sujeito, pois os sentidos são incapazes de abstracção. Logo os sentidos *externos*, quando bem dispostos e convenientemente applicados, não podem enganar-se na percepção do objecto *concomitante* [1].

---

[1] A percepção pode ser *concreta* e *abstracta*. É *concreta*, quando um objecto, composto de varios elementos, se percebe como é em si mesmo, como uma coisa só. É *abstracta*, quando num objecto, composto de varios elementos, se percebe ou se considera um elemento, e não se consideram ou não se percebem os outros. Assim, quando vemos um pedaço de *marmore branco*, podemos considerar esse composto de *marmore* e de *brancura*, e podemos tambem considerar a *brancura* sem o *marmore*, e o *marmore* sem a *brancura*. No primeiro caso, a percepção é *concreta*; no segundo, é *abstracta*.

Posto isto, pergunta-se: A percepção dos sentidos *externos* é *concreta* ou *abstracta?* E como o objecto d'essa percepção é a substancia corporea emquanto modificada pelas qualidades *sensiveis*, a pergunta resolve-se na seguinte: Os sentidos *externos* — percebem a substancia corporea emquanto modificada pelas qualidades sensiveis, isto é, percebem o composto de substancia e de qualidades, — ou percebem apenas a substancia sem as qualidades, ou as qualidades sem a substancia? A esta pergunta os philosophos respondem diversamente, conforme a diversidade dos seus principios. Uns, — como *Locke, Berkeley, Reid*, e sobretudo os *Kantistas*, que só admittem *phenomenos* ou *apparencias* e negam a existencia das *substancias* ou dos *noumenos*, — sustentam que a percepção dos sentidos é *abstracta*. Outros, como *Aristoteles, S. Thomaz*, seguidos por todos os escholasticos e philosophos de melhor criterio, ensinam que a percepção dos sentidos é *concreta*, emquanto os sentidos, percebendo as qualidades sensiveis como são (e são *concretas* ou adherentes a uma coisa, a um sujeito), percebem o *composto* de substancia e de qualidades, percebendo as qualidades come objecto *proprio* ou *commum*, e a *substancia* como objecto *concomitante*. — S. Thomaz diz que, para uma coisa ser objecto *concomitante* dos sentidos, ou ser sensivel *per accidens*, são necessarias tres condições: — *a)* que esteja unida a uma outra coisa, que é sensivel *por si*, — *b)* que seja percebida, de algum modo, pelo sujeito sensiente, aliás não seria sensivel, — *c)* que seja *conhecida* pelo sensiente por meio de uma *outra* faculdade perceptiva, p. ex., pela *intelligencia*, ou por uma outra faculdade sensitiva superior. — Adverte o mesmo S. Doutor que o sensivel *per accidens* não é tudo o que pode ser percebido num objecto sensivel, mas é o que a intelligencia immediatamente conhece

177. **Regras para os sentidos externos.** — Para que os sentidos *externos* sejam meios seguros para a acquisição da verdade, devem observar-se as seguintes regras:

I.ª) Quando o objecto dos sentidos é *proprio*, basta que

após a impressão, que esse objecto exerceu nos sentidos *externos*; assim, vendo um sujeito que falla ou caminha, percebemos, pela intelligencia, a vida d'elle, e dizemos: *vejo que esse sujeito vive* (*De Anima*, l. 2, lect. 13).

Que a percepção dos sentidos seja *concreta*, e não *abstracta*, é coisa manifesta. Na percepção *abstracta*, opera-se uma *analyse*, pela qual uma coisa se separa *intencionalmente* de outra, isto é, pela qual uma coisa se considera sem outra. Ora a *analyse* é uma operação propria da intelligencia, e não dos sentidos. Os sentidos apresentam o composto como é em si mesmo, na sua concreção. — Nem podia ser de outro modo. O que alcançam os sentidos? Só a substancia? não; porque a substancia não pode actuar directamente, por si mesma, nos sentidos, nem na intelligencia. A substancia está envolvida nas qualidades sensiveis, e não pode operar nem ser percebida sem ellas... Só as qualidades sensiveis? tambem não; porque as qualidades existem como *concretas*, isto é, adherentes a um sujeito, operam como *concretas*, e por isso devem ser percebidas como *concretas*. Logo a percepção dos sentidos é *concreta*.

Mas não devemos exaggerar a parte dos sentidos na percepção do objecto *concomitante*. Os sentidos limitam-se a apprehender as qualidades sensiveis, como se encontram na realidade, e por isso *concretas*, isto é, existentes não em si mesmas mas num sujeito determinado, e essas qualidades *concretas* são por elles apresentadas á intelligencia. Eis tudo. Por quanto, se é certo que essas qualidades *concretas*, percebidas pelos sentidos, constituem um composto de *accidentes* e de *substancia*, é certo tambem que os sentidos não percebem que debaixo das qualidades existe um sujeito, uma substancia; não sabem o que é *substancia*, nem o que é *accidente*; não distinguem o elemento, que está em si, do elemento, que se apoia num sujeito. É a intelligencia, e só ella, que, recebendo dos sentidos as qualidades *concretas*, percebe immediatamente — que estas, por isso mesmo que são *qualidades concretas*, devem residir num sujeito, numa substancia, e que esta substancia deve existir e deve ser dotada de uma natureza, proporcionada e correspondente á natureza das qualidades.

Portanto os sentidos não se enganam *per se*, pela sua *natureza*, na percepção do objecto *concomitante*. Mas, se não se enganam *por si*, os sentidos podem dar á intelligencia a *occasião* de enganar-se, de emittir juizos falsos. Com effeito, os sentidos não percebem *directamente* a *substancia*, mas apenas as qualidades *concretas*. Ora pode acontecer que as mesmas qualidades *concretas* se encontrem em substancias *diversas*, (porque não repugna que substancias diversas tenham a mesma figura, a mesma côr, o mesmo pezo, etc.), e pode acontecer tambem que as qualidades *concretas* existam milagrosamente sem sujeito, sustentadas pela virtude omnipotente de Deus. Sendo assim, é claro que a intelligencia pode facilmente enganar-se, emquanto pode julgar — que certas qualidades *concretas* pertençam a uma certa substancia, quando realmente pertencem a uma outra substancia diversa, — ou que as qualidades

o *orgão* esteja bem disposto e que o *meio* não o impeça de receber a impressão do objecto. Pertence á razão julgar se estas duas condições se verificaram.

II.ª) Quando o objecto é *commum*, devem empregar-se

sensiveis adhiram actualmente a um sujeito, quando actualmente não adherem. Mas, nesses casos, o engano — não deve attribuir-se aos sentidos, que se limitam a apresentar as qualidades *concretas*, como são em si mesmas, sem accrescentar se essas qualidades pertencem a esta ou áquella substancia, e se existem, ou não, no sujeito proprio, — mas deve attribuir-se á intelligencia, que não empregou todos os meios necessarios para evitar o erro e conseguir a verdade. — E quaes são esses meios? Quando ha uma seria duvida se as qualidades *concretas* pertencem a esta ou áquella substancia, é necessario multiplicar as observações e as analyses, até se encontrarem outras qualidades mais proprias, mais caracteristicas, de modo que possam convir a uma só substancia, e não á outra. Quando, por um milagre da omnipotencia divina, as qualidades *concretas* subsistem sem o sujeito proprio, é a Fé que se encarrega de nos instruir e preservar de um juizo erroneo.

Se os sentidos *externos* percebem effectivamente, e por um modo *immediato*, os corpos *externos*, e se elles não se enganam *por si* na percepção do seu triplice objecto — *proprio*, *commum* e *concomitante*, é claro que a intelligencia, recebendo a relação dos sentidos e baseando-se exclusivamente no testemunho d'elles, pode e deve julgar *immediatamente*, sem nenhuma necessidade de raciocinio, que os corpos existem, que o mundo existe. O raciocinio é necessario, quando uma coisa não é *evidente*, quando a intelligencia não conhece *immediatamente* a relação entre o predicado e o sujeito; mas quando conhece essa relação *immediatamente*, baseando-se na *immediata* percepção dos sentidos, já não precisa de raciocinio. Repetimos: o que se vê, não precisa de ser demonstrado.

*

São tres as opiniões dos philosophos acerca da *percepção* e da *veracidade* dos sentidos *externos*.

1ª.) Uns admittem — que os sentidos *externos* percebem, e de um modo *immediato*, os corpos *externos*, — e que a *veracidade* dos mesmos sentidos é *immediatamente evidente*, e não precisa nem pode ser demonstrada.

2ª.) Outros sustentam que os sentidos *externos* não percebem, de modo algum, os objectos *externos*; porque estes não existem, ou, se existem, não podem ser percebidos pelos sentidos, — e por isso negam, ou não discutem, a *veracidade* dos mesmos sentidos.

3ª.) Outros affirmam — que a existencia dos corpos *externos* nos é manifesta, não por uma *immediata* percepção dos sentidos *externos*, mas por um *outro* meio, — e que a propria *veracidade* dos mesmos sentidos não é *immediatamente evidente*, e precisa de ser demonstrada.

Tendo exposto e defendido a *primeira* opinião, que é a de todos os *escholasticos*, antigos e modernos, e de todos os Padres e Doutores da Egreja, vamos expôr e refutar *directamente* a *segunda* e a *terceira*.

A) A *segunda* opinião, como dissemos, é a que, negando a *existencia* dos objectos *externos*, nega a *percepção* e a *veracidade* dos sentidos *externos*.

todos os sentidos relativos a esse objecto, e tambem a *razão*; porque, embora o testemunho dos sentidos nunca seja *por si*

Para os sequazes d'esta opinião, uma *percepção externa* é uma contradicção; a percepção dos *corpos* significa apenas a percepção das nossas *ideas*, das *modificações* da nossa alma; o que vemos, ouvimos e, em geral, sentimos, é apenas uma serie de phenomenos internos do *eu*, uma serie de ideas ou de sensações meramente subjectivas, que, por uma illusão, projectamos para fóra de nós. Nada é real; só existem as nossas ideas. O mundo é apenas uma *idea*, uma apparencia sem realidade. — É o *idealismo*. Divide-se este em *subjectivo* e *objectivo*, conforme as imagens ou apparencias dos corpos, que a intelligencia possue, se fazem derivar unicamente — da *actividade* da alma, — ou de uma acção do proprio Deus. O idealismo *subjectivo* foi defendido sobretudo por Fichte; o *objectico*, por Berkeley.

O *idealismo* é falso *em si* e *nas suas especies*.

a) O *idealismo*, em geral, é falso.

a) O *idealismo* basea-se num falso fondamento. Por quanto, suppõe elle — que a alma e o corpo são duas substancias *completas*, uma extranha á outra, — que a alma está relegada num ponto do organismo, sem meio de communicação com a realidade externa, — e que, por isso, não é possivel uma impressão dos objctos, que, embora existissem, seriam sempre incognosciveis. Ora este fundamento, lançado por *Descartes*, é inteiramente falso. A alma e o corpo, como veremos na *Anthropologia*, são duas substancias incompletas, e substancialmente unidas, de modo que formam uma só *pessoa* e uma só *natureza* ou *essencia*. Não é a alma só que sente, nem é o corpo só; mas é o composto de alma e de corpo, é o *orgão animado*. Logo o *idealismo* basea-se num falso fundamento.

b) Se os objectos *externos* não existem na realidade, mas exclusivamente nas nossas ideas, segue-se que os nossos sentidos *externos* percebem o que não está presente, o que não existe. Ora uma percepção sem a coisa percebida, uma visão sem a coisa vista, é simplesmente uma contradicção. Logo o *idealismo*, em geral, é falso.

b) O idealismo *subjectivo* é falso.

a) A causa das sensações não pode ser exclusivamente a *actividade* da nossa alma. Por quanto, a nossa alma, quando se experimenta uma sensação, percebe que é *passiva* e que essa sensação é uma operação *passiva*. Ora o *principio* e a *causa motriz* de uma operação *passiva* não é o *sujeito*, que é por si indifferente, mas é o proprio *objecto*. Diz S. Thomaz: « *Objectum comparatur ad actum potentiae passivae sicut principium et causa movens* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 3). Logo a causa das sensações não pode ser exclusivamente a actividade da alma.

b) Devendo o effeito ser proporcionado á propria causa, as sensações, se derivassem exclusivamente da actividade da nossa alma, não poderiam representar senão objectos *simples* e *espirituaes*; porque simples e espiritual é a nossa alma. Ora as sensações representam coisas materiaes e corporeas, como os proprios adversarios confessam. Logo as sensações não podem derivar exclusivamente da actividade da alma. — Além d'isso, se as sensações derivassem unicamente da alma, não haveria uma razão sufficiente por que devessem representar, como effectivamente representam, os objectos corporeos e materiaes como existentes fóra de nós.

falso, todavia pode levar a falsos juizos: o que se evita pela reflexão da razão.

III^a.) Quando o objecto é *concomitante*, — como o erro é

c) O idealismo *objectivo* é falso.

a) Attesta-nos a consciencia que, quando experimentamos uma sensação, experimentamos, pela mesma impressão, a *sensação* e a *causa* d'ella: assim, quando nos approximamos do lume, sentimos o calor do lume, e, ao mesmo tempo, o lume quente. Ora, se a sensação fosse produzida por um agente extrinseco, como é **Deus**, as nossas mãos, embora sentissem o calor, não poderiam sentir, como effectivamente sentem, o calor do lume, nem o lume quente. Diz S. Thomaz: « Si illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus, etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis, nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc judicet sensus, cujus judicium in *proprio* sensibili non errat » (*De pot.*, q. 3, a. 7). Logo as sensações não derivam immediatamente de **Deus**, mas dos proprios objectos *externos*.

b) Se as sensações dos objectos *externos* derivassem exclusivamente da acção de **Deus**, e não da acção immediata dos proprios objectos, a acção de **Deus** seria *inutil* e *má*; — *inutil*, porque seria inutil produzir em nós a sensação de coisas materiaes, se estas não existissem realmente: — *má*, porque **Deus** nos enganaria, levando-nos por um impulso irresistivel a julgar como existente o que realmente não existe. Ora é absurdo e impio pensar que uma acção de **Deus** possa ser e seja *inutil* e *má*. Logo as nossas sensações não derivam exclusivamente da acção de **Deus**, mas da acção immediata dos proprios objectos.

Se as nossas sensações têm por causa *immediata* os objectos *externos*, estes existem, e o testemunho dos sentidos *externos*, que nos accusa a existencia dos objectos *externos*, é legitimo ou veraz.

B) A *terceira* opinião, como dissemos, affirma — que a existencia dos corpos ou dos objectos *externos* não se manifesta por uma *immediata* percepção dos sentidos *externos*, mas por um *outro meio*, — e que, por isso, a veracidade dos mesmos sentidos *externos* não é *immediatamente evidente*. — Este *outro meio*, distincto da *immediata* percepção dos sentidos, que nos levaria a admittir com certeza a existencia dos objectos ou corpos externos, é, — para *Descartes*, uma inclinação *universal*, proveniente de **Deus**, — para *Malebranche*, a *Revelação sobrenatural*, contida na S. Escriptura, — para *Reid*, um *instincto natural*, — para *Cousin*, *Sentroul* e outros neo-escholasticos de *Louvain*, o *principio de causalidade*. — Façamos uma breve critica das opiniões enumeradas, mostrando que o emprego d'esses meios, longe de substituir o *exercicio* dos sentidos *externos*, presuppõe e exige necessariamente o *exercicio* e a *veracidade* dos mesmos sentidos.

a) *Descartes* ensina que uma *inclinação universal*, proveniente de **Deus**, nos leva a admittir a existencia dos corpos, — *inclinação* que não pode deixar de ser *veraz*, por isso mesmo que provem de **Deus**. Esta doutrina é falsa pelas seguintes razões.

a) Na opinião de Descartes, o conhecimento do *mundo* seria *posterior*

mais facil, não só porque os sentidos não são applicados aos seus objectos *proprios*, mas tambem porque substancias diversas

---

ao conhecimento de Deus. Ora dá-se exactamente o contrario. O conhecimento do *mundo* é *anterior* ao conhecimento de Deus, porque é pelo finito que nos elevamos ao infinito. Por isso não poderiamos conhecer a Deus, se não acreditassemos anteriormente na *veracidade* dos sentidos *externos*.

b) Alem d'isso, como sabe Descartes que essa *inclinação* existe nos homens, e que é *universal* e por isso imputavel ao proprio Auctor da natureza? Elle não pode saber isso, senão pela percepção *sensitiva esterna*, que o mette em relação com os outros homens. Logo o juizo ácerca d'essa *inclinação universal presuppõe* a *veracidade* dos sentidos *externos*.

b) *Malebranche* ensina que só a Revelação sobrenatural, contida na S. Escriptura, pode manifestar e manifesta ao homem a existencia dos corpos. — Tambem esta opinião é inacceitavel. Para termos ou escutarmos o que diz a S. Escriptura, onde está contida a Revelação sobrenatural, precisamos do sentido da *vista* ou do *ouvido*, e por isso já devemos acreditar na veracidade do testemunho dos sentidos *externos*.

c) *Reid* affirma que um *instincto natural*, incapaz de enganar, leva irresistivelmente os homens a admittir a existencia dos *corpos*. — Nem esta doutrina satisfaz. Esse *instincto*, seja qual fôr a sua natureza, é necessariamente *posterior* á *existencia* dos homens. Por isso, quem admitte a *existencia* dos homens, acredita na veracidade do testemunho dos sentidos *externos*, antes de conhecer esse instincto; porque é pelos sentidos externos que estamos certos da existencia dos homens.

d) *Cousin*, *Sentroul*, e outros *neo-escholasticos de Louvain*, ensinam que admittimos a existencia dos corpos por um *raciocinio*, que da existencia das nossas sensações *subjectivas*, cuja origem não pode attribuir-se ao *eu*, infere, em virtude do *principio de causalidade*, a existencia de uma causa *externa*. — Esta opinião, que se attribue tambem a Descartes (pois este *infere* da existencia de Deus a existencia do mundo), não pode ser sustentada pelas seguintes razões.

a) Esses escriptores admittem, como existentes na realidade, umas coisas, ás quaes dão o nome de *effeitos*, e outras, ás quaes dão o nome de *causas*. Mas, de que modo poderão elles, sem o auxilio dos sentidos *externos*, averiguar que no mundo existem coisas, correspondentes e conformes ás noções abstractas de *effeito* e de *causa*? E se não averiguaram, sempre pelo auxilio dos sentidos *externos*, que entre um antecedente e um consequente existe um nexo de verdadeira *efficiencia*, como poderão elles applicar o *principio de causalidade*? Portando o raciocinio, que da existencia das sensações pretende deduzir a existencia do mundo, presuppõe e exige o *exercicio* e a *veracidade* dos sentidos *externos*.

b) Alem d'isso, a mesma experiencia, que nos attesta a existencia das modificações ou sensações *subjectivas*, attesta-nos tambem a existencia das modificações ou sensações *objectivas*, isto é, a existencia dos *objectos externos*, que actuam nos nossos sentidos *externos*. Portanto, se admittimos, como *immediatamente evidente*, a existencia das sensações *subjectivas*, devemos tambem admittir, como *immediatamente evidente*, a existencia das sensações *objectivas*. A mesma razão vale para ambos os casos. Logo não

podem ter a mesma apparencia, — é necessario o intervento da razão, a qual, pela multiplicação das observações e analyses, chega a encontrar os traços proprios de cada substancia (1).

178. **Sentidos internos.** — Sentidos *internos* são os que existem no *interior* do organismo, e pelos quaes o homem — *directa* e *immediatamente* attinge, por varios modos, as proprias *sensações*, ou reproduz as *imagens sensiveis* dos objectos *externos*, — *indirecta* e *mediatamente* percebe os mesmos objectos *externos* (2).

---

pode acceitar-se essa opinião, que concede a evidencia *immediata* ás sensações *subjectivas*, ao passo que a nega ás sensações *objectivas*.

c) Finalmente, o raciocinio, que da existencia das sensações *subjectivas* infere, em virtude do *principio de causalidade*, a existencia do mundo exterior, tem uma conclusão mais ampla que as premissas. Por quanto, se as nossas sensações são meramente *subjectivas*, se são apenas modificações do *eu*, a unica conclusão logica é que essas sensações têm uma causa, mas uma causa *interna*, *subjectiva*. Repugna por ventura uma *causa interna* de um phenomeno *interno*? Não. O *subjectivo* não inclue por si o *objectivo*, e *a passagem* de uma para outra ordem é um sophisma. — Mas, embora a existencia das sensações *subjectivas* nos levasse a admittir a *existencia* de uma causa *externa*, nunca poderia levar-nos ao conhecimento da *natureza* d'essa causa. Com effeito, na opinião de *Cousin*, como na de *Descartes*, os corpos *externos* não *produzem* as sensações *subjectivas*, limitam-se a *provocal-as*; não são causas *efficientes*, mas apenas *occasionaes*. Ora um phenomeno, se nos leva a conhecer, de algum modo, a *natureza* da sua causa *efficiente*, não nos leva a conhecer a *natureza* da causa *occasional*, que não se reflecte no effeito; um tiro de canhão não leva por si ao conhecimento do artilheiro, que o disparou. Por isso, o mundo, se devesse ser conhecido pelas sensações *subjectivas*, seria incognoscivel na sua *natureza*. — Se, porem, se admitte, com outros sequazes d'esta opinião, que os corpos externos *produzem*, como causas *efficientes*, as nossas sensações *subjectivas*, em tal caso, como a acção da causa *efficiente* é recebida e existe no sujeito paciente, este conhecerá a *existencia* e a *natureza* da mesma causa, mas conhecel-as-ha por um modo *immediato*, isto é, pela *immediata* percepção dos sentidos, sem ter a necessidade de recorrer ao raciocinio. Provar a existencia do mundo pelo raciocinio é explicar uma coisa clara por uma outra escura. — Concluimos que a existencia dos corpos *externos* é *immediatamente evidente*, e por isso *immediatamente evidente* é tambem a *veracidade* dos sentidos *externos*.

(1) Resumamos em poucas palavras o que deixamos dito. Os sentidos *externos* são *meios legitimos* para a acquisição da verdade. É por elles que entramos em communicação com o mundo exterior. Dizer com os *subjectivistas* que por meio dos sentidos *externos* só percebemos as *nossas sensações*, e não os *objectos*, é confundir a percepção *externa* com a *interna*, é contradizer a *consciencia*, a qual attesta que, pelos sentidos *externos*, *directa* e *immediatamente* percebemos os *objectos*, e que só *indirecta* ou *mediatamente*, por um sentido *interno*, percebemos as nossas *sensações*.

(2) Na *Anthropologia* desenvolveremos a theoria ácerca dos sentidos *internos*. Aqui apontamos apenas a sua *natureza* e o seu *objecto*.

179. **Objecto dos sentidos internos.** — O objecto, pois, dos sentidos *internos* é duplice: *directo* e *indirecto*. — O *directo* é constituido pelas nossas *sensações* e pelas *imagens sensiveis* dos objectos *externos*; — o *indirecto*, pelos *objectos externos* (1).

180. **Numero dos sentidos internos.** — Os sentidos *internos* são *quatro*, a saber: o *sentido commum*, a *imaginação*, a *estimativa*, e a *memoria sensitiva*.

a) **Sentido commum.** — *Sentido commum* é a faculdade, pela qual o homem percebe — *directamente* as *sensações* dos sentidos *externos* e as suas *differenças*, — e *indirectamente* o proprio *organismo* e o *objecto* das mesmas sensações externas. — É a continuação ou o complemento dos sentidos *externos* (2).

b) **Imaginação.** — *Imaginação* é a faculdade, pela qual o homem conserva e reproduz as *imagens sensiveis* dos entes, mesmo na *ausencia* d'elles (1).

c) **Estimativa.** — *Estimativa* é a faculdade, pela qual o homem percebe nos objectos materiaes certas propriedades de *vantagem* ou de *damno*, que escapam aos sentidos externos (2).

d) **Memoria sensitiva.** — *Memoria sensitiva* é a faculdade, pela qual o homem conserva — *directamente* as *proprias* percepções *sensitivas passadas*, — e *indirectamente* os *objectos* d'aquellas percepções (3).

---

(1) Donde se vê que o exercicio dos sentidos *internos* suppõe o exercicio dos sentidos *externos*, e que, se este não se realisar ou for irregular, não poderá realisar-se ou não será regular aquelle. Un cego de nascimento nunca poderá formar a imagem sensivel da *côr*.

(2) O *sentido commum* existe no homem. Não só *vemos, ouvimos*, etc., mas *percebemos* todas essas sensações *externas, comparamol-as, distinguimol-as* umas das outras (o *branco* do *amargo*, o *som* da *côr*, etc.). A faculdade, que tem por objecto as *sensações*, não pode deixar de ser *sensitiva*. — O homem, pelo *sentido commum*, não só percebe as proprias sensações *externas*, mas tambem o *objecto* e o *sujeito* d'ellas. Percebe o *objecto*; porque toda a sensação termina num objecto. Percebe o *sujeito*; porque o homem percebe a sensação não *abstracta*, mas *concreta*; ora a sensação *concreta* é o proprio sujeito modificado; e por isso não se pode attingir a sensação, sem que, implicitamente, se attinja o sujeito. O *sujeito sensiente* é o objecto *concomitante*, ou *per accidens*, do *sentido commum*. A percepção do *sujeito* é *directa* e *immediata*, nem requer um raciocinio, como pretende *Reid*.

O *sentido commum* chama-se tambem *sentido intimo*. — Sendo faculdade *sensitiva*, não deve elle confundir-se com a *consciencia*, que é a propria intelligencia, nem com o chamado *senso commum*, que é a disposição natural, de que o homem é dotado para perceber immediatamente e sem discurso os *primeiros principios da razão*. — Dá-se, ás vezes, ao *sentido commum* o nome de *consciencia*; mas, então, para evitar confusões, é necessario accrescentar-lhe o adjectivo de *sensitiva*. D'este modo distinguir-se-ha a *consciencia sensitiva* da *consciencia intellectual*. — Como se vê, o *sentido commum* faz na ordem *sensitiva* o que a *consciencia* faz na ordem *intellectual*. O *sentido commum* percebe os *mesmos objectos*, que percebe a *consciencia*; com a differença que o *sentido commum* percebe-os num estado *real* ou *concreto*, ao passo que a *consciencia* percebe-os num estado *ideal* ou *abstracto*. É assim que os dados do *sentido commum* se tornam, na *consciencia*, objectos de verdadeiros juizos, compostos de termos *abstractos* ou *universaes*.

(1) A *imaginação* existe no homem. Vemos um animal, e, depois de o termos perdido de vista, conservamos ainda e reproduzimos a sua *imagem sensivel*. — A imagem de um ente é *sensivel*, quando o representa cercado de propriedades *concretas* e *materiaes*, como são a *côr*, a *figura*, a *grandeza*, etc. — Os entes, cujas *imagens sensiveis* a *imaginação* conserva e reproduz, são os que foram percebidos *immediatamente* pelos sentidos *externos* e *mediatamente* pelo sentido *commum*. Por isso a *imaginação* suppõe o exercicio dos sentidos *externos* e do sentido *commum*.

A *imaginação*, no *homem*, é *reproductiva* e *creadora*. É *reproductiva*, quando reproduz as *imagens* dos objectos externos percebidos. É *creadora*, quando une ou compõe varias imagens de objectos percebidos, para formar a imagem de um objecto, que nunca foi percebido e que talvez nem existe. — Dissemos — no *homem*; porque a *imaginação* do animal *irracional* é apenas *reproductiva*; visto que se esta faculdade é, em nós, tambem *creadora*, isso é devido ao facto de ella estar unida com a intelligencia.

(2) A *estimativa* é faculdade *sensitiva* e existe no homem e no animal irracional. Nos animaes irracionaes a existencia da *estimativa* é mais manifesta. O cordeiro vê pela primeira vez o lobo, e foge d'elle, como do inimigo. — Se não é tão util e necessaria ao homem adulto, esta faculdade é muito util e necessaria na infancia, nas perturbações da razão, e em tantos movimentos, que precedem a reflexão e que são regulados por ella. — A *estimativa* do homem é mais nobre que a do animal irracional. O animal percebe *instinctivamente* as propriedades de *vantagem* ou de *damno*, que existem nos objectos, mas não percebe a *essencia* ou *natureza* d'esses objectos; ao passo que o homem, por ser tambem dotado de razão, conhece a *natureza* d'esses objectos, e assim os seus juizos são tambem *comparativos*, pois comparam o predicado com o sujeito. É por isso que a *estimativa*, no homem, toma o nome de *razão particular*, porque compara termos *particulares* (p. ex., *esta herva é-me util*). Diz-se razão *particular*, para se distinguir da razão *universal*, ou *intellectual*, que compara termos *universaes*.

(3) No homem, pois, ha uma duplice *memoria*: *sensitiva* e *intellectual*. Pela memoria *sensitiva*, lembramo-nos das *nossas* percepções *sensitivas passadas*; pela *intellectual*, lembramo-nos das *nossas* percepções *intellectuaes passadas*. — Uma só faculdade não basta para perceber as percepções d'essa duplice ordem — *intellectual* e *sensitiva*; porque deve haver proporção entre a faculdade e o seu objecto directo.

181. **Os sentidos internos, operando nas condições indispensaveis, não podem enganar-se na percepção do seu objecto.** — Nenhuma faculdade, operando nas condições indispensaveis, pode enganar-se na percepção do seu objecto; aliás a natureza arrastar-nos-hia fatalmente para o erro: o que é absurdo. Ora os sentidos *internos* são faculdades naturalmente destinadas a perceber as nossas *sensações* ou a reproduzir as *imagens sensiveis* dos objectos *externos*. Logo os sentidos *internos*, operando nas condições indispensaveis, não podem enganar-se na percepção do seu objecto (1).

(1) A razão é sempre a mesma. Uma faculdade, que por si, pela sua natureza, se engana na percepção do seu objecto, é e deixa de ser, ao mesmo tempo, uma faculdade; porque pode e não pode alcançar o seu objecto. Ora isto é absurdo. — É claro que, para a percepção sensitiva *interna* ser verdadeira, devemos cumprir todas as condições indispensaveis. — Mas, nesta percepção, o engano é menos frequente que na percepão sensitiva *externa*. Por quanto, na percepção *sensitiva externa*, o engano pode provir — não só do *orgão*, que pode não estar bem disposto, — como tambem do *meio*, que pode alterar a acção do objecto no respectivo sentido; ao passo que, na percepção *sensitiva interna*, o engano pode provir unicamente do *orgão*, que pode não estar bem disposto, pois, aqui, não ha *meio* entre o objecto e a faculdade, mas o proprio objecto está por si unido com a respectiva faculdade, determinando-a immediatamente ao acto.

Depois de termos provado a *veracidade* dos sentidos *internos* em *geral*, provaremos brevemente a *veracidade* de cada um d'elles em *particular*.

a) O *sentido commum* não se engana na percepção do seu objecto.

a) Com effeito, esta faculdade attesta que vemos, ouvimos, gostamos, etc., que o nosso organismo se acha num estado normal ou anormal, que soffremos ou gozamos. Ora este testemunho é tão directo, espontaneo e irresistivel, que é necessario — ou admittil-o como legitimo, — ou cahir no mais completo e universal scepticismo. De facto, ninguem, fóra dos antigos scepticos, contesta a veracidade do *sentido commum*.

b) Alem d'isso, o *sentido commum* attinge a sensação dos sentidos *externos* emquanto é *subjectiva* e adhere ao sujeito sensiente. Sendo assim, um engano será possivel, se fôr possivel uma acção sem o objecto respectivo. Ora isto é absurdo.

Para a solução das principaes difficuldades contra a *veracidade* do *sentido commum*, apresentamos os seguintes principios: — 1.º) Se, quando a nossa alma se acha absorvida, com excessiva vivacidade, num pensamento ou num sentimento, o *sentido commum* não percebe as modificações dos sentidos *externos*, a razão é porque essas modificações foram apenas *materiaes*, e não *vitaes*. — 2.º) O *sentido commum* refere as sensações subjectivas, como ellas são; e, por isso, refere-as confusas, se são confusas, — distinctas, se distinctas. A sua veracidade não exige mais. — 3.º) Esta faculdade limita-se a attestar os *factos internos*: mas não emitte nem pode emittir um juizo ácerca da *natureza* ou da *causa* d'esses factos. Portanto, o erro relativo á *natureza* ou á *causa* dos *factos internos* deve imputar-se á imprudencia da razão, e não ao testemunho do *sentido commum*. — 4.º) O acto de perceber as sensações dos sentidos *externos* é proprio do *sentido commum*; o acto de *reflectir voluntariamente* sobre essas sensações é proprio da *consciencia*. O primeiro acto é permanente e essencial; o segundo é intermittente e accidental. — 5.º) As modificações organicas e sensiveis, se *passarem a um estado permanente*, deixam de se manifestar ao *sentido commum* (porque a percepção de uma sensação exige uma mudança no estado habitual do orgão), e só tornam a manifestar-se, quando se der uma notavel modificação nesse estado habitual.

b) A *imaginação* não se engana na percepção do seu objecto. Com effeito, o officio da *imaginação* é o de conservar e reproduzir as *imagens sensiveis* dos objectos *externos*. Portanto, — ou ella não conserva e por isso não reproduz essas imagens, — ou conserva-as e reprodul-as. Se não as conserva, haverá nisso imperfeição, mas não engano. Se as conserva e reproduz, não pode deixar de as conservar e reproduzir fielmente. — Todavia, a *imaginação* pode ser *occasião* de erro: emquanto a intelligencia, habituada a dar um valor *objectivo* ás proprias percepções, pode, sob a influencia d'aquella faculdade (que reproduz as imagens dos objectos, mesmo quando estes não estão presentes), julgar como presente o que está realmente ausente. Mas, nesse caso, o erro deve attribuir-se á *intelligencia*.

c) A *estimativa* não se engana na percepção do seu objecto. Por quanto, os juizos da *estimativa* ou são *instinctivos* ou *comparativos*. Se são *instinctivos*, são verdadeiros; porque a natureza, de que derivam, não pode enganar. Se são *comparativos*, são tambem verdadeiros; porque a *razão*, dadas as condições necessarias, é meio legitimo para a acquisição da verdade.

d) A *memoria sensitiva* não se engana na percepção do seu objecto. Na verdade, ou conserva as sensações *passadas*, ou não as conserva. Se não as conserva, mostra deficiencia, mas não se engana; se as conserva, conserva-as como são, e por isso não se engana.

182. **Regras para os sentidos internos.** — Para que os sentidos *internos* sejam meios seguros para a acquisição da verdade, devem observar-se as regras seguintes:

Iª.) Os sentidos *externos* devem estar *bem dispostos* e *convenientemente applicados* aos seus respectivos objectos; porque o exercicio regular dos sentidos *internos* exige o exercicio regular dos sentidos *externos*.

IIª.) Os orgãos dos sentidos *internos* devem estar *sãos*; aliás não percebem o seu objecto, ou não o percebem como elle é.

IIIª.) Os sentidos *internos* devem limitar-se á percepção do objecto *directo*, que é constituido pelas *sensações* ou pelas *imagens*. Para a percepção dos *objectos* d'essas sensações ou imagens, é indispensavel o exercicio dos sentidos *externos* (1).

(1) Alem das regras, que são *geraes* e *communs* a todos os sentidos

Artigo IV

Testemunho, suas especies e transmissão

183. **Testemunho.** — *Testemunho*, no sentido mais rigoroso, é a *manifestação de uma verdade feita por uma a outra pessoa.* — Quem manifesta a verdade, diz-se *testemunha.* — A força moral, que a *testemunha* possue para conciliar o assenso dos outros, denomina-se *auctoridade.* — Os requisitos necessarios, que constituem a auctoridade, são dois; a *sciencia* e a *veracidade.* — A adhesão, prestada pela intelligencia a uma verdade em força da auctoridade da testemunha, chama-se *fé.* — O *testemunho*, embora pareça um meio menos nobre para a acquisição da verdade, é comtudo mais *breve*, mais *commum*, mais *seguro* que os outros meios *intrinsecos* (1).

---

internos, ha outras *proprias* de cada um. Mas, como estas são, em geral, applicações d'aquellas, limitamo-nos a apresentar as que dizem respeito à *imaginação*, que, como dissemos, pode induzir ao erro a intelligencia. — I.ª) Devemos, pela *reflexão*, extremar, cuidadosamente, do elemento *real* o elemento *imaginario.* — II.ª) Não podemos affirmar a actual existencia dos objectos apresentados pela *imaginação*, se essa existencia não fôr attestada pelos sentidos *externos*. Por quanto, a *imaginação*, pelo facto de representar um objecto, mesmo quando elle está ausente, não pode ser testemunho fiel da actual e real existencia das coisas. — III.ª) Devemos abster-nos, porquanto é possivel, de proferir juizos, quando a *imaginação* está excitada. A transgressão d'esta regra é causa de innumeraveis equivocos e desvarios.

(1) São dois, diz S. Agostinho, os caminhos por que chegamos ao conhecimento da verdade — a *auctoridade* e a *razão.* A auctoridade precede a razão no *tempo;* a razão precede a auctoridade na *dignidade.* Eis as palavras do S. Doutor: «Ad discendum dupliciter ducimur — *auctoritate* atque *ratione. Tempore auctoritas, re* autem *ratio* prior est» (*De Ordine*, l. 2, c. 9). — O homem conhece a verdade pela *razão*, quando a descobre por si mesmo, ou claramente a percebe, se proposta por outrem, de modo que o motivo da adhesão é a evidente percepção da coisa. Neste caso, temos a *sciencia*, a *visão*, que é *a adhesão da intelligencia a uma verdade ou immediatamente evidente em si mesma, ou evidente nos principios intrinsecos de que deriva.* — O homem conhece a verdade pela *auctoridade*, quando não a descobre, nem claramente a percebe, se proposta por outrem, mas a recebe *unicamente* porque proposta por outrem, de modo que o motivo da adhesão é *exclusivamente* a auctoridade. Neste caso, temos a *fé*, que é *a adhesão da intelligencia a uma verdade, evidente, — não immediatamente em si mesma, nem nos principios intrinsecos, — mas num principio extrinseco*, que é a *auctoridade.* No primeiro caso, o motivo da adhesão é a auctoridade da *evidencia;* no segundo, é a evidencia da *auctoridade.* — Por isso a *fé* distingue-se da *sciencia*, emquanto esta *vê*, e aquella *não-vê.* Diz S. Thomaz: «De ratione *scientiae* est quod

184. **Especies do testemunho.** — O *testemunho* pode ser — *divino* e *humano*, — *dogmatico* e *historico*.

a) Testemunho divino e humano. — O testemunho — é *divino*, quando é o proprio Deus quem manifesta uma verdade;

---

habeat firmam inhaesionem cum *visione intellectiva:* habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. *Fides* autem deficit a scientia in eo *quod non habet visionem*» (*Sum. Th.*, 1-2, q. 67, a. 3). E S. Agostinho já disséra: «Quid est fides? credere quod non vides» (*Tract. 40 in Joan.*).

Por isso é preciso não confundir o *magisterio* com a *auctoridade* do mesmo magisterio. A verdade, proposta pelo magisterio, pode o discipulo vel-a, pela luz da propria intelligencia, intimamente ligada com os primeiros principios, e, neste caso, adhere a essa verdade, — não pela *auctoridade* do magisterio, — mas pela *evidencia* da coisa; e esta adhesão é *sciencia.* A verdade, proposta pelo magisterio, pode o discipulo deixar de a ver em si mesma, e, neste caso, se adhere a ella, adhere *unicamente* pela *auctoridade* do magisterio; e esta adhesão é *fé.* Portanto o *magisterio* não exclue a *sciencia.*

A *auctoridade* é constituida por dois dotes necessarios e sufficientes para que a testemunha mereça credito — a *sciencia* e a *veracidade.* Em razão da *sciencia*, a testemunha não se engana; em razão da *veracidade*, não engana. — Alguns auctores indicam tres requisitos para a auctoridade da testemunha: *capacidade, sciencia* e *veracidade.* Deve, porém, notar-se que a *capacidade* está incluida na *sciencia;* pois quem *sabe*, é *capaz* de saber.

O *testemunho* é *mais breve, mais commum, mais seguro* que os outros meios *intrinsecos.* — É mais *breve;* porque, pela *razão*, chegamos a conhecer *algumas* verdades só depois de muito tempo e de muitos esforços, ao passo que, pelo *testemunho*, conhecemos *muitas* verdades em pouco tempo e com muita facilidade. — É mais *commum;* porque a maior parte dos homens, não podendo applicar-se aos estudos, só pode receber a verdade pelo *testemunho, humano* ou *divino.* — É mais *seguro;* porque a razão *individual* está sujeita a frequentes erros, ao passo que o testemunho *humano* é menos sujeito ao engano, e o *divino* é absolutamente infallivel.

Os *Kantistas*, seguidos pelos *modernistas*, rejeitam toda e qualquer auctoridade, e admittem, como dissemos, a *immanencia* como lei e norma de pensar. Diz *Blondel:* «O pensamento moderno, com uma susceptibilidade ciumenta, considera a noção de *immanencia* como a condição propria da philosophia. É *exactissima* a idea que *nada pode entrar no homem sem que saia d'elle e não corresponda a uma necessidade de expansão, — nada, nem como facto historico, nem como doutrina tradicional, nem como obrigação proveniente de fóra;* não ha para elle verdade, que se acceite, nem preceito, que imponha, sem que seja, de algum modo, *autonomo* ou *autochtono*» (*Lettres sur les exigences de la pensée contemp.*).

Resposta. Concedemos que nada pode entrar no nosso espirito, sem que seja, de algum modo, *assimilado.* Uma verdade, para se tornar *nossa*, deve ser percebida; o inintelligivel nunca será objecto da nossa intelligencia. Mas negamos que a nossa intelligencia só deva admittir — as verdades, que nasceram d'ella, ou que ella descobriu, — ou as verdades, que nos são agradaveis... Como poderá o methodo da *immanencia* provar os *factos histo-*

— é *humano*, quando é o *homem*. — Para adherir convenientemente ao testmunho divino, a nossa intelligencia deve ser esclarecida e elevada pela luz sobrenatural da Fé.

b) Testemunho dogmatico e historico. — O testemunho — é *dogmatico*, quando a verdade manifestada é um *dogma*, ou uma *verdade scientifica* (p. ex., a immortalidade da alma humana), — é *historico*, quando a verdade manifestada é *um facto historico*, p. ex., a victoria de Lépanto [1].

185. O testemunho divino, tanto dogmatico como historico, é necessariamente infallivel. — O testemunho divino será necessariamente *infallivel*, tanto quando nos revela uma *verdade scientifica, racional* ou *sobreracional*, como quando nos manifesta um facto *historico*, se Deus fôr dotado de tão grande *sciencia*, que não possa enganar-se, e de tão grande *veracidade*, que não possa enganar. Ora Deus, por ser a propria *Verdade*, é dotado de uma *sciencia infinita*, e, por ser a propria *Santidade*, é dotado

---

ricos? Impossivel. Um facto historico, para ser *authentico*, deverá sahir do nosso espirito, ou corresponder ás nossas *necessidades d' expansão?* Não, com certeza. Um facto historico *autonomo* ou *autochtono* é uma contradicção. — E não só recebemos *de fóra* os factos *historicos*, mas tambem tantos outros conhecimentos, relativos a todos os ramos da sciencia humana. O homem é essencialmente um animal *ensinado*. A maior parte das verdades, que conhece, recebe-as dos outros. Os seus calculos partem, geralmente, de verdades descobertas pelos outros. Diz bem *Fonsegrive*: « O que seria da *astronomia*, se cada astronomo devesse descobrir, por si mesmo, a posição de todas as estrellas? O que seria da *chimica*, se cada chimico fosse obrigado a recomeçar todas as analyses e todas as syntheses? O que seria da *physica* e, tambem, da *mathematica*, se cada calculador devesse verificar as taboas dos logarithmos e os instrumentos, de que se serve? » *(Philosophie*, II, p. 72). É, pois, impossivel que *tudo possa sahir* do nosso espirito, a não ser que nesse espirito tudo ou muito tenha anteriormente entrado. Um *extrinseco*, um *objectivo* é absolutamente indispensavel, mesmo nas nossas operações mais simples e humildes. É o propro *Blondel*, que, contradizendo-se, o affirma. Diz assim: « O progresso da nossa vontade obriga-nos a confessar a nossa *insufficiencia*, leva-nos a admittir a necessidade de um *supplemento*, e dá-nos a capacidade, não de o produzir ou de o definir, mas de o reconhecer e receber » *(Lettres*, etc.). — A auctoridade, superior ao individuo, cuja necessidade é admittida por este escriptor, não é só a humana, mas é tambem, e sobretudo, a divina, porque *Blondel* trata ahi do sobrenatural e da Revelação christã.

(2) A divisão do testemunho em *divino* e *humano* funda-se na qualidade da *testemunha*; e a divisão em *dogmatico* e *historico* funda-se na qualidade do *objecto*. — Deixamos outras divisões de menor importancia.

de *uma veracidade absoluta*. Logo o testemunho *divino*, tanto *dogmatico* como *historico*, é necessariamente *infallivel* [1].

---

(1) O *testemunho divino* chama-se tamem *palavra de Deus* ou *Revelação*. — Como o assumpto é de capital importancia, damos-lhe o conveniente desenvolvimento, sobretudo no que diz respeito aos *mysterios*, reservando o resto para a *Moral*. — Fallaremos, aqui, na *essencia* da Revelação, no seu *objecto*, na *possibilidade* da Revelação dos *mysterios*, nas *relações* entre a *Revelação* e a *sciencia*, ou entre a *Fé* e a *razão*.

a) Revelação. — *Revelação*, no sentido rigoroso da palavra, é a *manifestação de uma verdade, racional ou sobreracionai, feita por* Deus *aos homens por um modo sobrenatural*. — A *Revelação* — *a]* é a *manifestação de uma verdade*; porque a Revelação, em geral, não se refere senão a verdades, ensinadas por uma pessoa extranha; — *b)* é a manifestação de uma verdade *racional* ou *sobreracional*; porque o *objecto* da Revelação abrange não só as verdades, que não excedem a capacidade da nossa intelligencia, — como a existencia de Deus, a immortalidade da alma humana, etc., — mas tambem as que a excedem e que se chamam *mysterios*; — *c)* é a manifestação feita por Deus; porque aqui a testemunha não é outro homem, mas é o proprio Deus, que nos falla directamente, ou por meio de outra pessoa, p. ex., por um propheta; — é a manifestação feita por *um modo sobrenatural*; porque a Revelação é feita por um *meio extranho e superior ás forças da natureza*. — O testemunho divino, emquanto é *manifestação de uma verdade racional*, convem com o testemunho *humano*, — emquanto é manifestação *de uma verdade sobreracional, feita por* Deus *por um modo sobrenatural*, differe do testemunho *humano*.

D' onde se vê que a Revelação, propriamente dita, é *sobrenatural*, e esta differe da Revelação *natural*, que é a *manifestação da verdade, feita por* Deus aos homens por meio *das obras* da *creação*. — A Revelação *sobrenatural* e a Revelação *natural* (impropriamente chamada *Revelação*) differem quanto ao *principio*, ao *meio* e ao *objecto*. — Differem quanto ao *principio*; porque, na Revelação *natural*, o *principio* do conhecimento é a *razão humana*, — ao passo que, na *sobrenatural*, é *a Fé divina*. — Differem quanto ao *meio*; porque, na Revelação *natural*, o meio, por que Deus manifesta a verdade e que é constituido pelas *creaturas*, é proporcionado á nossa natureza, — ao passo que, na *sobrenatural*, o meio por que Deus manifesta a verdade e que é constituido por uma communicação *directa*, é superior a todas as exigencias da natureza humana. — Differem quanto ao *objecto*; porque, na Revelação *natural*, nenhuma verdade excede a nossa capacidade, — na *sobrenatural*, ha muitas verdades, que excedem a nossa comprehensão e que nunca teriam sido conhecidas, sem essa manifestação gratuita.

Alem da Revelação *natural* pelas *creaturas* e da *sobrenatural* pela *Fé*, que se referem á vida presente, ha uma Revelação *sobrenatural* pela *gloria*, que tem logar na vida futura. A esta triplice Revelação corresponde uma triplice luz, infundida por Deus na nossa alma — a luz da *razão*, a luz da *Fé* pela *graça*, e a luz da *gloria*. — Os tres graus de Revelação estão coordenados entre si; o *segundo* suppõe o *primeiro* e prepara para o *terceiro*.

b) Objecto da Revelação. — O *objecto* da Revelação *(sobrenatural)* é constituido, como dissemos, por verdades *racionaes* e *sobreracionaes*. — Ver-

186. A adhesão ás verdades reveladas por Deus tem certeza metaphysica, superior a toda outra certeza metaphysica.

a) *Tem certeza metaphysica.* — A nossa adhesão a uma verdade é sempre proporcionada ao *motivo*, que a determina; de modo que ella é dotada de *certeza metaphysica, physica*, ou *moral*,

---

dades *racionaes* são as que não excedem as forças ou a comprehensão da razão creada; de modo que a mesma razão, entregue a si mesma, pode descobril-as e perceber o *intrinseco* nexo entre o sujeito e o predicado. — Verdades *sobreracionaes* são as que excedem as forças ou a comprehensão da razão creada; de modo que a razão, entregue a si mesma, não as pode descobrir sem a Revelação, nem, depois da Revelação, pode perceber o *intrinseco* nexo entre o predicado e o sujeito. — As verdades *sobreracionaes* chamam-se, como indicámos, *mysterios*.

Expliquemos a natureza do *mysterio*. — *Mysterio*, em geral, é uma verdade *occulta*. Uma verdade pode ser *occulta* por varias razões: — ou porque, embora seja por si facilmente intelligivel, comtudo escapa á nossa experiencia, taes são os segredos dos corações; — ou porque, ainda que seja conhecida quanto á *existencia*, comtudo não se percebe bem quanto á *essencia*, assim dizemos que o mundo está cheio de mysterios; — ou porque não pode ser conhecida quanto á *existencia* sem a Revelação, embora, depois de revelada, facilmente se percebe quanto á *essencia*, taes são todas as instituições de caracter positivo, como, p. ex., a auctoridade do Summo Pontifice; — ou porque excede por tal modo as forças ou a capacidade da razão creada, que, sem a Revelação, não se pode conhecer a sua *existencia*, e, depois de revelada, não se pode demonstrar nem perceber de modo algum a sua *essencia*, ou o *intrinseco* nexo entre o sujeito e o predicado. A verdade, que, por este ultimo modo, excede a capacidade da razão creada, é e diz-se, propria e rigorosamente, *mysterio*, que por isso se define: *Uma verdade, que por si e absolutamente excede a capacidade da razão creada.*

Advertimos que a distincção das verdades em *racionaes* e *sobreracionaes* não se funda em Deus, que é uma unica e simplicissima Verdade, mas exclusivamente na capacidade da razão creada. — Advertimos tambem que o *mysterio* se diz e é *incomprehensivel*, — não emquanto as palavras, que o exprimem, não tenham sentido algum (como pretendem os *racionalistas*), — mas emquanto, mesmo depois de revelado, a razão creada não chega a comprehender a *essencia* d'elle, isto é, a intrinseca razão, pela qual o predicado convem ao sujeito. Assim, no mysterio da SS. Trindade, a nossa razão percebe o que significa a *unidade* de *natureza* e a *trindade* de *pessoas*, embora não comprehenda *porque* e *como* podem *tres pessoas* ser um só Deus. Por isso, quando dizemos — *Deus é uno na essencia e trino nas pessoas*, a affirmação da conveniencia entre o predicado e o sujeito funda-se exclusivamente na *auctoridade* de Deus. — D'onde se vê a fatuidade dos incredulos e racionalistas, quando dizem que os mysterios são *absurdos*. O *mysterio*, como dissemos, é um juizo composto de dois termos, cuja *relação* é *incomprehensivel* para a intelligencia creada. Se a relação entre dois termos de um juizo é incomprehensivel, esse juizo não pode chamar-se *absurdo*. Por quanto, um juizo é *absurdo*, quando *comprehendemos* que o predicado

conforme a qualidade da *certeza* do proprio *motivo*. Ora a *auctoridade divina*, que é o motivo da adhesão da nossa intelligencia ás verdades reveladas, é dotada de certeza *metaphysica*; pois a *sciencia* e a *veracidade*, as quaes constituem a *auctoridade divina*, competem por tal modo a Deus, que não podem deixar

---

repugna ao sejeito. Mas, se não *se comprehende* a relação entre os dois termos, não pode dizer-se que o juizo é absurdo, nem que não é absurdo. Logo os *mysterios*, por isso mesmo que são *mysterios*, não podem chamar-se *absurdos*. O que é *sobre* a razão, não pode dizer-se que é *contra* a razão.

c) A Revelação dos mysterios não repugna. — Se repugnasse a Revelação dos *misterios*, esta repugnancia dar-se-hia — ou da parte de Deus, — ou da parte do homem, — ou da parte dos proprios *mysterios*. Ora essa repugnancia não se dá — nem da parte de Deus, — nem da parte do homem, — nem da parte dos proprios *mysterios*. — Não se dá da parte de Deus; porque, com a manifestação dos *mysterios*, Deus não só não deprime, nem humilha a nossa intelligencia, mas, pelo contrario, eleva e nobilita esta faculdade, descobrindo-lhe novos horisontes, que ella nunca teria podido descobrir. — Nem se dá da parte do homem; porque o homem, se não pode comprehender os *mysterios*, quanto á *essencia*, percebe-os quanto á *existencia*; e esta percepção desperta em nós um elevado sentimento da grandeza de Deus e um grande amor pela sua infinita bondade, que se revelou, de um modo ineffavel, sobretudo nos beneficios da Encarnação, da Redempção e da Eucharistia. — Nem se dá da parte dos proprios *mysterios*; porque as verdades *sobreracionaes* não são contrarias ás verdades *racionaes*, e se os *mysterios* não têm a certeza, que nasce da *evidencia* do nexo entre o predicado e o sujeito, têm a certeza, que nasce da *evidencia* da auctoridade divina.

d) Relações entre a Revelação e a sciencia, ou entre a Fé e a razão.

a) Entre a Revelação e a sciencia, ou entre a Fé e a razão, não pode haver verdadeira opposição. Por quanto, a luz da Fé e a luz da razão são dois raios, que partem do mesmo Deus, que é a Luz increada e infinita de toda a verdade. Ora, se entre dois raios, que derivam do mesmo principio, pode haver e ha distincção, não pode haver e não ha opposição; aliás haveria opposição no proprio principio: o que é absurdo. — Se é verdade uma conclusão da razão, é absoluta verdade um artigo da Fé. Ora á verdade não pode ser opposta a verdade, mas só a falsidade. Uma contradicção certa entre uma verdade da Fé e uma verdade da sciencia é impossivel.

b) A Fé e a razão prestam-se mutuo auxilio, cada uma em conformidade com a propria indole. Diz o Concilio Vaticano « Neque solum Fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt » (Const. *Dei Filius*, c. IV). — A razão auxilia a Fé, ou a Sciencia auxilia a Revelação, ou a Philosophia auxilia a Theologia revelada; e vice-versa.

c) A razão auxilia a Fé. (S. Thom. in Boet., *de Trinitate*, q. II. a. 3). Em *primeiro* logar, a razão demonstra certas verdades, que são *preambulos* ou *presuppostos* com relação á Fé, e á Theologia revelada; taes são a existencia e a personalidade de Deus, a possibilidade e o facto da Revelação sobrenatural, etc. Ora a Fé *presuppõe* estas verdades. Porquanto a Fé não é uma experiencia do divino na nossa alma, como pretendem os chama-

de lhe competir, sendo Elle a Verdade e a Santidade subsistente. Logo a nossa adhesão ás verdades reveladas por Deus tem certeza *metaphysica.*

b) *Esta certeza é superior a toda outra certeza metaphysica.* — A certeza é, como dissemos, proporcionada á *intelligencia* e

---

dos *modernistas,* mas é uma firme adhesão da nossa intelligencia a verdades, que não são por si evidentes e que nos são propostas pelo magisterio divino. Mas, para que a nossa intelligencia possa adherir a verdades, que não são por si evidentes, é necessario que conheça, anteriormente, que Deus fallou e por isso que Deus existe. Sem este previo conhecimento, o acto de Fé não só seria irracional, mas até seria impossivel. E como estas verdades — a existencia de Deus, o facto da Revelação, etc., — não são *immediatamente* evidentes, devem ser *demonstradas.* Esta demonstração é o officio da razão, ou da Philosophia. Por isso a Fé presuppõe a razão, ou a sciencia.

Em *segundo* logar, a razão, ou a Philosophia, dá noções exactas de alguns termos, que se encontram nos artigos da Fé, ou se empregam na Theologia, como os termos de *essencia, de pessoa, de substancia, de accidente,* etc. — Tocamos um ponto muito melindroso, mas muito importante.

A Theologia revelada recebe os seus principios, que são os artigos da Fé, não de uma sciencia natural ou creada, mas exclusivamente da sciencia divina, pela Revelção sobrenatural. Estes artigos são uma participação, uma impressão das verdades divinas na intelligencia humana. As verdades divinas não podem penetrar e imprimir-se na intelligencia humana senão enunciadas e concretisadas num *juizo;* porque é no juizo, que, para nós, se encontra propriamente a verdade. Ora, quando Deus revela sobrenaturalmente uma verdade, não infunde na intelligencia humana as ideas, que constituem o juizo, em que se concretisa a propria verdade (tal infusão é possivel, mas não é o meio ordinario da Providencia), mas serve-se das ideas, que já existiam na nossa intelligencia, estabelece entre ellas uma *união,* que teria escapado a toda a mente creada, e d' este modo manifesta as suas verdádes. As nossas ideas, de que Deus se serve e que une num juizo, foram abstrahidas das coisas creadas, e importam uma analogia ou semelhança, ainda que remotissima, com a bondade divina; porque em todas as coisas creadas existe um vestigio, mais ou menos perfeito, da essencia infinita.

Portanto, em toda e qualquer verdade revelada, ou artigo de Fé, devemos distinguir dois elementos — o *humano* e o *divino.* O elemento *humano* é constituido pelas *idéas,* que existem naturalmente na nossa intelligencia e que Deus une num juizo; o *divino* consiste na propria *união* d' essas ideas, feita por Deus num juizo, que exprime a verdade revelada. — O elemento *humano presuppõe-se* ao *divino;* porque, se não existissem na nossa intelligencia essas ideas, a verdade revelada seria incomprehensivel para o homem, como é incomprehensivel esta verdade natural — *o todo é maior que a parte* — para quem ignora o que é o *todo* e o que é a *parte.* — Todavia, apezar d' essa *presupposição* do elemento *humano,* a verdade revelada deve chamar-se e é simplesmente *divina* e *nova.* É *divina;* pois é Deus, e só Elle, quem *une* e *associa* as ideas preexistentes na mente humana, e por isso forma o *juizo,* que exprime a verdade revelada, visto que o juizo não consi-

ao *motivo.* Ora o acto praticado pela nossa intelligencia, esclarecida pela luz *sobrenatural* da Fé, é por si mais firme que todo e qualquer acto *natural;* como tambem a *auctoridade divina,* em que se funda a certeza da nossa adhesão ás verdades reveladas, é um motivo mais firme que o proprio motivo, em que

---

ste nas ideas, consideradas isoladamente, mas na *união* d' essas ideas; assim attribue-se a um homem um juizo, embora elle não tenha inventado os termos, que o compõem. É *nova;* porque *novo* é o *nexo, nova* a *união* entre as ideas, — *nexo* e *união,* que, como dissemos, teria escapado á intelligencia humana.

Advertimos que a verdade divina, considerada na nossa intelligencia, é *inadequada* em relação á mesma verdade, considerada na propria intelligencia de Deus, mas não é *falsa.* É *inadequada;* porque as ideas humanas, abstrahidas das coisas creadas, não podem exprimir a grandeza infinita. Mas não é *falsa;* porque, como dissemos, as coisas creadas são um reflexo, uma semelhança, um vestigio das perfeições do Creador.

As ideas, de que se compõe uma verdade revelada, devem exprimir-se por meio de *termos orães* em formulas dogmaticas. Estes termos nada accrescentam á verdade; limitam-se a manifestal-a. A Egreja, á qual pertence formular os dogmas, escolhe esses termos, e fixa o sentido d' elles. Pode a Egreja empregar um termo, que é proprio de uma eschola; mas, então, seria absurdo dizer que a dita eschola influiu na concepção do proprio dogma. Se uma eschola emprega um termo no sentido, em que o emprega a Egreja, a conclusão é que essa eschola está no caminho da verdade.

Dadas estas explicações, é facil assignar á razão, ou á Philosophia, o seu officio com relação á Fé, ou á Theologia revelada. Este officio consiste — em acceitar a verdade revelada, como Deus a revelou e a Egreja, depositaria e mestra da Revelação, a propõe, — em analysar e illustrar as ideas, de que são compostas as formulas dogmaticas, seguindo sempre o magisterio da Egreja, — em definir e explicar os *termos,* que exprimem essas ideas, tomando-os sempre no sentido, em que os toma a Egreja, — em procurar nas coisas creadas umas analogias ou semelhanças, para que a nossa intelligencia possa, de algum modo, elevar-se ás coisas divinas, que excedem a capacidade nossa. (*Sum. Th.,* p. I, q. I, a. 5 ad 2).

Em *terceiro* logar, sendo necessariamente verdadeiros os *principios,* em que se funda a Theologia e que são as verdades reveladas, e necessariamente verdadeiras as *conclusões,* que d' esses principios derivam por legitima deducção, são necessariamente falsas as *objecções,* que contra esses principios e essas conclusões levantam os adversarios. E essas objecções são falsas — ou porque se baseam em falsos principios, — ou porque não derivam legitimamente de principios verdadeiros. O officio da Philosophia consiste em descobrir a falsidade dos principios, ou a illegitimidade das consequencias.

A estas tres especies de auxilio, que a razão presta á Fé, ou a Philosophia presta á Theologia revelada, devemos accrescentar que a razão — *prova,* com argumentos *proprios* e *intrinsecos* á essencia das coisas, as verdades reveladas, que não excedem a capacidade da nossa razão, — *deduz* das verdades reveladas uma multidão de *consequencias* e de *applicações,* que estavam implicita e confusamente contidas naquellas verdades e que só se tornam

se funda toda outra certeza *metaphysica* e que é a *essencia* das coisas; porque o engano e a falsidade repugnam mais na Verdade primeira do que na maxima evidencia da natureza. Logo a certeza da nossa adhesão ás verdades reveladas por Deus é superior a toda outra certeza *metaphysica* (1).

explicitas e distinctas pela analyse e pelo raciocinio, — *une entre si e ordena as verdades reveladas*, de modo que possam constituir um perfeito corpo de doutrina, e assim forma a mais bella entre as sciencias, — a Theologia.

d) A Fé auxilia a razão. — O Concilio Vaticano enumera os beneficios, que derivam da Fé para a razão, e por isso da Theologia revelada para a Philosophia, com as seguintes palavras: « *Fides rationem ab erroribus liberat et tuetur, eamque multiplici cognitione instruit* » (Const. *Dei Filius*, l. c.). Na verdade, a Fé adverte a razão para que não siga opiniões falsas, que apresentam uma especie de verdade, — descobre-lhe muitas verdades, que ella, a razão, entregue a si mesma, nunca teria descoberto, — confirma muitas outras de ordem natural. A historia attesta que, antes do Christianismo, os philosophos, ainda os mais celebres, cahiram em muitos e graves erros ácerca — da Divindade, — da origem das coisas, — da natureza, origem e destino do homem, — e de outras questões, cuja solução verdadeira é absolutamente necessaria para a humanidade. — Estes beneficios, que derivam da Fé, ou da Theologia revelada, deve a razão, ou a Philosophia, acceital-os com espirito de gratidão e de reverencia. — Quando se trata de verdades reveladas, que excedem a capacidade da nossa intelligencia, o Philosopho, como dissemos, não deve negal-as, nem interpretal-as com o seu criterio, mas deve acceital-as com submissão, e rejeitar, como certamente falsas e contrarias á razão, todas as conclusões contrarias aos principios da Fé, porque esta não pode errar. — Quando se trata de verdades reveladas, que não excedem a capacidade da nossa intelligencia, o Philosopho deve tel-as presentes, isto é, deve pensar que são reveladas, para que se não afaste do recto caminho, quando quer demonstral-as com argumentos *intrinsecos*, isto é, baseados na propria essencia das coisas; e, se lhe acontece de chegar a uma conclusão contraria a uma verdade revelada, deve, no interesse da Fé e da propria verdade scientifica, repetir as investigações, até que a conclusão scientifica se harmonise com a verdade revelada.

Nem esta submissão da Philosophia á Theologia, ou da razão á Fé, pode chamar-se uma *degradação* para a razão humana, — não só porque ninguem se degrada, quando acceita o auxilio de mão benefica, que o salva do precipicio, — mas tambem porque a Philosophia, empregando as proprias forças e os proprios principios, demonstra com argumentos *intrinsecos*, baseados não na *auctoridade* mas na *essencia* das coisas, a verdade racional, que a Theologia lhe aponta. A affirmação dos racionalistas — que a *liberdade do erro* é preferivel á *escravidão da verdade* — é um absurdo tão paradoxal, que só é possivel nos loucos. A nossa razão é tanto escrava da Fé, quanto o navegante é escravo do pharol!...

(1) Não insistimos no assumpto, já tratado no capitulo precedente.

Objectam: A certeza, que temos das coisas, que *se vêem*, é mais firme do que a certeza das coisas, que *se não vêem*. Ora a certeza da *Fé divina* refere-se a coisas, que *se não vêem*. Logo a certeza da *Fé divina* não é mais firme do que a *natural* certeza *metaphysica*.

Resposta. Devemos, antes de tudo, *distinguir* a proposição *maior*. A certeza, que temos das coisas, que *se vêem*, é mais firme do que a certeza das coisas, que *se não vêem*, — emquanto se considera no *sujeito*, — mas não emquanto se considera no *objecto*. Por quanto, a certeza do *sujeito* não está sempre na razão directa da certeza do *objecto*. O *objecto* pode ser visivel em si mesmo, e todavia o *sujeito* pode não vel-o, ou não vel-o tanto, quanto elle é visivel; assim o sol é visibilissimo em si mesmo, mais visivel do que todas as coisas, que elle illumina e torna visiveis, e comtudo os nossos olhos vêem melhor as coisas illuminadas pelo sol, do que o proprio sol. Appliquemos esse principio ao nosso caso. As verdades reveladas por Deus, que são o objecto da nossa Fé, possuem a virtude de produzir no nosso espirito uma certeza mais firme do que a certeza, que produzem as verdades da sciencia; mas, como, nas verdades reveladas, não percebemos o nexo *intrinseco* entre o predicado e o sujeito, pode a nossa intelligencia adherir menos firmemente, e pode mesmo não adherir. Mas, repetimos, a nossa incerteza ou o nosso erro não depende da incerteza do *objecto*, mas da indisposição do *sujeito*. — Devemos tambem distinguir a proposição *menor*. As verdades reveladas — não são vistas *em si*, no nexo *intrinseco*, que une o predicado e o sujeito, — mas são *vistas* na *auctoridade*, que as manifesta. A nossa intelligencia, para que possa adherir a uma verdade, deve necessariamente *vel-a* de *algum modo*, — ou *em si mesma*, — ou na *auctoridade*, que a propõe. Ora as verdades reveladas não são vistas em *si mesma*. Logo devem ser vistas na *auctoridade divina*. Repetimos que, nesse caso, se não temos a *auctoridade* da *evidencia*, temos a *evidencia* da *auctoridade*. — Em conformidade com estas distincções, negamos a conclusão.

187. O testemunho humano-dogmatico é infallivel em relação aos juizos de senso commum. — Os *juizos* de *senso commum*, por serem *constantes, universaes* e *communs*, só podem derivar do intimo da *natureza racional;* porque só esta, existindo *sempre, em toda a parte* e *em todos os homens*, tem a capacidade de produzir effeitos, dotados d'aquelles caracteres. Ora o que deriva do intimo da *natureza racional* não pode ser falso, — não só porque Deus, Auctor da natureza e Verdade subsistente, não pode imprimir no nosso espirito uma natural inclinação para o erro, — mas tambem porque a adhesão de todos os homens a estes juizos não pode ter outra causa a não ser a evidencia da verdade, porque só a verdade, evidentemente conhecida, pode produzir a unanimidade e universalidade de consenso. Logo o testemunho *humano-dogmatico* é infallivel em relação aos juizos de *senso commum* (1).

(1) Existem no seio da humanidade alguns juizos, que são *constantes, universaes, communs*, isto é, cuja verdade foi e é reconhecida *sempre, por*

188. O testemunho humano-historico pode ser um meio infallivel para a acquisição da verdade. — O testemunho *humano-historico* poderá ser um meio infallivel para a acquisição

---

toda a parte e por todos. São os juizos de *senso commum*, relativos á nossa vida physica, intellectual e moral. Taes são: — existem os corpos, — as leis da natureza são constantes, — Deus existe e merece o nosso culto, o acto honesto distingue-se do deshonesto, — aos paes é divido o respeito dos filhos, — a alma humana é immortal, etc. — Para que, pois, um juizo possa chamar-se de *senso commum*, deve ter os seguintes caracteres: — 1.º) deve ser *universal, diuturno, constante*, não só entre os povos selvagens, mas tambem entre os civilisados, de modo que não seja esquecido com o andar do tempo e com o augmento da cultura; — 2.º) deve convir com os principios da razão, de modo que, reduzido a esses principios, manifeste mais claramente a sua verdade; — 3.º) não deve provir da ignorancia, ou dos prejuizos, ou da corrupção dos costumes, ou da superstição, ou do interesse, ou de outras semelhantes causas. — É claro que a *universalidade*, de que deve ser dotado um juizo de *senso commum*, é *a moral*. Se um ou outro individuo contesta um juizo de *senso commum*, nem por isso enfraquece o testemunho da humanidade. Ha monstros tambem na ordem moral.

Os juizos de *senso commum* constituem o patrimonio, de que está dotado o genero humano e que a todos e a cada um dos homens serve immensamente para o uso da vida. Nessa distribuição, a natureza não foi exclusiva, nem parcial. — Todos os homens, mesmo os selvagens, por isso mesmo que têm o bem da intelligencia, deduzem dos communs principios da razão, ou das naturaes inclinações, esses juizos, e os deduzem com um raciocinio espontaneo, embora vulgar e imperfeito por falta de disciplina. De facto, não é nada difficil deduzir — da vista do mundo a existencia de Deus, — ou do desejo da felicidade a immortalidade da alma, etc. — O que deixamos dito é confirmado pela historia de todos os povos.

Estes juizos não podem derivar senão da *natureza racional*. Por quanto, devendo a causa ser proporcionada ao effeito, um effeito *constante, universal* e *commum*, como é todo o juizo de *senso commum*, só pode derivar de uma causa *constante, universal* e *commum*. Ora a causa, dotada d'estes caracteres, não pode ser senão a *natureza racional*, porque só esta, no meio de tantas divergencias de opiniões, de estudos, de habitos, de caracteres, etc., existe *sempre, por toda a parte, em todos os homens*. Com razão escreve Cicero: «Omni in re, consensio omnium gentium *lex naturae* putanda est». *(Tuscul.*, l. I, n. 13). — Derivando da natureza racional, os juizos de *senso commum* não podem ser falsos, ou erroneos; porque a natureza racional, feita ou creada unicamente para alcançar a verdade, não está *por si* sujeita a engano. O erro deriva sempre de uma causa *contingente, particular*, como é a ignorancia, o prejuizo, a paixão, etc. A propria natureza pode, por uma d'estas causas, desfallecer num ou noutro individuo, mas não é possivel que desfalleça em todos. *(C. Gentes*, l. II, c. 34).

D'onde se vê — que a *causa*, ou o *principio*, d'onde derivam os juizos de *senso commum*, é a *razão humana*, — e que o *senso commum* é a propria *razão natural*, emquanto, sempre e em toda a parte, leva os homens

da verdade, se a *sciencia* e a *veracidade* das pessoas, que attestam um facto, se tornarem *evidentemente certas;* porque, em tal caso, toda a duvida é irracional. Ora a *sciencia* e a *veracidade*

---

a admittir verdades, immediata ou mediatamente evidentes, sobretudo as que nos são necessarias para a vida physica, intellectual e moral.

Os *tradicionalistas* encontram essa causa *exclusivamente* na revelação, feita por Deus ao primeiro homem e transmittida ás seguintes gerações. — O erro d'esses escriptores está todo nesse adverbio *exclusivamente;* porque concedemos que a causa *adequada* de muitas verdades, tidas como juizos do *senso commum*, seja o *recto uso da razão* e a *revelação primitiva*.

Reid opina que o *senso commum* é um *cego instincto* da natureza, pelo qual somos determinados a admittir as verdades fundamentaes, não porque as vemos claramente, mas porque uma força irresistivel não nos deixa duvidar ácerca d'ellas. *Balmes* accrescenta que o *senso commum* é um meio *especial*, que é distincto dos outros e que pode chamar-se *instincto intellectual*. — Mas estas opiniões são falsas. A adhesão da humanidade a certos juizos fundamentaes não é determinada por um instincto cego, mas unicamente pela intuição da verdade; porque esses juizos ou são immediatamente evidentes, ou percebem-se por um facillimo raciocinio. Alem d'isso, a admissão de um cego instincto intellectual deprime a natureza racional, tira á sciencia a dignidade de *racional*, e favorece o *scepticismo*.

Alguns dos modernos *anti-intellectualistas*, como *Bergson*, admittem, em theoria, a força do *senso commum*, mas, na pratica, contestam-na. Outros, como *Le Roy*, negam que os juizos do *senso commum* (como tambem as verdades reveladas) tenham um valor intellectual, e affirmam que esses juizos têm apenas a razão de *preceitos* ou *regras* para a vida *pratica*. Assim, o axioma, p. ex., $2 + 2 = 4$ não contem nenhuma verdade racional, mas nos insinua que devemos *operar*, como se $2 + 2$ fossem $= 4$. — Mas esta theoria, longe de ser uma explicação, é uma mutilação do *senso commum*. Os axiomas tiram a força, não da utilidade, mas unicamente da verdade.

Identificando-se o *senso commum* com a *intelligencia* e a *razão*, é claro — que aquelle não constitue um *meio*, distincto d'estes dois, — e que os seus juizos têm uma certeza *metaphysica* ou *moral*, conforme a natureza dos objectos. — Todavia o *senso commum*, pelo facto de ser citado como *auctoridade*, colloca-se tambem entre os meios *extrinsecos*, é uma coisa *moral* e os seus juizos têm uma certeza *moral*, e não *metaphysica*.

*

Se o testemunho *humano-dogmatico* é infallivel quanto aos juizos de *senso commum*, não o é quanto a outros juizos. A intelligencia humana pode errar e erra. Ora um testemunho, que está sujeito a erros, não pode produzir certeza, mas apenas uma opinião, mais ou menos provavel, segundo a maior ou menor auctoridade das testemunhas. Por isso o testemunho humano, quando ensina um *dogma*, ou uma verdade scientifica, não é *por si*, emquanto *testemunho*, um meio infallivel para a acquisição da verdade. — Todavia esse testemunho é muito util, porque leva a intelligencia á descoberta da verdade; — e não só é util para os ignorantes, que não têm a capacidade de descobrir a verdade, d'onde o adagio: *peritis in arte creden-*

das pessoas, que attestam um facto, podem tornar-se *evidentemente certas*. Logo o testemunho *humano-historico* pode ser um meio infallivel para a acquisição da verdade (1).

---

dum, — mas tambem é util para os sabios, que não podem abranger a esphera toda dos conhecimentos humanos, e por isso devem acceitar dos outros sabios as verdades, relativas a um ou outro ramo de sciencia. Acceitando esse testemunho, póde o homem enganar se; mas, como diz S. Agostinho, «etsi auctoritate decipi miserum sit, longe tamen est miserius ab eadem non commoveri» *(De util. credendi*, c. 16).

Fallamos na *auctoridade* do testemunho humano-dogmatico, emquanto é *auctoridade*. É neste sentido que S. Thomaz diz: «Locus ab *auctoritate*, quae fundatur super rationem humanam, est *infirmissimus*» *(Sum. Th.*, p. I, q. 1, a. 8 ad 2). Por quanto, se um homem acceita uma verdade proposta por outro, e acceita essa verdade, não porque proposta por outro, mas porque fundada em bôas razões, nesse caso não é a *auctoridade* o criterio da doutrina, mas a *doutrina* é o criterio da auctoridade, e, por isso, o *meio*, que leva o discipulo á consecução da verdade, não é o *testemunho*, mas é a propria *razão*, a qual, como vimos, é por si infallivel. — Para maior clareza, vejamos a influencia do mestre no discipulo. Adquire-se a sciencia, quando se deduzem dos primeiros principios as conclusões, que nelles estão contidas. Ora os primeiros principios não são infundidos pelo mestre na intelligencia do discipulo; são conhecidos por este de um modo *immediato*, por uma simplicissima abstracção, e presuppõem-se ás explicações do mestre. Em que consiste, pois, o officio do mestre? O officio do mestre consiste em *guiar* a intelligencia do discipulo no *discurso*, que parte dos primeiros principios e chega á conclusão. D'este modo, o discipulo adhere firmemente ás conclusões, apoiando-se, não na auctoridade do mestre, mas nas bôas *razões*, que ouviu do mestre e fez suas; e que lhe mostram o nexo intimo e essencial, existente entre os principios e a conclusão. (Cf. *De Ver.*, q. 11, a. 1).

(1) A consideração das leis, que regulam os costumes humanos, levam-nos a prestar fé á *auctoridade*. Estas leis podem reduzir-se ás duas seguintes: I.ª) *O homem tende naturalmente para a verdade*. Por isso, quanto mais prudente e diligente for a testemunha, tanto menos possivel será o receio do erro e do engano. — II.ª) *O homem não opera senão pelo amor de algum bem*. Por isso a mentira, que é por si vergonhosa e indigna do homem, não pode attrahir o homem, senão sob a apparencia de *utilidade*; se não existe esta *utilidade*, nem deve existir a suspeita de mentira, pois ninguem é mau gratuitamente *(nemo gratis est malus)*. Sobretudo não ha receio de engano, quando a testemunha é um homem de bem, que se deixa guiar pelas leis da honestidade, e não pelas da utilidade propria.

Dizemos que o testemunho *humano historico* é meio seguro para a acquisição da verdade, se constar evidentemente da *sciencia* e da *veracidade* das testemunhas. É, pois, da maxima importancia estabelecer algumas regras, para se everiguar se o testemunho é dotado das duas qualidades essenciaes. — Estas regras formam a *critica historica geral*.

Critica historica geral. — Apontamos as principaes regras. Algumas servem para avaliar a *sciencia*, e outras a *veracidade* das testemunhas.

I. *Regras relativas á sciencia das testemunhas*. É certa a *sciencia* das

189. O testemunho humano-historico e os factos sobrenaturaes. — O testemunho *humano-historico* pode ser meio infallivel para a acquisição da verdade, não só quando refere factos de ordem *natural*, mas tambem quando refere factos de ordem *sobrenatural*, como são os *milagres*; porque, tambem na relação dos factos *sobrenaturaes*, a *sciencia* e a *veracidade* das testemunhas podem tornar-se evidentemente certas (1).

---

testemunhas, se os seus sentidos, no acto da percepção, — *a)* estavam sãos e bem dispostos. — *b)* e se foram attenta e diligentemente applicados.

a) Deve admittir-se que os sentidos das testemunhas, no acto da percepção, estavam sãos e bem dispostos, — 1.º) se não constar o contrario; porque a integridade e a bôa disposição dos sentidos é natural, ao passo que o defeito é accidental e conhece-se; — 2.º) se as testemunhas forem muitas e concordes, porque então toda a duvida é infundada; — 3.º) se o facto era de tal natureza, que podia ser facilmente percebido mesmo por sentidos defeituosos, como seria a existencia de uma cidade.

b) Deve admittir-se que os sentidos das testemunhas foram attenta e diligentemente applicados, — 1.º) se o facto foi tão sensivel, que podia ser percebido sem muita diligencia e sem medo de errar; — 2.º) se o facto foi tão publico e notavel, que devia naturalmente attrahir as attenções de todos; — 3.º) se entre as testemunhas havia algumas que eram dotadas de prudencia e perspicacia, ou que tinham interesse e motivos particulares para bem averiguarem o facto.

II. *Regras relativas á veracidade das testemunhas*. — É certa a *veracidade* das testemunhas nos seguintes casos:

a) Quando as testemunhas são muitas e diversas entre si na edade e nos caracteres, na patria e na religião, nos estudos e nos talentos, na educação e nos costumes, e todavia affirmam todas a mesma coisa; porque, em circumstancias tão diversas, não só toda a falsidade é moralmente impossivel, mas tambem essa uniformidade não pode derivar da má fé.

b) Quando as testemunhas são poucas, mas narram um facto na presença de pessoas, ás quaes o facto é nocivo e que podem descobrir o engano; porque ninguem, ainda que mau, em taes circumstancias, falta á verdade.

c) Quando as testemunhas são poucas, mas narram um facto que é contrario ás opiniões, que ellas professam, e ao partido, a que pertencem; porque, neste caso, só a verdade tem a força de prevalecer e manifestar-se.

d) Quando as testemunhas são poucas, mas a narração de um facto, em vez de procurar-lhes riquezas, glorias e prazeres, lhes pode causar ignominia, pobreza, tormentos e morte; pois é necessario acreditar em testemunhas, que sabem morrer pelo que attestam.

(1) Os incredulos, como *Dupuis, Volney, Hegel, Strauss, Renan*, — applicam aos factos *sobrenaturaes* o systema do *symbolismo* ou *mythismo*, que foi inventado por *Vico, Herder, Nieburh*, e que não reconhece nos factos *mais antigos* senão *symbolos, allegorias, personificações de ideas*, — e affirmam que o facto, chamado *sobrenatural*, não passa de um facto *natural*, ao qual a imaginação dos povos deu forma e caracter de *sobrenatural*. — Como

190. **Transmissão do testemunho humano-historico.** — O testemunho *humano-historico* transmitte-se por tres meios: pela *tradição*, pelos *monumentos*, e pela *historia*.

a) *Tradição* é a transmissão *oral* de um facto por uma serie

---

se vê, os incredulos consideram os factos, não como estes existem na realidade, mas como existem na cabeça d'elles, e não conformam as suas ideas com a historia, mas conformam a historia com as suas ideas.

*

Tendo provado a *veracidade* dos *meios intrinsecos* e *extrinsecos* para a acquisição da verdade, devemos fallar da *critica*, que *Manuel Kant* faz d'esses meios, sobretudo da *razão*. Quem não conhece o *criticismo* de *Kant*?

O escopo de *Kant* é o de examinar e verificar o valor cognitivo da nossa razão. Diz assim: «Devemos fazer a critica, não dos livros nem dos systemas, mas do poder da razão em geral, em relação a todos os conhecimentos, que ella procura attingir fóra da experiencia» *(Critica da razão pura.* Introd.). O problema, portanto, que elle se propõe resolver, é o seguinte: Os actos da razão, que, pela sua natureza, parecem representar um objecto e que nos levam irresistivelmente a admittir fóra de nós um termo distincto, serão elles effectivamente representativos de um objecto, e teremos nós o direito de julgar as coisas objectivamente verdadeiras e dispostas em si, como as julgamos? — Em menos palavras: Os objectos são em si mesmos, como parecem á nossa intelligencia? — Eis o problema. Vejamos a resposta.

Começa *Kant* por analysar os nossos conhecimentos e diz que todos elles resultam compostos de dois elementos: um particular, variavel, contingente; outro universal, immutavel, necessario. O primeiro deriva da experiencia, e pode chamar-se *materia*; o segundo emana espontaneamente da propria constituição do sujeito cognoscente, e diz-se *forma*. — O duplice elemento encontra-se em todos os actos das nossas faculdades cognitivas. — Estas são tres: a *sensibilidade*, a *intelligencia* e a *razão*.

a] A *sensibilidade* (cuja critica chama-se *Esthetica transcendental)* precede a intelligencia, emquanto é uma condição essencial para o acto e o desenvolvimento d'esta faculdade. — A *materia* da *sensibilidade* é constituida pelas *impressões*, ou *sensações*, que hão de ser elaboradas; e a *forma*, á qual a mesma sensibilidade sujeita essas impressões, ou sensações, para que sejam percebidas, é duplice: a do *espaço* e do *tempo*, — a primeira para as impressões *externas*, a segunda para as *internas*. Na verdade, a analyse do conhecimento *sensitivo* mostra que nelle intervem um elemento *a-priori*, isto é, que não depende da experiencia, mas deriva espontaneamente do sujeito. As nossas representações dos *corpos* não são possiveis senão emquanto estes nos apparecem no *espaço*. O *espaço*, pois, é como uma *forma*, em que os sentidos apresentam os objectos e que por isso deve *preexistir* ao conhecimento, deve ser *a-priori*. Como tambem as impressões *internas* não podem perceber-se senão *simultanea* ou *successivamente*, isto é, senão no *tempo*: e por isso tambem a forma do *tempo* deve ser *a-priori*. — D'onde se vê que o *tempo* e o *espaço* não são coisas *objectivas*, independentes do sujeito cognoscente; mas são formas *subjectivas*, são *modos de ser* da sensibilidade, que tornam possivel o conhecimento das impressões externas e internas.

não interrompida de testemunhas. — Será evidentemente manifesta a *sciencia* e a *veracidade* das testemunhas *tradicionaes*, se a *tradição* fôr — *a) perpetua*, de modo que seja como uma cadeia formada de tantos anneis, quantas são as gerações das

---

Estas formas imprimem-se na materia, e revestem-na naturalmente das qualidades do proprio sujeito cognoscente. Toda e qualquer impressão ou sensação vem coar-se neste duplice molde. — A *forma* tanto do *espaço* como do *tempo* é *intuição pura*. É *intuição*, emquanto é uma *representação* no *espaço* e no *tempo*; mas não é *conceito*, porque não é *universal*; — e é *pura*, emquanto é *a-priori*, emquanto representa as leis *necessarias* das nossas sensações, que, se são *externas*, só se realisam no *espaço*, e, se são *internas*, só podem realisar-se no *tempo*. — D'onde se vê tambem a natureza do *phenomeno*. Este é a propria *impressão*, ou *sensação*, emquanto se torna objecto de *intuição*, isto é, emquanto é *situada no espaço e no tempo*. Portanto, para a formação do *phenomeno*, é necessaria a união da *impressão* com a *intuição*. — O conhecimento da *sensibilidade* aperfeiçoa-se na *intelligencia*.

b) A *intelligencia* (cuja critica chama-se *Analytica transcendental)* é superior á sensibilidade e torna perfeita e scientifica a experiencia. O acto proprio e especifico da intelligencia é o *juizo*. A *materia* do juizo é constituida pelos *phenomenos*, e é transmittida pela sensibilidade; a *forma* é o *modo* por que o predicado convem ao sujeito, e é subministrada pela propria intelligencia. *O juizo*, pois, resulta da applicação da *forma* aos *phenomenos*. — A *forma* é *a-priori*, independente de toda a experiencia. De facto, ha juizos, que são o resultado de uma *synthese* (porque o predicado não está contido no conceito do sujeito) e que, ao mesmo tempo, têm umas notas de *necessidade*. São os juizos *syntheticos a-priori*. Não podendo essas notas provir de um elemento *empirico*, ou *experimental* (pois o objecto da experiencia é naturalmente *contingente* e *singular)*, devem provir de um elemento *a-priori*, subjectivo e anterior a toda a experiencia. — Se a *forma* é o modo por que o predicado convem ao sujeito, é claro que basta determinar todas as especies do juizo, isto é, definir, abstrahindo do conteudo ou da materia, as normas, que a intelligencia segue nos seus juizos, para se conhecer o numero das *formas puras*, latentes no fundo do nosso espirito. Ora as diversas especies do juizo, a que se reduzem todos os juizos possiveis e cada uma das quaes dá origem a um *conceito*, são *doze*. — De facto, os juizos podem variamente formar-se quanto á *quantidade*, á *qualidade*, á *relação*, á *modalidade*. — Quanto á *quantidade*, o juizo pode ser *singular*, *particular*, *universal*; d'onde o *conceito* de *unidade*, de *pluralidade* ou *multidão*, de *totalidade*. Quanto á *qualidade*, o juizo pode ser *affirmativo*, *negativo*, *limitativo* ou *infinito (indeterminado)*: d'onde o *conceito* de *realidade* ou *affirmação*, de *negação*, de *limitação*. Quanto á *relação*, o juizo pode ser *categorico* (se affirma ou nega *absolutamente)*, *hypothetico* (se inclue uma relação de *causalidade* e de *dependencia)*, *disjunctivo* (se importa uma relação de mutua *dependencia)*; d'onde o *conceito* de *substancia* e *modo* ou *accidente* (o *modo* está para a *substancia*, como, no juizo *categorico*, o predicado está para o sujeito), de *causa* e *effeito* (o *effeito* depende da *causa*, como o condicionado depende da condição), de *acção* e *paixão* (ha *reciprocidade* entre o

testemunhas, e extendida entre nós e a epocha em que o facto se deu, sem nenhuma interrupção; — *b) uniforme*, isto é, invariavel e constante quanto á substancia do facto; — *c) ampla*, por forma

---

agente e o paciente). Quanto á *modalidade* (isto é, á *qualidade* da *relação* entre os termos), o juizo pode ser *problematico* (se affirma uma relação *possivel*), *assertorio* (se affirma uma relação *real*), *necessario* (se affirma uma relação *necessaria*); d'onde o *conceito* de *possibilidade* e *impossibilidade*, de *existencia* e *não-existencia*, de *necessidade* e *contingencia*. Sendo *doze* as varias especies do juizo, *doze* são tambem as *formas puras* e os *conceitos* da intelligencia. — Estes *doze conceitos*, producto do acto subjectivo do juizo, são as *classes supremas*, ás quaes pódem e devem reduzir-se todos os nossos conceitos, e por isso chamam-se *categorias*. — Portanto, as *categorias* não representam os *modos da existencia*, mas os *modos do juizo*; são conceitos *puros a-priori*, necessariamente logicos; são leis subjectivas da actividade intellectual: são formas vazias, moldes ou typos sem conteudo, mas capazes de receber a materia, fornecida pelos sentidos, e de a modelar de um modo e não de outro. As categorias applicam-se aos objectos, percebidos pela sensibilidade e tornam possivel o pensamento d'elles. Nada póde ser objecto do nosso pensamento ou juizo senão por meio de uma ou outra d'estas formas, e em conformidade com ellas; de modo que a razão, por que um objecto se torna intelligivel e se representa de uma modo determinado, depende exclusivamente dos *conceitos* ou das *categorias*. Assim, não é a intelligencia que recebe a forma do objecto, mas é o objecto que recebe a forma da intelligencia; isto é, não é a intelligencia que depende do objecto, mas é o objecto que depende da intelligencia. — As *categorias* estão como que em germen ou em potencia em todas as intelligencias. Quando se apresenta um phenomeno, ellas brotam espontaneas do espirito e applicam-se instinctivamente ao proprio phenomeno, adaptando-o a si mesmas e tornando-o cognoscivel e conhecido. Assim, quando percebemos que o sol aquece a pedra, salta do fundo do espirito a categoria de *causa* e de *effeito*, que se imprime sobre essa percepção e a torna intelligivel, formando-se este juizo geral: *desde que o sol appareça, a pedra deve aquecer*. Tal é o conhecimento intellectual: uma synthese, em que o espirito applica ao phenomeno uma determinada categoria. — Por isso, o officio das categorias não é o de representar os objectos, mas o de encadear e coordenar as representações. A *sensibilidade* subministra os phenomenos; as *categorias* dão a forma, que os relaciona e coordena por uma necessidade subjectiva. — Mas o conhecimento intellectual só se torna perfeito pela *razão*.

c) A *razão* (cuja critica chama-se *Dialectica transcendental*) é uma faculdade superior á intelligencia. A sua funcção é a de estabelecer os *principios universaes* e *absolutos*, que devem verificar-se tambem nos entes reaes fóra de nós e em todos os entes possiveis. Para isso, ella sujeita a algumas *formas innatas*, ou *a-priori*, os *juizos* e os *conceitos* da intelligencia, para os coordenar e unificar. D'ahi umas syntheses, compostas d'essas *formas* e d'esses *juizos* ou *conceitos*. — As formas *innatas*, ou *a priori*, são tres *ideas*; — a idea do *eu*, isto é, da totalidade dos phenomenos *internos* (idea *psychologica*); — a idea do *mundo*, isto é, da totalidade dos phenomenos *exter-*

que cada linha da serie seja representada por um grande numero de testemunhas; — *d) importante*, isto é, que se refira a factos publicos e notaveis. — A *ausencia* ou o *silencio* dos do-

---

nos (idea *cosmologica*); a idea de Deus, isto é, da totalidade de todas as realidades e perfeições (idea *theologica*).

Da analyse das tres faculdades cognitivas segue-se que nós conhecemos os *phenomenos* e a *ordem*, com que se succedem, — mas não conhecemos o que está debaixo d'estas apparencias, d'estes phenomenos, não conhecemos a *coisa em si*, o *noumeno*. A sensibilidade attesta que *ha* alguma coisa atraz do phenomeno, porque o phenomeno é o nosso modo de representar a coisa em si, mas não diz o que essa coisa *é*. Nem o dizem a intelligencia e a razão, ambas limitadas pela *experiencia sensitiva*; pois as *categorias* e os *principios* só se referem aos *phenomenos*. — A razão, por si, sente-se inclinada a *transcender*, a elevar-se fóra e acima dos phenomenos, procurando um principio primeiro objectivo, e assim conclue para a existencia da *alma*, do *mundo* e de Deus. Mas, se ella chega a taes conclusões, nem por isso estes existem fóra de nós; o termo do raciocinio é tão subjectivo, como o é o seu principio. Por quanto, se se pretendesse que a realidade fosse conforme com os discursos da razão, seriam innumeraveis as *antinomias*, ou contradicções, em que ella havia de cahir fatalmente.

As principaes *antinomias* são as quatro seguintes:

1.ª) O mundo *teve* começo no *espaço* e *no tempo*, *ou não teve*;

2.ª) O mundo resulta de elementos *simples*, ou *compostos*;

3.ª) A liberdade *existe* no mundo, ou *não existe*;

4.ª) *Existe* uma causa necessaria do universo, ou *não existe*.

Em cada uma d'estas proposições *disjunctivas*, a these está em contradicção com a antithese; e todavia os argumentos, que se adduzem em favor de uma, têm o mesmo valor dos argumentos, adduzidos em favor de outra. Como poderá a razão sahir d'esta obscuridade e livrar-se d'esta tortura? O remedio é facil. Essas *proposições* são contradictorias na ordem dos *noumenos*, isto é, das realidades objectivas, mas não são taes na ordem dos *phenomenos*, isto é, das apparencias. Se se supprimir a *realidade objectiva*, que se oppõe á conciliação e á verdade de duas proposições contradictorias, cessará toda a contradicção; já não haverá motivo para controversias; a these e a antithese serão ambas verdadeiras; haverá a verdade *subjectiva*, que consiste na *concordia das ideas*; e isto basta. « Então as duas partes ficarão convencidas de que, se podem confutar-se mutuamente, é porque *discutem por um nada*, e uma certa apparencia transcendental lhes representou (no tempo e no espaço) uma realidade, que não existia.. A questão não existe, porque não existe um objecto determinado; a questão portanto é essencialment inutil, destituida de sentido.... O vosso objecto só existe na vossa cabeça e não pode existir fora d'ella » *(Critica da razão pura)*.

Todavia as verdades, que se referem á alma, ao mundo, a Deus, e que a razão *especulativa* ou *theoretica* não pode demonstrar, são *promulgadas* pela *razão pratica*. Por quanto, a *razão pratica*, inculcando que se *deve evitar o mal e fazer o bem*, deve implicita e necessariamente admittir a *liberdade* e a *immortalidade da alma*, a *realidade do mundo* e a *existencia de*

cumentos é uma razão exclusivamente *negativa*, que nada prova contra a *tradição*.

b) *Monumentos* são obras de arte mais duradoiras, que ser-

Deus; porque, se não se admittirem estas tres verdades, não é possivel evitar o mal e fazer o bem. — A *razão pratica* não *demonstra* estas verdades, attinge-as pela *fé*, isto é, por uma certeza *subjectiva* e destituida de *evidencia*; de modo que a alma, o mundo, e Deus se apresentam como *postulados*, necessarios e inexlicaveis. Assim a *fé* toma o logar da *sciencia*.

Tal é a theoria de *Kant* ácerca do conhecimento humano. A coisa é abstrusa, mesmo porque o escriptor allemão teve o gosto — de empregar algumas palavras extranhas para exprimir as linhas fundamentaes do systema, — de mudar a significação usual de muitas outras, — e, sobretudo, de ser obscuro para se mostrar profundo. A sua vaidade levou-o a comparar-se com Copernico; porque, assim como Copernico fez uma revolução na Astronomia, mostrando que não é o Sol que gira em volta da terra, mas é a terra que gira em volta do Sol, assim tambem elle, Kant, fez uma revolução na Philosophia, mostrando que não é a intelligencia que se accommoda ás coisas, para as conhecer como são em si mesmas, mas são as coisas que se accommodam á intelligencia, revestindo as formas, que ella lhes applica. — Todavia, nem o merito da invenção é devido a Manuel Kant. Ha muitos seculos, Protagoras tinha dito: O espirito é a medida *(forma)* das coisas, e não são as coisas a medida *(forma)* do espirito (Cf. Aristot., XI *Metaph.*, c. 5); e por este seu scepticismo foi exilado de Athenas. Nos tempos mais recentes, e anteriormente a Kant, tinham ensinado, com menos exaggero, embora com maior incoherencia, esta theoria, entre outros, Descartes, Leibnitz, Malebranche, Reid, Cousin, sobretudo Hume, tanto que escreveu *Compayré*: « Ce n' est pas Kant, c' est Hume qui a fondé la philosophie critique » *(La philosophie de David Hume)*. — Não é nossa intenção de refutar aqui todas e cada uma das affirmações de Kant: algumas já foram refutadas, e outras o serão no decurso d' este livro.

*

O *criticismo* de Kant é falso — nos seus *fundamentos*, — na sua *essencia*, — nas suas *consequencias*.

A) É falso nos seus *fundamentos*.

a) O systema parte de um principio, que é a *duvida* do *valor* da razão: e, para averiguar se essa duvida é, ou não, attendivel, serve-se da mesma razão, e por isso já suppõe como certo o que dá por duvidoso. A contradicção é manifesta. — Se é natural e legitimo que o nossa razão, supposta sempre a propria aptidão para alcançar a certeza, reflicta sobre os seus actos e reconheça os processos, que seguiu na investigação da verdade; é illegitimo e absurdo que se pretenda formar raciocinios e organisar systemas, quando não só se duvida da legitimidade da razão, mas se sustenta que tudo é uma mera illusão.

b) Um dos fundamentos do *criticismo* é a lei da *immanencia*. Diz o escriptor allemão que o conhecimento, sendo um *facto da consciencia*, não pode attingir o que está fora d' ella, e por isso é impossivel a percepção da *coisa em si mesma*, do *noumeno*. — Mas essa base é insubsistente. O conhecimento é um *facto da consciencia*, é um facto *subjectivo* quanto ao seu

vem para perpetuar a memoria de uma pessoa ou de um acontecimento notavel; taes são as estatuas, as columnas, os templos, as pinturas, as medalhas, etc. — Os *monumentos*, para que te-

principio, que é a faculdade cognitiva; mas não é *subjectivo* quanto ao *termo*, que é o objecto conhecido. Uma coisa conhecida *em si mesma* não se altera pelo facto de ser conhecida, mas permanece sempre no seu estado de absoluta; porque não é ella que se transforma na intelligencia, mas é a intelligencia, que, actuada pela forma da coisa, lhe se torna semelhante, attingindo-a como é em si mesma, de modo que ha adequação entre o conceito da intelligencia e a realidade da coisa.

c) Kant admitte tambem que o nosso espirito, extrahindo do proprio fundo a verdade toda, é *autonomo*, isto é, independente de todo o objecto e de toda a regra extrinseca da verdade, e por isso deve rejeitar todo o elemento, que não é *immanente* e *autochtone*, quer nas construcções das sciencias physicas, quer na elaboração das sciencias logicas e moraes. — Mas, se assim fosse, como opina Kant, para que haviam os sabios de suar tanto para interrogar a natureza e arrancar-lhe os segredos? E se elles julgam indispensavel metter-se em communicação com os objectos externos, a razão é porque essa communicação fornece dados, que podemos conhecer. — Se o nosso espirito não é independente dos objectos externos, nem é independente das leis logicas e moraes. Estas leis dominam o homem, impõem-se imperiosamente á sua intelligencia e á sua vontade. Se são *interiores*, emquanto se tem consciencia d' ellas, são *exteriores*, emquanto se impõem a cada um de nós. O homem percebe-as como verdadeiras, mas não é elle que as torna taes. A ordem das coisas, que essas leis exprimem, é essencial e immutavel, e ficaria sempre a mesma, embora a razão do homem se escurecesse na loucura, ou a sua vontade se corrompesse no vicio.

d) A *autonomia* de nossa intelligencia, se é uma gloria, é tambem, segundo Kant, uma necessidade, visto que, na percepção, o sujeito, que percebe, e o objecto, que seria percebido, são separados por um abysmo insuperavel. — Ora é falso que o objecto seja sempre inaccessivel á faculdade perceptiva. Quando se trata da percepção do *sentido commum* e da *consciencia*, o sujeito e o objecto não somente não são distinctos, mas idendificam-se. É impossivel que o sujeito se separe do objecto e que o não attinja. O sujeito consciente percebe-se a si mesmo *immediatamente*, como uma existencia e uma realidade certissima, e descobre em si mesmo uma multidão de actos vitaes, sensitivos, intellectuaes, de ideas objectivas. Dizer com Kant que nos percebemos a nós mesmos atravez de formas *a-priori* da nossa mentalidade, que alteram todos os objectos, mesmo os objectos internos da consciencia, é emittir uma hypothes *gratuita* e *contradictoria*: — *gratuita*, porque não só não se basêa em nenhuma experiencia, mas é contraria a toda a experiencia, — *contradictoria*, porque uma percepção sem um objecto percebido é uma contradicção... Quando se trata da percepção *sensitiva externa*, tambem neste caso o sujeito e o objecto não estão distantes. O *acto* do *agente encontra-se no paciente*, do modo que o agente e o paciente se acham reunidos num todo completo. Sendo assim, é claro que o paciente, ou o sujeito, não precisa de sahir de si mesmo, *fóra da sua pelle* (como dizem

nham auctoridade, devem ser, — *a) authenticos*, isto é, pertencentes ao tempo, ao logar, ás pessoas, a que são attribuidos; — *b) contemporaneos* dos factos, que elles representam, ou das

---

os adversarios), para perceber o agente, ou o objecto. É, pois, falso que entre o objecto e o sujeito corra um abysmo, que não é possivel transpôr.

B) É falso na sua *essencia*.

a) A *essencia* do *criticismo* consiste principalmente na hypothese das *formas innatas, a-priori*, que existiriam em germen no fundo do espirito e de que derivariam a *determinação*, a *necessidade*, a *universalidade*, para os *phenomenos* da *sensibilidade*, para os *juizos* da *intelligencia* e para os *principios* da *razão*. Ora essa hypothese é *gratuita, inutil, irracional*.

a) É *gratuita*. Ninguem tem consciencia da existencia de taes formas; e Kant não adduz nenhum argumento serio. Existem certamente na intelligencia humana conceitos universaes, que se applicam ás coisas singulares; mas estes não são meras illusões, não derivam *a-priori*, espontaneamente, do fundo do espirito, mas têm o seu fundamento num principio extrinseco á nossa intelligencia, nas proprias coisas singulares, e por isso não são formas impostas ás coisas pela intelligencia, mas são formas impostas á intelligencia pelas coisas.

b) É *inutil*. Kant admitte as formas *a-priori*, para explicar as notas de *universalidade* e de *necessidade*, que se encontram nos nossos pensamentos. Ora, para isso, não era necessario recorrer a essas formas *a-priori*. Desde o momento que se reconheça, como é necessario reconhecer, que a nossa intelligencia tem a força de penetrar no amago das coisas e descobrir nellas umas notas de *universalidade* e de *necessidade*, percebe-se immediatamente que o conceito *universal* e o *necessario* têm o seu fundamento nos objectos *singulares* e *contingentes*. — O que se diz dos *conceitos*, deve applicar-se aos *juizos* e aos *principios*, que, sendo constituidos pelos *conceitos*, devem ter e têm o seu fundamento, não numa necessidade *subjectiva*, mas numa realidade *objectiva*, extrinseca ao acto cognitivo.

c) É *irracional*. Por quanto, todos os homens estão convencidos de que alguns conceitos, como o da *quantidade*, da *qualidade*, etc., não são coisas *subjectivas*, como affirma Kant, mas representam coisas *objectivas*, independentes do nosso pensamento. — Alem d'isso, se os conceitos *universaes* e *necessarios* não podessem derivar da experiencia, por ser esta *singular* e *contingente*, nem poderiam derivar do nosso espirito, que tambem é *singular* e *contingente*; porque *omne agens agit sibi simile*. — Mais: os *conceitos* de Kant são *puros*, isto é, sem conteudo, sem materia; ora o conceito é necessariamente o conceito de alguma coisa, e por isso deve ter um conteudo: alias deixará de ser conceito, e será uma especie de *circulo quadrado*.

b) Kant admitte duas formas *innatas* e *abstractas* na *sensibilidade*: a do *espaço* e a do *tempo*. Antes de tudo, não se concebe como é que formas *abstractas* possam ter por principio e por sujeito uma faculdade material e concreta, como é a *sensibilidade*. — Além d'isso, todos os homens estão convencidos de que a experiencia sensivel percebe certas determinações, ou formas, e, entre outras, a do *espaço* e do *tempo*, como *inherentes* aos objectos externos, e independentes do nosso acto perceptivo. Separar, como faz Kant, da forma pura do phenomeno, isto é, da forma subjectiva do *espaço* e do

pessoas, a que se referem; — *c) conformes* ás tradições legitimas e aos documentos certos.

c) *Historia* é a narração, methodicamente *escripta*, de factos notaveis para instrucção da humanidade. — Um *livro historico* será meio seguro para a acquisição da verdade, se fôr *genuino*,

---

tempo, a impressão sensivel, que procede do objecto, é uma arbitrariedade sem fundamento. — Mais: na theoria de Kant, a materia das nossas sensações, indeterminada por si mesma, é determinada pelas formas *innatas* da sensibilidade; e assim a variedade, que se encontra na figura e na duração dos objectos, depende exclusivamente do nosso conhecimento. Ora esta conclusão é contraria á experiencia, a qual attesta — que a variedade na figura e na duração das coisas é independente do nosso conhecimento, — e que, o nosso espirito não pode introduzir nessas representações do *espaço* e do *tempo* a mais leve alteração ou mudança. — Finalmente, Kant admitte a existencia da realidade *extensa*, embora d'ella só possa saber-se que é *extensa*, e accrescenta que temos a representação da *extensão* pela applicação da forma subjectiva do *espaço*. Ora isto tambem é contrario á experiencia. Não é a idea da *extensão* que deriva da idea do *espaço*, mas é a idea do *espaço*, que, pela abstracção e reflexão, deriva da idea da *extensão*.

c) Com relação ás formas *innatas* da intelligencia, além das observações feitas, apresentamos as seguintes.

a) Kant, fazendo a *critica da razão pura*, começa pelo *juizo*, porque diz que *julgar* é *pensar*, descobre os celebres *juizos syntheticos a-priori*, e, para explicar as notas de *necessidade* e *universalidade*, que se encontram nesses juizos, recorre ás formas *innatas a-priori*, latentes no fundo do nosso espirito. — Uma arbitrariedade a apoiar outra arbitrariedade!... Mas devemos notar o seguinte. Kant começa pelo *juizo* e omitte a questão importantissima da *noção*, ou da *idea*. Antes de investigar o modo por que um predicado convem a um sujeito, é necessario conhecer a origem e o valor objectivo d'esses termos. — Kant occupou-se do *juizo*, do *composto*, e não das partes *componentes*; e como o juizo não representa a realidade senão pelos seus termos, é claro que, prescindindo da realidade das partes, devia tambem prescindir da realidade do composto. É verdade que elle admitte os *conceitos*: mas esses conceitos não são *anteriores* ao juizo, são *posteriores*; — não são noções simples e objectivas, mas compostas e subjectivas. — No *juizo*, Kant só vê o *subjectivo*. O verbo *é* não exprime, para elle, o *acto de ser* dos entes *reaes*, mas apenas a união ideal de termos puramente *ideaes*. D'ahi o *subjectivismo*. — É falso que *pensar* e *julgar* sejam uma e a mesma coisa; a simples apprehensão do objecto não é um juizo, é um pensamento.

b) Na theoria de Kant, a nossa intelligencia applicaria instinctivamente as formas innatas aos phenomenos e sentir-se-hia constrangida por uma fatal necessidade a emittir o juizo. — Ora isto repugna a factos averiguados. Attesta-nos a consciencia não só que nos sentimos logicamente necessidados a pensar e a julgar de um modo, e não de outro, mas tambem que essa necessidade deriva exclusivamente do objecto extrinseco ao sujeito pensante. Pensamos e julgamos *assim*, porque o objecto é *assim*. Portanto não é uma necessidade cega que nos leva a julgar, mas é o conhecimento da relação,

inteiro e *veridico*. — *a)* Um livro diz-se *genuino*, se realmente foi escripto pelo auctor, a quem o attribuem, ou pertence ao tempo, a que o referem. No caso contrario, diz-se *apocripho*. O livro será *genuino* — 1.º) se fôr attribuido a um certo auctor

---

existente entre o sujeito e o predicado, e independente do nosso trabalho intellectual. Uma necessidade mental não pode ser e não é senão a consequencia da visão da verdade.

c) Segundo Kant, as formas *innatas*, que são moldes vazios, conceitos puros, brotam, na occasião de uma sensação, do fundo da alma e applicam-se por si aos phenomenos, para communicar a estes a *universalidade*. — Mas, perguntamos, d' onde tiram essas formas o poder de tornar *universaes* os phenomenos? Como é que, quando vemos um objecto, aquecido pelo Sol, surge em nós espontaneo o conceito de *causa*, e quando vemos uma arvore, desponta immediatamente o conceito de *substancia?* Dir-se-ha que a nossa intelligencia, ao apparecer de uma imagem sensivel na phantasia, produz uma imagem espiritual, correspondente ao objecto externo. Isto é certo; mas emtanto é certo, emquanto se admitte que o objecto externo, produzindo a sua imagem sensivel na phantasia, *concorre* para a producção da imagem espiritual na intelligencia. Por isso a imagem sensivel é o principio e a medida da imagem espiritual. Mas esta explicação da boa philosophia, que é tambem a do genero humano, é rejeitada por Kant, que não admitte nenhuma influencia do objecto no sujeito e faz das imagens das coisas um producto interior e total do espirito.

d) No systema de Kant, a *universalidade* do juizo é apenas *logica* ou *subjectiva*, porque deriva da forma *subjectiva*, applicada ao phenomeno. — Mas basta uma pequena reflexão para se concluir que a applicação das formas innatas aos phenomenos nem a *universalidade subjectiva* pode communicar ao juizo. De facto, essa *universalidade*, segundo os principios do escriptor allemão, não pode deixar de ser limitada a *um só individuo*. Como é possivel que, quando digo: *o mel é doce*, todos os homens convenham commigo, e assim o juizo tenha um caracter de *universal?* Para isso, é necessario — que se conheça a existencia dos outros homens, isto é, das *coisas em si*, dos *noumenos*, — que se admitta que todos têm a mesma organisação e tambem que o mel produz em todas as linguas a mesma impressão. Só depois de ter conhecido e averiguado tudo isto é que se pode formular um juizo *subjectivamente universal*. Ora Kant é um homem *a-priori*, não admitte *noumenos*, não reconhece qualidades determinadas nos objectos; e portanto não pode, logicamente, admittir a *universalidade subjectiva* do juizo. E então para que servem as formas *innatas?*

e) Finalmente, a disposição dos *conceitos*, ou das *categorias*, é arbitraria, torta, desordenada, irracional, (já o vimos), em que a paixão pela symetria se sobrepõe á seriedade e ao senso commum. Diz *K. Fischer*, admirador de Kant: «Na disposição das categorias apparece claramente a phantasia architectonica de Kant, o seu gosto pela apparencia; é preciso não dar uma demasiada importancia á symetria, que ahi se ostenta complacentemente. Como estas categorias são abstrahidas dos juizos, falta a este dodecalogo de conceitos puros do entendimento a forma de systema, que não pode ser

por uma tradição nunca interrompida, que vem desde o tempo, em que o livro appareceu, até nós; — 2º.) se o estylo e as circumstancias da narração convierem á pessoa do auctor; — 3º.) se concordar com os codices mais antigos; — 4º.) se não

---

substituida pelos jogos do architectonico». *[Histoire de la Phil. Mod.*, III, 363). — É um jogo infantil o de Kant, mas não é um jogo inoffensivo.

d) As considerações, que fizemos ácerca das formas *innatas* em geral, podem e devem applicar-se ás formas *innatas* da *razão*. — As ideas da *alma*, do *mundo*, de Deus, são, como todas as outras, *adquiridas* e *objectivas*: como se demonstrará nos logares proprios d' estes Elementos. — Só notaremos o erro de Kant, que faz da *razão* uma faculdade *distincta* da *intelligencia*, e *superior* a esta, quando esses dois termos significam apenas, como vimos, diversas funcções de uma e mesma faculdade.

Feita a analyse das tres faculdades cognitivas, o escriptor allemão conclue que só conhecemos os *phenomenos*, as *apparencias*, mas nos é impossivel conhecer as coisas *em si mesmas*, os *noumenos*. Diz assim: «As coisas apresentam-se como objecto existente fóra de nós, mas nós não podemos saber o que são *em si mesmas*; só conhecemos os *phenomenos*, isto é, as representações, que ellas operam em nós, quando impressionam os nossos sentidos». — Antes de tudo, notamos uma contradicção de Kant. Affirma que os *phenomenos* são os *primeiros* e *unicos* objectos do nosso conhecimento. Mas, sendo assim, elle não podia determinar os elementos *a-priori*, que constituiriam os mesmos phenomenos; pois não é possivel o conhecimento de uma coisa, *anterior* a todo o conhecimento. — Alem d' isso, este escriptor admitte, e por palavras muito claras, a existencia do *noumeno*, da *coisa em si mesma*; aliás, diz elle, haveria uma *apparencia* sem a coisa, que apparece. Optimamente; e já se reconhece, implicitamente, o principio de *causalidade*. Mas, se *existe* a coisa, que *apparece*, ella deve apparecer na propria apparição; porque não se concebe uma apparição abstracta, isto é, uma apparição separada da coisa, que apparece. Portanto, devemos dizer-ou que com o *phenomeno* apparece tambem o *noumeno*, ou que não apparece e não existe coisa nenhuma.

A este *subjectivismo total*, a este *nihilismo absoluto* levam logicamente os principios do auctor da *Critica da razão*. No verdade, o *phenomeno*, no systema de Kant, sendo constituido pela *impressão*, ou *sensação*, e pela *intuição*, que são coisas subjectivas, nada pode ter e nada tem de *objectivo*. E não pode dizer-se que a *impressão*, ou *sensação*, contenha algum elemento *objectivo*, que refira e apresente o *objecto*, que impressionou os sentidos. Na verdade, para se concluir para a existencia do *objecto*, teria de admittir-se o principio de *causalidade*; visto que, só em virtude d' este principio, podemos passar da impressão recebida no sentido para o objecto, que a produziu. Mas, para Kant, a *causa* é uma forma *innata*, *a-priori*, sem valor *objectivo*, e a *causalidade* não existe fóra de nós. Logo, no systema de Kant, não ha nada de *objectivo*, ou, se houver, não pode ser de modo algum conhecido. — Alem d' isso, se é pela forma do *espaço* que percebemos o phenomeno, e se a forma do *espaço* é toda subjectiva, porque não havia de ser inteiramente subjectivo o proprio phenomeno? De facto, este escriptor diz e repete

houver argumentos positivos, que neguem a sua genuinidade. — *b)* Um livro é *inteiro*, quando se conserva tal qual foi escripto pelo auctor. Deixa de ser *inteiro*, quando — ou por mutilação se lhe tirou alguma coisa, que o auctor escreveu *(truncado)*, —

---

continuamente — que os objectos da experiencia não passam de illusões ou de representações subiectivas, — que o phenomeno é um producto exclusivo do sujeito, — que a impressão é coisa completamente subjectiva, — que a materia é um phenomeno subjectivo, — que a propria realidade é um conceito puro da intelligencia. Citemos alguns trechos, extrahidos da *Critica*: « Os objectos externos, os corpos são *apenas* phenomenos, são modos das nossas representações, cujos objectos só existem em virtude d'essas mesmas representações, e, tomados separadamente, não são nada... As coisas externas, isto é, a materia com todas as suas formas e mudanças, não passam de phenomenos, isto é, de representações em nós ». — Como se vê, só temos phenomenos e representações, — *phenomenos*, ou *apparencias*, que nada fazem apparecer, — *representações*, que nada representam. — Pelo menos, d'este naufragio universal se salvasse o *eu!* Mas nem elle se salva. O *eu*, para Kant, é tambem *phenomenal*; e « este eu *phenomenal* não é um eu *real* ». *Penso, logo é*. Tal é o desvario fundamental de Kant.

Apraz-nos citar o juizo que do criticismo de Kant fazem *Hartmann* e *Schopenhauer*. — *Hartmann*, mostrando que o systema de Kant é uma hypothese *a-priori*, sem nenhum fundamento, escreve: « A simples verdade que tudo o que posso representar-me, não é senão a *minha representação*, e que tudo o que posso conceber não pode ser outra coisa senão a *minha* concepção, — esta simples verdade é a origem de todo o idealismo subjectivo: todos os seus fundamentos são outras tantas frivolidades, em que se encontra sempre este argumento, mais ou menos escondido, e é d'elle que os outros tiram toda a sua força » (*Examen crit. du realisme trascendental*, p. 27), — *Schopenhauer* denuncia as contradicções de Kant com as seguintes palavras: « Kant basêa a existencia da coisa em si, embora atravez de mil subterfugios, sobre um raciocinio, fundado no principio de causalidade; porque a impressão recebida nos nossos orgãos deve ter uma causa extrinseca. Ora, conforme a sua propria descoberta, o principio de causalidade é por nós conhecido *a-priori*, e por isso é uma funcção da nossa intelligencia, e tem uma origem subjectiva; além d'isso, a propria impressão sensivel, á qual applicamos o principio de causalidade, é indubitavelmente subjectiva; e finalmente o proprio espaço, em que, em virtude d'essa applicação, collocamos, como objectos, as causas da dita impressão, é uma forma mental *a-priori*, e por isso subjectiva. Portanto toda a intuição empirica existe inteiramente no mundo subjectivo ». (*Le monde en tant que volonté*, I, 490). — Segundo o mesmo *Schopenhauer*, quem sustenta que o mundo é apenas um estado do proprio organismo, deveria ser fechado numa casa de saude!

O *criticismo*, pois, é um systema, destituido de base e de seriedade. O nosso conhecimento não deriva de uma actividade meramente subjectiva e productiva do objecto, mas é o resultado da intelligencia e do proprio objecto conhecido. — Nem, admittindo a perfeita correspondencia entre o objecto e o conhecimento, se verificam essas obscuridades e torturas da razão, descriptas

ou por interpolação se lhe accrescentou uma coisa, que o auctor não escreveu (*interpolado*). O livro será *inteiro*, — 1.°) se o estylo, a forma e as doutrinas forem sempre coherentes; — 2.°) se

---

com côres aterradoras por Kant. As taes *antinomias* são tambem formas *a priori*, existentes unicamente na cabeça do escriptor allemão, e só elle teve a habilidade de encontrar argumentos, dotados do mesmo valor, em favor de cada uma das partes contradictorias d'essas proposições *disjunctivas*. No decurso d'este livro, teremos occasião e necessidade de mostrar que os argumentos favoraveis á these não o são á antithese, e por isso que a intelligencia deve acceitar uma parte das antinomias, e excluir outra. — Só accrescentaremos que o remedio, que foi proposto por esse escriptor para alliviar as torturas da razão e que, como vimos, consiste na suppressão da realidade objectiva, não é nada efficaz para o escopo. Porquanto, essa suppressão, se faz dasapparecer o conflicto do espirito com o objecto, não faz desapparecer, antes intensifica o conflicto do espirito comsigo mesmo, emquanto elle é condemnado a uma perpetua illusão, — recebendo ou formando representações, que nada representam, — julgando como objectivas as propriedades das coisas externas, que a final são apenas modos da precepção e affecções do sujeito, — e admittindo a identidade e a verdade simultanea de duas proposições contradictorias. E será esta uma concordia de ideas?!... Não admira portanto, se a solução de Kant não satisfez ninguem. Alguns dos seus sequazes, mais coherentes que o mestre, despenharam-se no fundo de um absoluto scepticismo; outros, levados pelo instincto da reacção, abraçaram o mais intemperante dogmatismo. — Mas Kant confiava tanto na sua descoberta, que desejou applical-a tambem ao regime das nações. Dizia que a metaphysica divide os povos, porque admitte a realidade objectiva, e que, supprimida essa realidade, já não haveria motivo para luctas entre os diversos paizes. Para esse systema de *pacificação*, chegou a pedir o favor dos Governos d'então; ninguem attendeu ao pedido; só a *Convenção nacional* de França lhe respondeu, honrando-o com o titulo de *cidadão francez!*...

Se Kant não trata bem a razão *especulativa*, declarando-a incapaz de perceber a realidade e sujeita a perpetuas illusões, não trata melhor a razão *pratica*. Esta tambem é cega; e, se admitte algumas verdades, como a *liberdade* e a *immortalidade da alma*, a *realidade do mundo*, a *existencia de Deus*, admitte-as, não como conclusões de uma demonstração, mas unicamente como *postulados*, attingidos pela *fé*, isto é, por uma certeza *subjectiva*, e destituida de toda evidencia. A que estado reduziram estes philosophos *transcendentaes* a pobre razão humana!... Mas escutemos o que diz ácerca d'estes *postulados* de Kant um celebre escriptor, que por fim percebeu toda a vaidade e o absurdo d'este systema. Fallamos de *Ausonio Franchi*, que na *Ultima critica* escreve as linhas seguintes: « Absurda e impossivel torna-se toda a *sahida* da consciencia (*razão pratica*) fóra *de si mesma* e toda a percepção de verdades transcendentes, apezar de todo o recurso a qualquer *postulado*. E por onde havia de ir a consciencia, sahindo fóra de si, se fóra d'ella não ha nada? E como poderia ella conhecer as verdades transcendentes, se além ou a cima d'ella não ha nada? Os *postulados*, que haviam de fazer o grande milagre, referem-se á existencia de Deus, á liberdade e á immortalidade da alma. Pois bem, *postular* seriamente a existencia de Deus,

alguns trechos, citados por outros auctores, estiverem conformes com os respectivos do livro, ou só differirem em coisas de pequena importancia. — *c)* Um livro é *veridico*, quando refere os

---

quando se tem dito que Deus com a sua existencia é um abysmo de contradicções, *postular* a liberdade e a immortalidade da alma, quando se tem dito que a alma é um ente imaginario, não é porventura *postular* que a philosophia se transforme em comedia, e que a razão se reduza por si, de proposito, ao estado de *loucura raciocinante?* É certo que se alguem raciocinasse d'este modo em qualquer outra materia, nas occorrencias da vida privada, domestica, civil, seria tido por todos, sobretudo pelos criticistas, como um demente digno de ser recommendado á psychiatria e ao manicomio; e deverá depois admirar-se como eminentemente scientifico e superlativamente philosophico este modo de raciocinar sobre materias de metaphysica e de psychologia? (Vol. II, p. 430).

e) O *criticismo*, falso no seus *fundamentos* e na sua *essencia*, não é menos falso nas *suas consequencias;* por quanto, é a destruição da *verdade*, da sciencia *experimental*, da sciencia *especulativa*, da sciencia *pratica*.

a) É a destruição da *verdade*. — A *verdade*, como dissemos, consiste na *conformidade do nosso pensamento com as coisas:* « *Veritas consistit in adaequatione intellectus et rei* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 21, a. 2). Ella é *immutavel;* porque fixo ou immutavel é o elemento objectivo, com que o pensamento se conforma. Mas, como no systema de *Kant* não ha uma verdade *ontologica* fixa e immutavel, ou, se ha, é para nós *completamente* desconhecida, nem, por consequencia, pode haver uma verdade *logica*. — No entretanto, não querendo supprimir o vocabulo de *verdade*, desvirtuaram-lhe o sentido, dizendo que a verdade consiste na *concordia das ideas*, e que por isso é a visão *do que nos parece*, e não *do que é*. Esta seria a verdade *subjectiva*, e por isso *mutavel* e *subjectiva*, em opposição á verdade *objectiva*, e por isso *fixa* e *absoluta*. D'ahi a negação de todo o *dogma*, *philosophico* e *theologico*.

b) É a destruição de toda a sciencia *experimental*. — Por quanto, se o homem pode perceber unicamente as proprias ideas, e não pode, de modo algum, attingir os objectos como são em si mesmos, toda a sciencia *experimental* será apenas a sciencia das nossas ideas, será uma psychologia. Diz S. Thomaz: « Si ea quae intelligimus, essent solum species, quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima » (*Sum. Th.*. p. 1, q. 85, a. 2). — É verdade que *Kant* quiz limitar o seu scepticismo, ou agnosticismo, ao dominio do sobresensivel, ou da metaphysica, e pretendeu ser dogmatico no dominio da experiencia, quer nas sciencias physicas, quer nas sciencias mathematicas e geometricas, que tambem são, de algum modo, experimentaes; mas não é com isso que se salva o valor das sciencias *experimentaes*. Por quanto, segundo *Kant*, a propria percepção experimental, quer no seu conjuncto quer nos seus elementos, não passa, como vimos, da uma construcção ou creação do espirito, que é determinada pela natureza do sujeito pensante, e que seria differente, se fosse differente essa natureza. Por isso, a sciencia *experimental* não apprehende *o que é* na *realidade*, mas apenas os effeitos psychologicos do nosso espirito, proporcionados á sua extructura e ás suas disposições presentes.

factos, come estes se deram. O livro será *veridico*, se o escriptor possue *sciencia* e *probidade*. O escriptor possue *sciencia*, quando os factos, que narra, são publicos, notaveis e observados por

---

Tudo é, pois, *subjectivo*. Os sabios, quando dizem que apresentam os phenomenos astronomicos, physicos ou biologicos, não apresentam realmente senão phenomenos psychologicos, que não têm relação alguma com os primeiros. Será admissivel tão grande desvario?... Não, com certeza. Não é o accordo de uma idea com outra idea, que os sabios pretendem attingir, — mas é o accordo, cada vez mais exacto e perfeito, das suas ideas com a realidade, com os factos, com as leis da natureza.

c) É a destruição de toda a sciencia *especulativa*. — Por quanto, é possivel por ventura uma sciencia exclusivamente *subjectiva?* Não é possivel. O accordo de varias ideas *falsas*, embora logicamente ordenadas entre si, não pode constituir a *verdade*. — Mas nem esse accordo é possivel. Com effeito, todo o accordo deve ser regulado por principios. Mas, se, para os *Kantistas*, não existe nenhum principio *absolutamente certo*, a não ser o principio de *contradicção*, — e se este mesmo principio é, como os outros principios, um habito cego e innato de alguns espiritos, de que outros podem ser destituidos, — não temos a certeza absoluta de que não podemos attribuir e negar, ao mesmo tempo, a mesma coisa á mesma idea. E, não tendo esta certeza, nem podemos estar certos de ter alcançado o accordo entre as nossas ideas, e o proprio accordo é impossivel. D'este modo, passa-se fatalmente do scepticismo objectivo e parcial para o scepticismo subjectivo e total, para o *nihilismo* do pensamento. A destruição da sciencia *objectiva* traz comsigo a destruição de toda a sciencia, mesmo da *subjectiva*.

d) É a destruição de toda a sciencia *pratica*. — *Kant* admitte que a lei do *dever* proclama, no fundo das nossas consciencias, a distincção entre o bem e o mal. Mas perguntamos: As ideas *moraes* de *dever*, de *bem*, de *mal*, etc., são *objectivas*, ou meramente *subjectivas?* Se são *objectivas*, porque rejeita elle a *objectividade* das ideas *theoreticas?* — Se são meramente *subjectivas* e *illusorias*, com qual direito poderá elle impol-as a si mesmo e aos outros? *Kant* responde que não pode impôr essas ideas a ninguem por meio de uma demonstração; limita-se a impol-as a si mesmo por um acto de *fé;* crê no *dever*, na *liberdade*, na *sancção divina*, na *immortalidade* da alma, e crê porque sente *a necessidade de crer*. Por isso esse acto de fé é *cego*, não é racional nem humano. E assim a *Moral*, a mais imperativa das sciencias, funda-se numa crença *cega*, que não pode impor-se a ninguem! — Foram, portanto, logicos os discipulos de *Kant*, transformando a Moral *obrigatoria* em Moral *facultativa*, e desvirtuando as ideas de *dever*, de *liberdade*, etc. Para elles, a Moral não passa de uma *technica*, de uma *arte*, sem um ideal certo, sem preceitos certos, sem obrigações, sem sancção. Se uma doutrina não é creadora de forças e de felicidade senão pela certeza, que tem e que dá, concluimos que o *criticismo*, tendo destruido pela base a certeza, deve aniquilar todas as forças de acção e toda a felicidade da vida humana.

Não podemos deixar de advertir que este scepticismo de *Kant* não só destroe a verdadeira Philosophia, mas tambem a Theologia revelada. Se o homem não pode nem deve acceitar nenhuma regra extrinseca de verdade absoluta e superior a elle; se elle deve rejeitar tudo o que não é o producto

muitas testemunhas; quando nenhum escriptor contemporaneo se levantou para contradizer o facto narrado, principalmente se assim o exigia o interesse de muitas pessoas; quando a tradição

---

immanente da propria personalidade, toda a auctoridade — divina e humana — é posta de parte, como coisa absurda ou inutil. Nada de testemunho externo, nada de Revelação sobrenatural. O que se chama *dogma* deve sahir, como toda a crença e toda a regra de vida, do fundo intimo do homem, deve ser o fructo do esforço vital da alma. A religião, que se diz *revelada*, é o producto espontaneo da consciencia humana, que vai procurando um ser superior. Os dogmas são concepções provisorias, sujeitas a mudanças e a progressivas evoluções, tendo por norma unicamente a lei do progresso humano. (Cf. *Farges*, La crise de la certitude; *T. Pesch*, le Kantisme).

*

Os *neo-kantistas*, para salvar de algum modo a *certeza objectiva* dos nossos conhecimentos, modificaram o systema do mestre, e assim nasceram o *voluntarismo*, o *pragmatismo*, o *dogmatismo moral*, e o *anti-intellectualismo*. — Poucas palavras para cada uma d'estas opiniões.

a) Voluntarismo. — Foi ensinado por *Renouvier*, — o verdadeiro fundador do *neo-criticismo*, e seguido por *Secretan*. Affirma que a *certeza objectiva* dos nossos conhecimentos depende — não da razão, naturalmente impotente para alcançar a verdade, — mas da *livre vontade*. É a *vontade* que faz a *verdade* e o *erro*; de modo que a *liberdade* individual é a *creadora* da verdade scientifica e moral.

O *voluntarismo* é falso. Por quanto, esse systema, se explica a existencia de alguns erros (porque o erro depende, ás vezes, do influxo da vontade), não explica a existencia de nenhuma verdade; porque a percepção da verdade é acto exclusivamente proprio da *razão*. Depende, por ventura, do nosso livre arbitrio que os tres angulos de um triangulo sejam eguaes a dois angulos rectos? Não, com certeza. Com muita graça dizia *Fouillée* ao mesmo *Renouvier*: «O dia, em que bastasse a um astronomo um acto de livre arbitrio para ver na extremidade do telescopio uma estrella, seria o dia da ruina da sciencia astronomica». (*La liberté* et le *determinisme*, p. 12). A verdade é e não pode deixar de ser impessoal.

b) Pragmatismo. — É o systema de *Blondel, W. James*, seguidos por *De Sailly, Tyrrel, Denis, Loisy*, e outros. Rejeita o valor do conhecimento intellectual; porque todo o movimento *transeunte* do objecto para o sujeito, como é o movimento da percepção objectiva, é impossivel, — e sustenta que o unico meio para attingir a verdade *objectiva* é a *praxe*, a *acção*, porque só o movimento do sujeito para o objecto, como é o movimento da vontade, é capaz de attingir o objecto. Escreve *Blondel*: «A *verdade* e o *bem* só se demonstram pela *acção* e pelas consequencias *moraes*» (*L'action* etc.).

O *progmatismo* é falso. Por quanto, este systema, ao passo que rejeita o valor do conhecimento intellectual, porque affirma ser impossivel o movimento ou a acção *transeunte* do objecto no sujeito, admitte o valor da *acção voluntaria*, a qual não é senão a acção transeunte do sujeito no objecto. Se a acção *transeunte* é por si impossivel, como dizem os neo-Kantistas, deve ser impossivel sempre, em todos os casos, — Além d'isso, o *pragmatismo* admitte que o objecto não é percebido no conhecimento *especulativo*,

e os monumentos confirmam a narração. O escriptor possue a *probidade*, quando é homem de bem e honesto; ou escreveu por auctoridade publica; ou contou factos contrarios ao seu interesse ou á sua gloria (1).

---

mas na *acção livre*. Ora nenhuma *acção livre* pode querer e attingir uma coisa, que não tenha sido anteriormente percebida pela intelligencia. É velho mas sempre novo o aphorismo: *nihil volitum nisi praecognitum*. Se a intelligencia nada mostra á vontade, esta nada quer.

c) Dogmatismo moral. — É o systema de *Laberthonnière*. Affirma — que não é a intelligencia que alcança a certeza objectiva, mas é a *bôa vontade*, — e que a *utilidade* é o criterio da verdade.

O *dogmatismo moral* tambem é falso. Por quanto, se concedemos que a *bôa vontade* possa determinar e applicar a intelligencia a um certo objecto, e que por isso é devido a essa *bôa vontade* se um conhecimento é mais claro, se uma convicção é mais forte, se uma opinião escolhida é mais provavel, — negamos, com o *bom senso*, que a *vontade* perceba a verdade. A vontade é uma faculdade *cega*; quer, mas não vê o que quer. — Alem d'isso, se a *bôa vontade* fosse a faculdade perceptiva da verdade, os homens de *má vontade* não conheceriam nenhuma verdade, — sobretudo de ordem religiosa e moral: o que é falso. — Finalmente, nem tudo o que é *util* é verdade. Se a *utilidade* pode satisfazer as exigencias do coração, só a *verdade* satisfaz as exigencias da intelligencia.

d) Anti-intellectualismo. — É a opinião de *Bergson*. Sustenta que tudo o que existe está sujeito a um movimento *vital* e *continuo*; e, como a nossa intelligencia é incapaz de perceber a *vida*, o *movimento*, a *continuidade*, por isso as nossas ideas relativas a objectos fixos e immutaveis, a verdades necessarias e eternas, são vãs e illusorias. Apresenta um remedio para tornar possivel a metaphysica *objectiva*, e o remedio é a *intuição*.

Não menos inacceitavel é a opinião de *Bergson*. A asserção que a nossa intelligencia não percebe o *movimento*, a *vida*, a *continuidade*, é gratuita e contraria á experiencia. — Alem d'isso, é falso que as nossas ideas, relativas ás essencias e aos primeiros principios, sejam vãs e illusorias. Ellas são tão fixas e immutaveis, como o são os objectos representados. — Nem pode ser admittido o remedio, apresentado por esse escriptor. A *intuição* seria, para elle, uma nova faculdade, substituida á intelligencia, uma especie de *instincto consciente*. Ora repugna que possa existir um *instincto consciente*, uma faculdade dotada, ao mesmo tempo, de instincto e de reflexão. Uma intuição sem ideas é uma contradicção; porque é uma visão que não é visão. — Notamos que, para *Bergson*, o instincto, perdido pelo homem, quando na evolução deixou de ser puro animal, só pode recuperar-se e tornar-se *consciente* por um esforço violento e doloroso do espirito. Como se vê, a inventiva de Bergson não é menos genial que a do seu Kant!

(1) Não basta demonstrar que um livro é *genuino, inteiro* e *veridico*, é necessario sabel-o *interpretar*. Para isso serve a *hermeneutica*.

a) Hermeneutica. — *Hermeneutica* é a arte que nos ensina a interpretar o sentido das palavras de um escriptor.

b) Elementos para a interpretação de um livro. — Para se conhecer o ver-

CAPITULO TERCEIRO

METHODO

SUMMARIO: — Ponto de partida: Verdades immediatamente evidentes. — Processo: Methodo analytico e synthetico. — Termo do movimento: Sciencia.

ARTIGO I

Ponto de partida — Verdades immediatamente evidentes.

191. **Methodo.** — *Methodo é o caminho, que a intelligencia deve seguir para a acquisição da sciencia;* ou, mais propriamente, *é a ordenada disposição das operações intellectuaes.* — A nossa intelligencia chega ao perfeito conhecimento da *verdade,* ou á acquisição da *sciencia,* por varias e diversas operações, que de-

dadeiro sentido das palavras de um escriptor, deve attender-se aos seguintes elementos: *grammatical, logico, systematico* e *historico.*

a) O elemento *grammatical* é formado pelas palavras e phrases, que o escriptor empregou para manifestar o seu pensamento.

b) O elemento *logico* consiste nas relações existentes entre as diversas ideas ou pensamentos, que do livro constarem.

c) O elemento *systematico* é o laço intimo, que liga e subordina todas as partes a um centro commum de unidade. — Muitos escriptores reduzem o elemento *systematico* ao *logico,* e ensinam que o elemento *logico* consiste na harmonia de uma parte com outra e de todas com um centro commum.

d) O elemento *historico* refere-se ás circumstancias biographicas, que possam revelar o pensamento do proprio auctor.

e) **Regras da hermeneutica.** — A *hermeneutica* dá as regras para a exacta interpretação d'esses quatro elementos.

a) Para a interpretação do elemento *grammatical,* é necessario — 1.º) conhecer perfeitamente não só a lingua, em que o livro está escripto, mas tambem o sentido, que as palavras e as phrases tinham ne epocha, em que viveu o auctor; — 2º.) tomar as palavras no sentido proprio e natural, salvo, se assim tomadas, exprimirem um absurdo; — 3.º) consultar os codices manuscriptos, ou as edições mais fieis e emendadas pelo auctor.

b) Para a interpretação do elemento *logico,* deve attender-se aos logares parallelos, aos principios, que o escriptor estabelece, ás consequencias, que tira, ás definições, que formula, e ás semelhanças, que emprega, etc.

c) Para a interpretação do elemento *systematico,* deve considerar-se todo o contexto do obra e o escopo, que o auctor se propoz.

d) Para a interpretação do elemento *historico,* deve attender-se ao tempo, em que o auctor viveu, ás circumstancias, que o levaram a escrever, á doutrina, que professava, etc.; porque tudo isso concorre para manifestar e esclarecer o seu pensamento.

vem ser convenientemente dispostas para se alcançar esse fim. Tal conveniente ou ordenada disposição chama-se *methodo* (1).

192. **Elementos do methodo.** — No caminho intellectual, como no material, devemos distinguir tres coisas: o *ponto de partida,* o *processo* e o *termo.* — O *ponto,* de que parte a intelligencia, é constituido pelos *principios* do raciocinio; o *processo* é o *modo,* por que a intelligencia vai successivamente deduzindo das premissas as conclusões; o *termo,* a que se chega, é a *sciencia.* — O *methodo,* porém, consiste propriamente no *processo* ou *movimento* da intelligencia.

Neste artigo tratamos *do ponto de partida;* no seguinte, do *processo;* no terceiro, do *termo.*

193. **O ponto de partida das demonstrações philosophicas não pode ser a duvida universal.** — As conclusões do raciocinio estão contidas nos principios, e d'estes recebem a sua luz e a sua força. Ora, se a *duvida universal* fosse o principio dos raciocinios, ou o *ponto de partida* das demonstrações philosophicas, nenhuma conclusão seria certa e evidente, porque a duvida é a negação de toda a certeza e evidencia, e assim teriamos o *scepticismo universal.* Logo o *ponto de partida* das demonstrações philosophicas não pode ser a *duvida universal* (2).

(1) A utilidade e a necessidade do *methodo* são manifestas. A sciencia não é um aggregado qualquer de noções; mas é uma serie ordenada de principios e conclusões, relativas a um objecto determinado. Ora é o *methodo* que nos ensina o modo de coordenar os nossos conhecimentos.

(2) Estabeleçamos, com exactidão, o estado d'esta questão importantissima. O inicio do methodo, o ponto de partida para a descoberta da verdade, para a acquisição da sciencia, poderá ser a *duvida universal, seria* e *real?* Poderemos e deveremos começar, duvidando, *seria* e *realmente,* de tudo, mesmo das coisas mais evidentes e da propria evidencia? Não; não é possivel duvidar, *real* e *seriamente,* das coisas mais evidentes, nem da propria evidencia; não só porque essa disposição de espirito não depende da nossa vontade, mas tambem porque não haveria nenhum meio efficaz para procurar e descobrir a verdade. O ponto de partida seria um ponto de immobilidade, seria o sepulcro de todo o processo scientifico.

A esta questão antiracional pode substituir-se esta outra: Começando a procurar a verdade, deveremos começar *como se duvidassemos de tudo,* isto é, deveremos partir de uma *ficticia duvida* de *tudo,* mesmo da evidencia, — ou deveremos admittir, como certos, alguns principios primeiros? A esta segunda pergunta damos uma duplice e diversa resposta, conforme se trata de *descobrir,* ou de *demonstrar* a verdade.

a) Se se trata de *descobrir* a verdade, essa *duvida ficticia* e *universal* é

194. O ponto de partida das demonstrações philosophicas deve ser constituido por verdades immediatamente evidentes. — A demonstração consiste em deduzir de principios certos conclusões certas. Se esses principios não são immediatamente evi-

---

possivel. O homem, que adquiriu muitos e diversos conhecimentos, pode, levado por uma legitima curiosidade, reflectir sobre si mesmo e sobre as suas certezas espontaneas, ou adquiridas, para as justificar perante os seus olhos. Não é que duvide *real* e *seriamente* d'essas certezas; mas quer examinal-as scientificamente. Este exame pode ser *universal*, sem exceptuar a propria *evidencia*. — Ora isso não é impossivel. Sendo o estado primitivo do nosso espirito uma *tabua rasa*, na qual nada está escripto mas tudo se pode escrever e se vai escrevendo gradualmente, é claro que, pela reflexão, podemos regressar a esse estado inicial, seguir a gradual evolução das nossas certezas, espontaneas ou adquiridas, e determinar a razão e o modo por que cada uma d'ellas se gravou tão profundamente na nossa intelligencia, que nenhuma duvida real tem podido abalar. O resultado d'esse exame psychologico seria — não só a eliminação de muitas opiniões vencivelmente erroneas, productos de prejuizos, de paixões, de leviandades, — mas tambem a convicção de que muitas certezas, — como a existencia do mundo e de nós mesmos, a aptidão natural das nossas faculdades perceptivas, etc., foram adquiridas, não pela cega propensão da nossa mentalidade, mas pela evidencia *immediata* das coisas. D'este modo, a *evidencia objectiva* apparecer-nos-hia como o *motivo* da todas as nossas certezas. — Nem ha aqui uma contradicção. Contradicção haveria, se admittissemos a *evidencia*, depois de se ter negado ou duvidado d'ella de um modo *positivo*. Mas não fizemos isso. Admittimos effectivamente a evidencia antes do exame reflexo; só, no decurso d'esse exame, fizemos *abstracção* de todas as nossas certezas *evidentes*, ficamos *indifferentes* com relação a ellas, para adquirirmos a convicção de que essas certezas tinham effectivamente por motivo a *evidencia objectiva*. Uma coisa é a duvida *positiva*, proveniente de uma *razão positiva* de duvidar; outra coisa é a duvida *negativa*, proveniente de uma *ignorancia ficticia* de todas as certezas *espontaneas*, mesmo da *evidencia*. É esta duvida *ficticia* e *universal* o ponto de partida na *descoberta* da verdade. S. Thomaz diz da *Metaphysica*: «Ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet *universalis* dubitatio de veritate; et ideo non *particulariter* sed simul *universalem dubitationem* prosequitur» (In III *Metaph.*, lec. I). Este exame, pela verificação das nossas certezas, faz com que — a nossa confiança *espontanea* na aptidão das nossas faculdades, e na evidencia objectiva, se transforme em confiança *reflexa*, — as nossas certezas *naturaes* se tornem certezas *scientificas*, — e o accordo entre a actividade *espontanea* e a actividade *reflexa* da nossa natureza, posto agora em evidencia, nos convença de que a machina humana está maravilhosamente organisada.

b) Se, porém, se trata, não de *descobrir*, mas de *demonstrar* aos outros uma verdade já descoberta, então é evidente que o ponto de partida, se pode ser a duvida *particular*, pelo menos *ficticia*, da verdade demonstravel, não pode ser a *duvidal universal*, nem *real* nem *ficticia*. Uma discussão com um adversario, ou com um discipulo, deve partir — de verdades, anteriormente

dentes, devem ser demonstrados por outros, e estes por outros, e assim por deante. D'hai resulta que — ou devemos parar num principio, que seja immediatamente evidente, — ou devemos

---

admittidas por ambas as partes, — de principios, já demonstrados ou admittidos e capazes de servirem de premissas para a demonstração. Sem isso, toda a demonstração é absolutambnte impossivel. Assim como nada poderia mover-se, se tudo precisasse de ser movido; assim tambem nada poderia provar-se, se tudo precisasse de ser provado. O movimento do pensamento, como todo e qualquar movimento, precisa de um motor não-movido, ou immovel. Concluimos que o ponto de partida, na *demonstração*, não pode ser a *duvida universal*, nem *real* nem *ficticia*.

Dissemos que o ponto de partida pode ser a duvida *particular*, pelo menos *ficticia*, da verdade demonstravel. Qual é a indole d'essa verdade, de que podemos legitimamente duvidar? Por quanto, ha verdades *primarias* e *indemonstraveis*; ha verdades *certas* e *demonstraveis*; e ha verdades *duvidosas* e *cognosciveis*. — Quanto ás verdades *primarias* e *indemonstraveis*, o homem não pode ter duvida, nem *ficticia*; porque repugna a *ficção* de uma coisa intrinsecamente impossivel, e tal é a duvida das verdades *primarias*, como, p. e., é a nossa existencia. — Quanto ás verdades *certas* e *demonstraveis*, o homem, que já as conhece como certas, — não pode ter uma duvida *real*, que seria uma mentira e uma affronta feita á propria verdade, — mas pode ter uma duvida *ficticia*, para descobrir, por meio do raciocinio, a razão explicita dos seus conhecimentos e a força dos motivos da sua certeza. — Quanto ás verdades *duvidosas* e *cognosciveis*, o homem pode ter uma duvida *real*, que pode ser tirada por meio da investigação e do raciocinio. — Esta duvida *particular* differe da duvida *universal* dos scepticos, não só em razão da *extensão* (porque uma é *particular* e outra é *universal*), mas tambem em razão do *fim* (porque a *universal* tem por fim afastar os homens da investigação da verdade, ao passo que a *particular* os estimula para essa investigação), e em razão do *processo* (porque a *universal* é o *termo* da inquisição, e a *particular* é apenas o *inicio*).

*

Agora algumas palavras ácerca do systema de *Descartes*, relativo á presente questão. Este escriptor, no livro «*Discours de la méthode*», estabelece a *duvida universal* como o ponto de partida nas investigações e demonstrações scientificas, e como meio seguro para distinguir a verdade da falsidade. Damos o resumo do systema. — O homem, para levantar em bases firmes o edificio scientifico, deve collocar-se no estado de *duvida universal*. Mas, principiando a duvidar de tudo, logo percebe, pelo testemunho da *consciencia*, que não pode duvidar da existencia do proprio pensamento; porque duvidar é pensar. Admittida a existencia do pensamento, deve admittir a existencia do sujeito pensante. D'ahi a sentença: Penso, *logo existo*. Esta sentença é o primeiro principio, o fundamento de toda a philosophia, e d'ella deriva o grande criterio: *tudo o que é conhecido clara e distinctamente, é verdade*. Em seguida, analysando os objectos do pensamento, encontra na sua intelligencia a idea do infinito. Nesta idea percebe-se claramente a existencia de Deus. Logo Deus existe. Se Deus existe, o homem não pode enganar-se — nem na percepção das verdades immediatamente evidentes, —

subir de um principio para outro, sem nunca chegarmos a um primeiro, cuja verdade seja manifesta pela simples inspecção dos termos. Esta segunda hypothese não pode admittir-se, por-

---

nem na percepção dos phenomenos externos; aliás o erro refundir-se-hia no proprio Deus, Auctor das faculdades humanas.

Do livro citado não apparece claramente se a *duvida universal* é, para *Descartes, real,* ou apenas *ficticia.* É certo, porém, que esse escriptor não é sceptico; porque a duvida *universal* não é para *Descartes,* como é para os scepticos, o *termo* das investigações, mas é apenas o *inicio,* de que parte para chegar á certeza.

Todavia, o systema não pode admittir-se pelas seguintes razões:

a) A *duvida universal* é, para *Descartes, real* ou *ficticia.* — Se é *real,* ella é impossivel como *estado normal* do nosso espirito. Ha verdades tão evidentes, que se impõem ao nosso espirito, sem nos deixarem a possibilidade da duvida. — Se é *ficticia,* é impossivel como *fundamento* das *demonstrações.* Duvidando de *tudo,* mesmo dos primeiros principios da razão e da nossa capacidade de alcançar a verdade, não é possivel resolver a duvida por meio do raciocinio, que suppõe, como coisas certas, aquelles principios e aquella capacidade. Diz muito bem *Rabier: «Descartes* metteu-se no estado de um homem, que, pelo receio de se apartar do verdadeiro caminho, corta as proprias pernas e assim não pode dar mais um passo» *(Logique).*

b) Descartes começa por admittir como certo um só *facto: a existencia do pensamento.* Mas um facto, embora incontestavel, embora verdade *real,* se não é esclarecido por um principio racional, por uma verdade *ideal,* permanece sempre esteril, infecundo. Se *penso,* que consequencia poderá d' ahi tirar a sciencia? — Se *penso,* responde *Descartes, existo:* eis a consequencia. Mas não vê elle que essa consequencia não se pode tirar e não se tirou senão pela applicação de um principio *ideal* — o principio de *causalidade,* de que elle duvida e que todavia admitte como certo? Sendo assim, a *duvida universal* de *Descartes* não é *universal.* Mas, se a sua bôa fé está salva, a sua logica está muito compromettida.

c) A celebre sentença — *penso, logo existo* — é, na opinião de *Descartes,* o primeiro principio, o fundamento de toda a philosophia, e d' ella deduz *tres* coisas: — o principio *«tudo o que é concebido clara e distinctamente, é verdade»,* — a existencia de Deus, percebida claramente na idea de Deus, — a veracidade das nossas faculdades, fundada na propria veracidade de Deus. Ora essa sentença — *penso, logo existo.* — quer seja um raciocinio (como diz *Gassendi),* quer seja a simples analyse de um facto interno (como pensa *Cousin),* não pode ser o *primeiro principio* de toda a demonstração philosophica; não só porque o *primeiro principio* não pode ser um *facto,* como é a existencia do pensamento, mas tambem porque o primeiro principio é, como vimos, o de *contradicção.* — Alem d' isso, aquelle principio — *tudo o que é concebido de um modo claro e distincto, é verdade* — é uma consequencia de um *facto* e de um facto *particular,* como é a existencia do pensamento de *Descartes.* Ora, se este escriptor duvida de todos os primeiros principios, não tem o direito de *generalisar* um facto particular, nem pode deduzir d' elle uma regra *geral,* applicavel a todos os factos.

d) Descartes demonstra — a veracidade da nossa razão pela existencia e veracidade de Deus, — e a existencia e a veracidade de Deus pela veracidade da nossa razão; e assim demonstra o primeiro pelo segundo, e o segundo pelo primeiro: o que é um *circulo vicioso.* — Do facto de Deus ser o principio da ordem *ontologica* e de toda a *existencia,* não se segue que a idea de Deus seja o principio da ordem *logica* e de todos os nossos conhecimentos.

e) Este systema leva ao *idealismo. Descartes* somente tem como certo o testemunho da *consciencia.* Mas a *consciencia* é uma faculdade interna, cuja acção está limitada á ordem *subjectiva.* Para que, pois, possa o homem passar da ordem *subjectiva* para a *objectiva,* é necessaria uma outra faculdade, distincta da *consciencia.* — Como tambem, a *consciencia,* se attesta a *existencia* e a *operação* das outras faculdades, não attesta a *veracidade* d' ellas, e não julga dos objectos, proprios das outras faculdades. — Além d' isso, é um contrasenso deduzir da existencia da idea do *infinito* a existencia real de Deus. De uma idea só segue uma idea; e a idea do *infinito* pode ser formada pela nossa intelligencia.

f) O systema da *duvida universal* não só leva ao *idealismo,* mas tambem ao *scepticismo universal.* Se *Descartes* duvida da propria *evidencia,* não é possivel admittir, sem contradicção, como certa a existencia do pensamento e do sujeito pensante. Se nem essa existencia é *certa,* temos o *scepticismo universal,* se não temos a *contradicção.* — Se esse escriptor duvida da legitimidade da *razão,* dos *sentidos externos,* etc., porque não deveria duvidar tambem da legitimidade da *consciencia?* Se não duvida da legitimidade da *consciencia,* porque deveria duvidar da legitimidade da *razão,* dos *sentidos externos,* etc.? O argumento vale para todas as faculdades. Logo, ou temos a *contradicção,* ou o *scepticismo universal.*

que destroe toda a certeza. Logo o *ponto de partida* das demonstrações philosophicas deve ser constituido por verdades *immediatamente evidentes* (1).

---

(1) O inicio das demonstrações deve ser, pois, constituido por verdades *immediatamente* evidentes. — D' estas verdades — umas são *fundamentaes* e *geraes,* emquanto devem ser presuppostas necessariamente a toda a demonstração ou discussão, seja qual for o seu objecto, — outras são *fundamentaes* e *especiaes,* emquanto constituem o principio de uma *sciencia especial,* ou da *parte especial* de uma sciencia. — As verdades, que são fundamentaes e *especiaes,* reduzem-se, de algum modo, ás verdades, que são fundamentaes e *geraes.*

As verdades, que se consideram como o fundamento *geral* de toda a demonstração ou discussão, costumam reduzir-se a *tres,* e são. — 1°) o *facto* da *nossa existencia,* emquanto somos seres racionaes e capazes de attingir a verdade, isto é, de attingir as coisas como são em si mesmas; — 2°.) a *existencia dos objectos,* emquanto têm a capacidade de ser attingidos pelas nossas faculdades; 3.°) *a evidencia objectiva,* que é o signal que indica quando o objecto é attingido por nós e que é o motivo da nossa certeza. — É claro que, admittindo a *evidencia objectiva* como signal de verdadeira percepção e motivo da nossa certeza, devemos admittir, implicitamente, todas as verdades evidentes e indemonstraveis, legitimadas pela sua propria evidencia, quer pertençam á ordem *racional,* que pertençam á ordem *experimental.* — Se não admittirmos estes tres postulados, se duvidarmos da capacidade per-

195. O ponto de partida das demonstrações philosophicas, quanto á parte racional, deve ser constituido por verdades immediatamente evidentes e necessarias. — O *ponto de partida* das demonstrações philosophicas, quanto á parte *racional*, deve ser constituido por aquellas verdades, em que a razão resolve, por ultimo, as mesmas demonstrações e basêa toda a certeza das conclusões deduzidas. Ora a razão resolve, por ultimo, as suas demonstrações e basêa toda a certeza das conclusões deduzidas nas verdades *immediatamente evidentes* e *necessarias*. Logo o *ponto de partida* das demonstrações philosophicas, quanto á parte *racional*, deve ser constituido por verdades *immediatamente evidentes e necessarias* (1).

---

ceptiva da intelligencia, ou da capacidade que o objecto tem de se manifestar, ou da efficacia da evidencia objectiva, a demonstração não é possivel.

Alguns philosophos admittem, como postulado, não a *evidencia objectiva*, mas o *principio de contradicção*. — Não nos parece acceitavel esta substituição. Por quanto, o *principio* de *contradicção*, reconhecendo se verdadeiro pela sua *evidencia*, não é *anterior*, mas *posterior* á *evidencia*... Alem d'isso, o *postulado* deve conter, de algum modo, a explicação de todas as verdades. Ora o *principio de contradicção* — não explica as verdades *contingentes* (come a existencia nossa, a do mundo, etc.), que são admittidas pela sua *evidencia*, e não por esse principio, — e, se mostra a *possibilidade* das coisas, não pode mostrar a *realidade* d'ellas.

Se um só dos tres postulados indicados não é admittido pelo adversario, nem pode encetar-se a discussão; pois as armas devem ser eguaes. Todavia, se, nesse caso, não é possivel o methodo da *demonstração*, é possivel o methodo da *descoberta*, ou *verificação*. Deve levar-se o adversario a reflectir sobre si mesmo, a interrogar a sua consciencia (psychologica), fazendo-lhe tocar com as mãos como sobre essa taboa rasa, que é, no principio, o nosso espirito, se tem gravado — a *existencia do eu* pelo exercicio do pensamento, — a *existencia* dos *objectos externos*, que actuaram em nós e nos transmittiram a propria imagem, — e o *motivo* da nossa adhesão ás verdades conhecidas, constituido, não por um cego impulso da natureza, mas pela clara intuição dos objectos. Feito este exame, o adversario, se estiver na bôa fé, não pode deixar de admittir os tres *postulados*.

(1) Diz S. Thomas: « Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim illationes per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia » (*De Ver.*, q. 1, a. 1). — Na Philosophia devemos distinguir duas partes: uma *racional*, outra *experimental*, conforme trata da *essencia* ou da *existencia* das coisas. — Na parte *racional* da Philosophia, a força das conclusões deriva da força das premissas. Essas premissas, na mesma parte da Philosophia, como em todas as sciencias *racionaes*, são verdades *necessarias*, porque denotam uma relação necessaria ou essencial entre o predicado e o sujeito, e devem ser, *em ultima analyse*, *immediatamente evidentes*: porque, aliás, não é possivel a certeza scientifica. — Dizemos — em *ultima*

196. O ponto de partida das demonstrações philosophicas, quanto á parte experimental, deve ser constituido por verdades immediatamente evidentes e contingentes. — O *ponto de partida* das demonstrações philosophicas, quanto á parte *experimental*, deve ser constituido por aquellas verdades, que não precisem de demonstração e que, ao mesmo tempo, se refiram directamente á *existencia real* das coisas; porque só estas verdades podem ser o fundamento solido de raciocinios, pelos quaes chegamos ao conhecimento da existencia real de outras coisas. Ora as verdades, que não precisam de demonstração e que, ao mesmo tempo, se referem directamente á *existencia real* das coisas, são as verdades *immediatamente evidentes e contingentes*. Logo o *ponto de partida* das demonstrações philosophicas, quanto á *parte experimental*, deve ser constituido por verdades *immediatamente evidentes e contingentes* (1).

---

analyse. Por quanto, não é necessario que toda a sciencia *racional* parta de verdades *immediatamente* evidentes; pode partir de verdades, recebidas de uma sciencia racional *superior*, na qual ellas possuem essa evidencia *immediata*. — As verdades *immediatamente evidentes* constituem o *ponto de partida* das demonstrações na mais nobre e elevada entre todas as sciencias racionaes, que é a *Metaphysica*. — Repetimos que admittir uma verdade sem demonstração não è admittil-a sem motivo. O motivo existe, e é a evidencia immediata da propria verdade.

Objectam: A intelligencia, na resolução das suas demonstrações, pára, por ultimo, na veracidade das nossas faculdades. Logo é d'esta veracidade que deve partir a propria demonstração.

Resposta. A intelligencia, quando resolve a demonstração nos principios, de que partiu, serve-se da reflexão. Ora a reflexão é *ontologica* e *psychologica*. Esta considera o elemento *subjectivo* do acto; aquella, o elemento *objectivo*. Se o acto se considera e se resolve no elemento *subjectivo*, então o termo ultimo é a veracidade das nossas faculdades (e isto mostra que não se pode racionar, sem que anteriormente se admitta essa veracidade). Mas, se o acto se considera e se resolve no elemento *objectivo*, o termo ultimo, que é o motivo ultimo e a fonte de certeza, é constituido, não pela veracidade das faculdades, mas pelas verdades *immediatamente evidentes* e *necessarias*, que se manifestam pela sua propria luz e nos levam ao descobrimento de outras verdades, com que estão relacionadas.

(1) Na parte *experimental* da Philosophia, e, em geral, nas sciencias *experimentaes*, a força das conclusões deriva, como sempre, da força das premissas. Estas premissas referem-se á *existencia real* das coisas, e por isso são verdades *contingentes*, porque *contingente* é essa existencia. Assim quando digo: *o mundo existe*, enuncio uma verdade *contingente*, porque a existencia para o mundo não é absolutamente necessaria, mas podia ser e podia deixar de ser. — As premissas das demonstrações das sciencias *racionaes* não podem ser premissas das demonstrações das sciencias *expe-*

Artigo II

Processo — Methodo analytico e synthetico.

197. **Methodo analytico e synthetico.** — O *methodo* divide-se em *analytico* e *synthetico*. — *Analytico* é o que, baseado na *experiencia*, vai dos objectos que têm mais para os que têm menos *comprehensão*. Por este methodo, a razão *sobe* dos *effeitos* para as *causas*, dos *factos* para as *leis*, do *todo* para a *parte*, etc. — *Synthetico* é o que, fundado na legitimidade da *razão*, vai dos objectos que têm menos para os que têm mais *comprehensão*. Por este methodo, a razão *desce* das *causas* para os *effeitos*, das *leis* para os *factos*, da *parte* para o *todo*, etc. (1).

---

rimentaes; porque de uma premissa de ordem *ideal*, como é a premissa das sciencias *racionaes*, não podemos rasoavelmente passar para uma conclusão de ordem *real*, como é a conclusão das sciencias *experimentaes*. A conclusão deve ser sempre proporcionada ás premissas, em que está contida.

As verdades *immediatamente evidentes* e *contingentes* denotam factos *externos* e factos *internos*. Se denotam factos *externos*, foram adquiridas pela intelligencia, baseada no testemunho dos *sentidos externos*. Se denotam factos *internos*, foram adquiridas pela intelligencia, baseada no testemunho da *consciencia*. — E, como o acto dos *sentidos externos*, que é *directo*, precede o acto da *consciencia*, que é *reflexo*, segue-se que o processo philosophico, devendo repetir o processo natural, deve começar, quanto á parte *experimental*, pela consideração do *mundo*, percebido pelos sentidos *externos*.

Quando dizemos que as verdades *immediatamente evidentes* e *contingentes* são o fundamento da Philosophia quanto á parte *experimantal*, e, em geral, das sciencias *experimentaes*, referimo-nos ao fundamento *proximo* e *proprio* da demonstração, ou da sciencia; porque o fundamento *ultimo* e *commum* a todas as sciencias é constituido pelas verdades *necessarias* e dotadas de evidencia *immediata*.

(1) São, pois, funcções do methodo *analytico* as seguintes operações: — a *inducção*, que de factos particulares chega a conclusões geraes (um facto *particular* tem maior *comprehensão* que uma conclusão *geral*, porque aquelle exprime e contêm esta); — *a abstracção*, que de uma idêa particular extrahe uma idêa geral; — toda a *demonstração*, que *sobe* do effeito para a causa, dos phenomenos para os principios, do composto para o simples, do concreto para o abstracto, do particular para o geral, do todo para a parte. — Parece contradictorio o dizer que o methodo *analytico* sobe do *particular* para o *universal*, e do *todo* para a *parte*. Mas não o é. O *particular* está para o *universal*, como o *todo* para a *parte*; pois o *particular* contém em si *todas* as notas do *universal*, e mais algumas outras notas proprias.

São, pois, funcções do methodo *synthetico* as seguintes operações; — o *syllogismo*, que applica os principios geraes a objectos particulares; — a *definição*, pela qual consideramos o *todo* formado de varias partes; — a *divisão* e a *classificação*, quando vão do genero para a especie, e d'esta para os individuos; — toda a demonstração, que *desce* da causa para o

198. **Differença entre os dois methodos.** — O methodo *analytico* segue a ordem *logica*, ou do *conhecimento*, porque o *effeito* conhece-se antes da *causa*, os *factos* antes da *lei*. — O methodo *synthetico* segue a ordem *real*, ou da *natureza*, em que a *causa* precede o *effeito*, as *leis* são anteriores aos *factos* (1).

---

effeito, dos principios para as consequencias, do simples para o composto, do abstracto para o concreto, do universal para o particular, da parte para o todo. — Note-se que o *effeito*, como tal, tem maior *comprehensão* que *a causa*; pois a procedencia da causa é apenas *uma* das notas do effeito.

O methodo *analytico* chama-se tambem — de *invenção*, porque geralmente serve para descobrir a verdade, — de *resolução*, porque resolve um todo nos seus mais simples elementos, — *empirico*, porque se basêa principalmente na experiencia, — *inductivo*, porque faz muito uso da *inducção*, para subir dos phenomenos particulares para as leis universaes.

O methodo *synthetico* denomina-se tambem — de *doutrina*, porque é mais opportuno para ensinar a verdade descoberta, — de *composição*, porque tira dos principios universaes as conclusões particulares, — *deductivo*, porque emprega especialmente a *argumentação deductiva*, que é o *syllogismo*.

Erra, pois, *Condillac*, quando reduz a *analyse* a uma *divisão*, e a *synthese* a uma *composição*. Um e outro methodo, manifestando a relação dos effeitos com as suas causas, e d'estas com aquelles, explicam a coisa pelas seus principios, e por isso são processos *scientificos*, e as sciencias, que investigam as causas dos entes, devem empregar um ou outro.

É necessario não confundir o methodo *analytico* com o juizo *analytico*, nem o methodo *synthetico* com o juizo *synthetico*. — O methodo *analytico* indica o processo da razão, que, baseada na experiencia, sobe do particular para o universal. O juizo *analytico* exprime uma verdade *necessaria*, em que a conveniencia entre o sujeito e o predicado se conhece pela simples *analyse* ou *resolução* d'estes dois termos. — O methodo *synthetico* é o caminho da intelligencia, que do universal desce para o particular. O juizo *synthetico* é uma verdade *contingente*, em que a relação entre o sujeito e o predicado se conhece, não pela *analyse* dos dois termos, mas pela experiencia.

(1) Estas duas palavras: «*analyse*» e «*synthese*» têm uma significação muito clara e determinada nas sciencias naturaes. Assim, todos entendem que a *chimica*, por meio da *analyse*, *resolve* a *agua* nos seus elementos, para a tornar a *compor* por meio da *synthese*.

Mas não acontece o mesmo na Philosophia. Uns consideram como *analyse* o processo que para outros é *synthese*. Assim, dividindo o *genero* nas suas *especies* e concluindo d'aquelle para estas, alguns julgam que é uma *analyse*, quando, na realidade, é uma *synthese*.

A origem d'esta divergencia nasce da confusão, que fazem entre a *extensão* e a *comprehensão* das ideas, entre o *todo logico* e o *todo real*. — Consideremos estas duas ideas — *animal* e *homem*. A idea de *animal* é *mais extensa* do que a de *homem*, mas é *menos comprehensiva* do que esta. Logo, na ordem da *extensão*, o *animal* é o *todo*, o *homem* é a *parte*, e quem conclue do *animal* para o *homem* realisa uma *analyse*; — mas, na ordem da *comprehensão*, o *animal* é a *parte*, e o *homem* é o *todo*, e quem conclue do *animal* para o *homem*, realisa uma *synthese*. Por isso, uma *analyse* na ordem da

199. Regras communs a ambos os methodos. — Damos as regras mais geraes, communs a ambos os methodos.

I. Devemos principiar pelo facil e claro, e subir successivamente para o difficil e transcendente. A razão é manifesta.

II. O processo deve ser *ordenado*, de modo que entre as muitas e diversas conclusões não exista lacuna, mas haja um nexo intimo e gradual.

III. Não póde pretender-se a mesma especie de certeza em todas e cada uma das sciencias; mas devemos procurar aquella certeza, que corresponde á natureza da materia tratada. — Erram, pois, os que exigem para todas as sciencias a certeza *mathematica*, que é a *metaphysica* (1).

200. Regras proprias do methodo analytico.

I. Devemos dividir e subdividir o *todo* nas suas mais simples partes, observando rigorosamente as leis proprias da *divisão*.

II. Cada uma das partes do *todo* deve ser examinada e avaliada pelos principios da razão, ou da experiencia, conforme o *todo* pertence á ordem *ideal*, ou á *real*.

III. Finalmente, deve attribuir-se ao *todo* só o que se reconheceu convir ás partes (2).

201. Regras proprias do methodo synthetico.

I. Na disposição das questões devemos principiar por aquellas que são mais *genericas*, e ir successivamente descendo para as que o são menos.

---

extensão é uma *synthese* na ordem da *comprehensão*, e vice-versa; pois o que é *composto* relativamente á *extensão* é *simples* relativamente a *comprehensão*, e vice-versa. — Assim se explicam as divergencias que existem entre os escriptores a respeito d' estes dois methodos — *analytico* e *synthetico*.

Foi para evitar esses equivocos que, no *texto*, apresentamos as definições dos dois methodos muito explicitas, dizendo que o methodo *analytico* vai dos objectos que têm *mais* para os que têm *menos comprehensão*, e que o *synthetico* vai dos objectos que têm *menos* para os que têm *mais comprehensão*. Por isso estas palavras — *particular, geral, todo, parte*, — consideram-se na sua *comprehensão*, e não na sua *extensão*; assim quem do conceito de *animal* desce para o conceito de *homem*, realisa um processo *synthetico*.

(1) (Cf. S. Th., in II *Metaph.*, lect. 5). — Estando *certos* de uma verdade, devemos pôr em pratica a seguinte regra de *Bossuet*: «Não deve abandonar-se uma verdade demonstrada, seja qual for a difficuldade de a conciliar com outra verdade».

(2) Como o methodo *analytico* faz muito uso da *inducção*, devem observar-se cuidadosamente todas as regras, que demos, para que esta especie de argumentação seja legitima e nos leve ao conhecimento da verdade.

II. Na resolução dos problemas, devemos primeiramente estabelecer, como ultimo fundamento dos *syllogismos*, as verdades dotadas de evidencia *immediata*, e tirar as conclusões particulares, segundo as regras do *syllogismo*.

III. Não acabe o tratado sem que esteja exgottado o assumpto, expondo ordenadamente a existencia, a natureza, as especies, as propriedades e os effeitos do objecto (1).

202. Indole do methodo scientifico. — O methodo *scientifico*, devendo levar ao conhecimento dos phenomenos pelo conhecimento das suas causas, não póde ser exclusivamente *analytico*, nem exclusivamente *synthetico*. — Não póde ser exclusivamente *analytico*; porque pela *experiencia*, em que este methodo se funda, conhecemos o phenomeno em si mesmo, mas não na sua causa. — Não póde ser exclusivamente *synthetico*; porque, sem o auxilio da experiencia, não podemos perceber os factos ou phenomenos, e por isso nos faltará o fundamento das investigações e as nossas ideas não corresponderão á realidade das coisas. Logo o methodo *scientifico* deve ser *misto*, isto é, deve ser *analytico-synthetico* (2).

---

(1) Baseando-se o methodo *synthetico* no *syllogismo*, todas as leis, que estabelecemos para a legitimidade d' esta forma de argumentação, hão de ser escrupolosamente observadas pelos que empregam esse methodo.

(2) A *sciencia*, por ser o conhecimento de um objecto pelas suas causas, adquire-se no fim da *synthese*, e não da *analyse*: porque no fim da *analyse* conhecemos a causa pelo phenomeno, ao passo que no fim da *synthese* conhecemos o phenomeno pela sua causa.

*

Os philosophos não estão de accordo com relação á indole do methodo *scientifico*, e propõem diversos methodos, conforme a diversidade do *meio*, de que, na opinião d' elles, o homem se serve para adquirir a sciencia. — Esse *meio* é *intrinseco* ou *extrinseco*. — Se é *extrinseco*, — ou é a *tradição*, e temos o methodo *tradicionalista*. — ou é o *conjuncto* dos diversos systemas, e temos o methodo *eclectico*. — Se é *intrinseco*, — ou é a visão de Deus, conhecido por um modo *directo* e *intuitivo*, e temos o methodo *ontologico*, — ou consiste exclusivamente nos *sentidos*, e temos o methodo *empirico*, — ou é exclusivamente a *razão*, e temos o methodo *idealista*, — ou é a *razão* auxiliada pelos *sentidos*, e temos o methodo *analytico-synthetico*. — Logo os methodos são *seis*, a saber: *tradicionalista, eclectico, ontologico, empirico, idealista* e *analytico-synthetico*.

D' estes methodo faremos uma breve exposição com a critica respectiva.

a) **Methodo tradicionalista.** — Este methodo, seguido por *Huet, Bautain, Lamennais, Ventura*, faz consistir o *meio* dos nossos conhecimentos na *tradição* ou *Revelação sobrenatural*; pois os seus sequazes affirmam que a nossa razão é tão fraca que não pode levar-nos á acquisição de nenhuma verdade.

203. Indole do methodo das diversas sciencias. — Todas as sciencias, não só os *racionaes*, que têm por objecto as verdades *necessarias*, mas tambem as *experimentaes*, que têm por

---

Este methodo, embora se acceite na Theologia *revelada*, que tira os *principios* da *Revelação sobrenatural*, não pode acceitar-se nas sciencias humanas, cujos principios se basêam na luz *natural* da razão, ou na experiencia sensivel. — Além d' isso, é falso que a nossa razão não possa alcançar nenhuma verdade scientifica sem o auxilio da Revelação. — Finalmente, se a razão fosse tão fraca que não podesse chegar ao conhecimento de nenhuma verdade, não poderia *demonstrar* o *facto* e a *legitimidade* da *Revelação sobrenatural*, e assim nem poderiamos acceitar essa Revelação: d'ahi o *scepticismo*.

b) Methodo eclectico. — O methodo *eclectivo*, chamado tambem *syncretismo*, foi proposto por *V. Cousin*. Partindo do principio que o erro é uma *verdade incompleta*, *Cousin* ensina que o verdadeiro methodo consiste em reunir os diversos systemas, que tratam do mesmo assumpto e que se completam mutuamente, para assim formar um só systema.

É evidente a falsidade do *eclectismo*. Primeiramente o erro não é uma *verdade incompleta*, mas é a *negação* da verdade. — Demais, é impossivel reunir as diversas doutrinas philosophicas para formar um só systema, porque este unico systema seria um cumulo de contradicções. Assim os materialistas dizem que a nossa alma é material; os espiritualistas sustentam que ella é espiritual; o *eclectismo* reuniria os dois systemas e diria que a nossa alma é espiritual e material. Poderia conceber-se coisa mais absurda? — É verdade que alguns *eclecticos* mais moderados fazem consistir o seu methodo em tirar dos diversos sytemas só as verdades, para com ellas formar um corpo de doutrina. Mas, ainda assim, este methodo é *incompleto*, exclusivamente *historico*, e *perigoso*. — É *incompleto*: porque, para fazer aquella escolha, é necessario um outro criterio, baseado em principios certos, e o *eclectismo* suppõe esses principios, mas não os ensina. — É exclusivamente *historico*, quando é certo que as sciencias hão de progredir, não pela narração das verdades adquiridas, mas pela descoberta de outras ainda não conhecidas. — É *perigoso*, porque, sem um criterio precedente, seguro e firme, é muito facil cahir no erro ou no *scepticismo*.

c) Methodo ontologico. — O methodo *ontologico*, seguido por *Malebranche*, *Gioberti*, *Rosmini*, *Tiberghien* (sequaz do *panentheismo*), consiste em collocar na visão *intuitiva* e *directa* de Deus e do seu conteudo, que é o mundo, o *meio* do conhecimento das coisas creadas.

Tal methodo tambem deve rejeitar-se. Esse modo de perceber as creaturas no Creador, além de ser contrario á natureza da nossa razão, que se eleva ao conhecimento de Deus pelas creaturas, e não vice-versa, é desmentido pela nossa consciencia.

d) Methodo empirico. — O methodo *empirico*, seguido pelos materialistas e positivistas — *Comte*, *Littré*, *Stuart Mill*, *Bain*, *Taine*, *Wundt*, *Spencer*, etc., consiste em admittir, como certo, só o que é attestado e verificado pela experiencia *sensivel*, rejeitando os principios da razão, o testemunho da consciencia, o valor do syllogismo, etc.

Este methodo é inacceitavel pelas seguintes razões:

1.º) É falso — que a *unica* fonte de certeza é a experiencia *sensivel*, —

objecto as verdades *contingentes*, devem empregar o methodo *analytico-synthetico*; pois este, como vimos, é o methodo *scientifico*. Quando, pois, se affirma que nas sciencias *experimentaes*

---

que os primeiros principios da razão são falsos, — que o syllogismo não tem valor demonstrativo, — que o testemunho da consciencia engana.

2.º) O methodo *empirico* limita-se a accumular *factos*, sem se importar de os analysar severamente e de procurar as suas mais elevadas causas; por isso foi chamado «o methodo da *formiga*». — Ora este processo é *antiscientifico*; pois não só não favorece, mas até contraría o progresso das proprias sciencias *naturaes*, porque estas sciencias, como observa *Claudio Bernard*, progridem, não tanto pela accumulação dos factos averiguados, como pela *luz da idea*, que encerra a *explicação* dos factos conhecidos e a «*anticipação* dos descoubecidos» *(Phenomenos da vida)*. Diz *Helmholtz*: «O conhecimento dos factos é nada; a sciencia só começa, quando começam a descobrir-se as *causas* e as *leis* d' esses factos» *(Revue scient.)*.

3.º) Este methodo rejeita o syllogismo, e basêa-se exclusivamente na *inducção*. — Isto chama-se mutilar a razão e a sciencia. O *syllogismo*, como dissemos, longe de obstar ao progresso da *inducção*, favorece-o. Por quanto, a *inducção* descobre as leis dos phenomenos sensiveis, — leis, que são *certas* ou *hypotheticas*. Ora o *syllogismo explica* as leis *certas*, *confirma* as *hypotheticas*, e, pelo methodo da *analogia* e da *dependencia*, descobre leis *novas*. — Além d' isso, a *inducção*, como já notámos, nas mãos dos materialistas e dos positivistas, é uma arma inutil e sem força. Na verdade, esses escriptores, não baseando a *inducção* no principio de *causalidade*, reduzem-na a um sophisma, qual é a passagem do particular para o geral, sem razão sufficiente.

Apraz-nos aqui citar o juizo, que do methodo *positivista* deu *M. Pasteur*. No discurso de recepção na Academia Franceza, em 27 de Abril de 1882, *Pasteur* censurou o *positivismo* por este ter confundido a *observação vulgar* com a *experimentação*, e por ter feito tão pouco uso d' esta ultima. Eis as suas palavras. «O experimentador, que interroga e explora a natureza, encontra-se incessantemente deante de factos, que não são ainda manifestos e não existem, na maior parte, senão na potencia das leis naturaes. O desconhecido no possivel e não no realisado: eis o seu dominio, e para o explorar recorre a esse maravilhoso methodo experimental, do qual se póde dizer com verdade que, se *não basta para tudo*, engana raras vezes e sómente os que d' elle se servem mal. Este methodo elimina certos factos, provoca outros, interroga a natureza, obriga-a a responder, e só se detém quando o espirito se dá por plenamente satisfeito. O attractivo dos nossos estudos, o encanto da sciencia, se assim nos podemos exprimir, consiste em que, em toda a parte e sempre, podemos apresentar a justificação dos nossos principios e a prova das nossas descobertas. O erro de Augusto Comte e de M. Littré consiste em confundir este methodo com o methodo restricto da observação. *Alheios ambos á experimentação*, dão á palavra «*experiencia*» o sentido, que se lhe dá na conversação vulgar, inteiramente diverso do sentido, em que se toma na linguagem scientifica. No primeiro caso, a experiencia é a observação das coisas, é a *inducção* que mais ou menos legitimamente conclue do passado para o possivel. *O verdadeiro methodo experimental vai até á prova sem replica*. As condições e o resultado quoti-

se deve seguir o methodo *analytico*, e nas sciencias *racionaes* o methodo *synthetico*, deve entender-se que naquellas sciencias *predomina* a *analyse* com a *inducção*, e nestas *predomina* a *synthese* com o *syllogismo* (¹).

---

diano do trabalho do homem de sciencia dispõem o seu espirito a não attribuir uma idea de *progresso* senão a uma idea de *invenção*. Para julgar, pois, do valor do positivismo, o meu pensamento foi procurar nelle a *invenção*. *Todavia não a encontrei*... M. Littré e Augusto Comte acreditavam e fizeram acreditar aos *espiritos superficiaes* que o seu systema se baseava nos mesmos principios de methodo scientifico, que teve por fundadores Archimedes, Galileu, Pascal, Newton, Lavoisier. *Foi d' ahi que veio a illusão dos espiritos*. A que erros conduz esta pretendida identidade dos dois methodos! *Arago* dissera de *Comte*: Elle não possue titulos mathematicos, nem grandes nem pequenos».

e) **Methodo idealista.** — O methodo *idealista* segue um caminho contrario ao *empirico*, e, desprezando a *analyse* e a *inducção*, emprega exclusivamente o methodo *synthetico*, que procede só pela *deducção*.

Este systema, que foi chamado o *systema da aranha* (pois este animal tira a teia do interior do seu organismo), é falso. A realidade *objectiva* das coisas não pode adivinhar-se com a imaginação, nem fingir-se *a-priori*, mas deve ser conhecida pela experiencia.

f) **Methodo analytico-synthetico.** — O methodo *analytico-synthetico*, seguido pelos escholasticos, é o termo medio entre o *empirismo* e o *idealismo*, empregando a *analyse* e a *synthese* para descobrir a verdade. Pela *analyse*, examinamos os factos ou phenomenos, e, por meio da *inducção*, subimos á *causa* d' esses factos. Pela *synthese*, *descemos da causa descoberta*, e, por meio do *syllogismo*, applicamol-a aos varios effeitos, que ella produz ou é capaz de produzir. *Newton* diz: «O methodo *analytico* consiste em fazer experiencias, examinar os phenomenos e d' ahi, pela *inducção*, tirar conclusões geraes. O *synthetico* consiste em estabelecer, como principios, as causas conhecidas e averiguadas, para assim explicar e confirmar os phenomenos que d' ellas derivam» (*Optica*, lib. III). — O methodo *analytico-syntetbico* diz-se tambem *psychologico-racional*; pois auxilia-se da *experiencia* e da *razão*.

Este systema é o verdadeiro, porque corresponde á natureza do *homem* e á da *sciencia*. — Corresponde á natureza do *homem*. Na verdade, o homem é dotado de faculdades *sensitivas* e *intellectuaes*. Logo, no conhecimento da verdade, o homem deve auxiliar-se de umas e de outras, sendo o conhecimento *sensitivo* anterior ao *intellectual*. Ora o methodo *analytico-synthetico* segue esta ordem. — Corresponde á natureza da *sciencia*. A sciencia é uma serie ordenada de *principios* e *conclusões*. Os *principios* conhecem-se pela *analyse* ou pela *inducção*, e as *conclusões* deduzem-se dos *principios* pela *synthese* ou pelo *syllogismo*. Logo o methodo *scientifico* deve ser *analytico-synthetico*.

(1) Os methodos *particulares* das diversas sciencias (exceptuada a Philosophia) podem reduzir-se a tres grupos, conforme predimina em cada um d' elles o emprego de um d' estes tres *meios* para a acquisição da verdade, que são o *raciocinio*, a *experiencia sensivel* e a *auctoridade*. O *raciocinio* predomina na *mathemathica*; a *experiencia sensivel*, nas *sciencias physicas*; a *auctoridade*, nas *sciencias moraes*. D' ahi o methodo *racional*, ou *a-priori*,

204. Indole do methodo da Philosophia. — Applicando os principios expostos, é facil concluir que o methodo, que deve seguir-se na Philosophia, é tambem o *analytico-synthetico*. Por quanto, nas discussões philosophicas deve seguir-se aquelle

---

— o methodo *experimental*, ou *a-posteriori*, — o methodo da *auctoridade*. O methodo *racional* leva-nos á certeza *metaphysica* e *absoluta*; o *experimental*, á certeza *physica* e *condicional*; o da *auctoridade*, á certeza *moral* (tratando-se da *auctoridade humana*). — Indicaremos brevemente o methodo das sciencias *mathematicas*, *physicas* e *moraes*, reservando-nos tratar do methodo da *Philosophia* no seguinte numero.

A) **Methodo da mathematica.** — Na *mathematica* predomina a *synthese*. Na verdade, a *mathematica* parte dos axiomas e das definições, que se formam por meio da *abstracção* e da *analyse*, e depois, pela *synthese* ou *deducção*, passa de uma quantidade para outra, demonstrando, pela comparação de ambas com uma terceira, que uma é egual a outra. — Por isso a operação, a que se dá o nome de *analyse* mathematica, propriamente é uma *synthese*.

B) **Methodo das sciencias physicas.** — Se na *mathematica* predomina a *synthese*, nas sciencias *physicas* predomina a *analyse*. — As sciencias *physicas* são *naturaes* ou *experimentaes*.

a) *Methodo das sciencias naturaes.* — As sciencias *naturaes*, como a *Zoologia*, a *Botanica*, a *Geologia* etc., têm por fim apresentar a *definição* dos seres, mas uma definição explicativa, scientifica, que penetre até á essencia, pondo em relevo a lei, que preside á geração e á constituição dos proprios seres. — Para alcançar esse fim, as sciencias *naturaes* empregam a *classificação*, visto que esta operação, se não for inteiramente artificial, exprime o que muitas coisas têm de commum e o que têm de proprio, e assim denota a *essencia*, que é composta de dois elementos — um *generico* e *commum*, outro *differencial* e *proprio*. (Veja se o que dissemos, na *Secção Primeira*, ácerca da *classificação*).

b) *Methodo das sciencias experimentaes.* — As sciencias *experimentaes* desenvolvem-se *principalmente* pela *inducção*. — Esta começa pela *observação* dos phenomenos, progride pela *supposição*, ou *hypothese*, e completa-se pela *verificação* ou *experimentação*.

a) A *observação* recolhe as circumstancias, que estiveram *presentes*, as que *faltaram*, e as que *variaram*; e com ellas forma tres tabuas, chamadas por *Bacon* — tabua da *presença*, tabua da *ausencia*, tabua dos *graus*. Estas *tabuas* podem levar-nos ao conhecimento do nexo entre os phenomenos e a sua causa. Mas tal nexo não passa de uma *hypothese*.

b) A *hypothese* é indispensavel na sciencia; porque serve para limitar os pontos da discussão, e para formar o objecto da *verificação*.

c) A *verificação*, ou *experimentação*, pode realisar-se por cinco methodos differentes: — pelo methodo da *concordancia* (quando todas as circumstancias, que costumam acompanhar um phenomeno, variam constantemente, á excepção de uma, esta é a causa do phenomeno), — pelo da *differença* (se um phenomeno se realisa num só dos varios casos, que convêm entre si em todas as circumstancias, exceptuada uma, esta é a causa do phenomeno), — pelo da *concordancia* e da *differença* (quando se começa pelo methodo da *concordancia*, e o da *differença* serve de contraprova), — pelo das *variações*

methodo, que é mais conforme com a indole da nossa razão. Ora é proprio do homem *elevar-se* do *effeito* para a *causa*, das *propriedades* para a *essencia* das coisas, dos *phenomenos particulares* pora as *leis geraes* da natureza (methodo *analytico*). — Mas não basta. Devendo a ordem *logica* dos conhecimentos corresponder á ordem *real* das coisas conhecidas, é necessario fazer em seguida o caminho inverso, *descendo* da *causa* para o *effeito*, da *essencia* para as *propriedades*, das *leis* para os *phenomenos* (methodo *syntetico*). — Todavia, dominando nesta sciencia a *synthese* com o *syllogismo*, diz-se vulgarmente que o methodo philosophico é *synthetico*, ainda que em rigor seja *analytico-synthetico* (1).

---

concomitantes (um phenomeno, que augmenta ou diminue, augmentando ou diminuindo uma causa, é effeito d'esta causa), — dos *restos* (se de um phenomeno complexo se subtrahir a parte que, por precedentes inducções, se averiguou ser effeito de uma determinada circumstancia, o resto do phenomeno é effeito da circumstancia que ficou).

C) **Methodo das sciencias moraes.** — Sciencia *moraes* são as que determinam as leis reguladoras dos costumes humanos. — As sciencias *moraes* são muito complexas. Digamos alguma coisa ácerca das *sciencias sociologica* e *historica*.

a) *Methodo da sciencia sociologica.* — O methodo d'esta sciencia é muito complexo e delicado, pois exige um espirito observador, dotado de senso pratico, de vistas elevadas e largas, de grande conhecimento do coração humano, como tambem do paiz e da epocha. — Não se deve facilmente deixar o antigo, quando é bom; mas tambem não se deve rejeitar uma novidade, quando esta é exigida pela mudança das circumstancias sociaes. — Em todo o caso dará prova de altissima subedoria e de generosa dedicação quem se inspirar num ideal francamente christão, que, entre todos, é o mais racional e o mais adequado ás necessidades do homem.

b) *Methodo da historia.* — A *historia* é a base das sciencias *moraes*. O methodo da *historia* deve evitar os dois systemas oppostos, que são o *hypercriticismo* e a *credulidade cega*. — O *hypercriticismo*, ao passo que acceita muitas hypotheses como certas, rejeita, sem razão plausivel, antiquissimas tradições, baseadas em solidos fundamentos. — A *credulidade cega* acceita, sem exame, todas as tradições, reconhecendo-as como verdadeiras.

(1) As opiniões dos escriptores acerca de methodo *philosophico* são tantas, quantas são as que enumerámos ácerca do methodo *scientifico*; pois a Philosophia é a mais nobre entre as sciencias, que procedem pela luz natural da razão. Por isso ao methodo *philosophico* deve applicar-se o que dissemos ácerca do methodo *scientifico* em geral.

Até aqui fallamos do methodo de *invenção*, isto é, d'aquelle methodo que nos leva ao descobrimento da verdade.

Resta-nos dizer alguma coisa ácerca de methodo do *ensino*, pelo qual o mestre por tal forma dirige as operações intellectuaes do discipulo, que este, pela força da sua razão natural, chega a alcançar a sciencia. — Ha tres opiniões a este respeito: — a) uns dizem que o methodo do *ensino* deve ser exclusivamente *synthetico*; — b) outros, que deve ser *analytico-synthetico*,

Artigo III

Termo do movimento — Sciencia.

205. **Sciencia.** — *Sciencia* é um *systema de conhecimentos certos, relativos ás causas ou á razão sufficiente dos entes, e deduzidos pela demonstração.* — Expliquemos esta definição.

a) Sciencia é um *systema*. A sciencia deve ser um complexo de verdades dispostas de modo, que uma esteja subordinada á outra e todas a uma suprema, de que recebam luz e força. — Conclusões desconnexas não formam uma *sciencia*.

b) E' um systema de *conhecimentos certos*. Não ha sciencia sem *certeza*. — Todavia não é sempre necessaria, nem sempre é possivel, a certeza *metaphysica*; basta a *physica* ou a *moral*.

c) E' um systema de conhecimentos *relativos ás causas, ou á razão sufficiente dos entes*. Todos concordam em que o conhecimento *scientifico* se distingue do *vulgar*, porque este observa sómente os phenomenos, quando aquelle procura as *causas* dos

---

mas a *synthese* deve sempre preceder a *analyse*; — c) outros, que o methodo do *ensino* deve corresponder ao methodo da *invenção*, isto é, que as sciencias devem ser ensinadas pelo mesmo modo por que se formaram.

Façamos uma breve critica d'estas opiniões.

a) A *primeira* opinião, sustentando que o methodo do *ensino* deve ser exclusivamente *synthetico*, é inacceitavel. Por quanto, ninguem terá pleno conhecimento de uma sciencia, se, embora conheça o modo de inferir dos principios as conclusões, ignora a força dos primeiros principios, de que as conclusões dependem. Ora é por meio da *analyse* que se descobrem e conhecem os primeiros principios. Assim, para a perfeita acquisição das sciencias naturaes, é preciso conhecer as observações e experiencias, que se fizeram para a descoberta das varias leis physicas.

b) A *segunda* opinião, admittindo que o methodo *synthetico* deve sempre preceder o *analytico*, é tambem inacceitavel. Na verdade, quando o mestre produz a sciencia no discipulo, produl-a emquanto lhe propõe aquelle mesmo processo que elle (mestre) empregou para chegar ao descobrimento da verdade, e assim o discipulo repete a *invenção* feita pelo mestre. Ora este methodo é *analytico*, e por isso é falso que o methodo *synthetico* deve sempre preceder o *analytico*.

c) A *terceira* opinião, sustentando que uma sciencia deve ser *ensinada* pelo mesmo methodo ou processo, por que foi *descoberta*, é verdadeira. Por quanto, o methodo de *invenção* differe do methodo de *ensino*, como a *natureza* differe da *arte*. Ora a *arte* é a imitação da *natureza*. Logo o methodo, por que se *ensina* uma sciencia, não deve differir do methodo, por que ella foi *descoberta* ou *formada*. Assim a *Physica* deve ensinar-se por experiencias feitas sob os olhos dos discipulos; a *Mathematica*, pela *deducção* ou *synthese*; a *Philosophia*, pela *analyse* e *synthese*, etc.

phenomenos e explica a *razão, por que* uma coisa é o que è, e não pode ser ou não é d'outro modo. — As causas ou as razões dos entes são *proximas* e *supremas* [1].

d) E' um systema de conhecimentos *deduzidos pela demonstração*. Conhecimentos *certos* são o resultado d'aquella especie de raciocinio, que parte de principios *certos*. Essa especie de raciocinio é a *demonstração* [2].

---

(1) De proposito dissemos que a *sciencia* é uma systema de conhecimentos certos, relativos ás *causas*, ou á *razão sufficiente* dos entes. Por quanto, se um ente não tem sobre si uma causa, de que dependa, poderá ser conhecido de um modo *scientifico*, se for conhecido pela *razão*, pela qual é o que é. Assim Deus, sendo o Ser subsistente pela sua *essencia*, será conhecido *scientificamente* pela mesma *essencia*.

Que a *sciencia* deva occupar-se das *causas* dos entes, é coisa manifesta. Verdadeira *sciencia* é a que subministra um conhecimento perfeito. O conhecimento perfeito exige que a coisa seja presente á intelligencia, como é em si mesma, de modo que a ordem ideal corresponda plenamente á ordem real. Ora a coisa é o que é pelas suas causas, ou pela sua razão sufficiente. Logo, se a coisa não é conhecida por estas causas, ou por esta razão, não se encontra na intelligencia como é em si mesma, e por isso não é conhecida perfeitamente. Diz S. Thomaz: «Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte apprehendere eius veritetem. Eadem enim sunt principia esse rei, et veritatis ipsius. Oportet ergo scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat *causam* rei scitae». (In I *Post anal.*, l. 4).

(2) O termo *sciencia* toma-se em tres sentidos. Em sentido mais lato, significa todo e qualquer *conhecimento*. Em sentido mais restricto, denota o conhecimento de uma coisa *pelas suas causas*. Em sentido proprio, indica um *systema* de conhecimentos.

Os positivistas pretendem que a sciencia deva occupar-se só do *positivo*, isto é, só do que foi percebido pela experiencia sensivel, e não das *causas*. — Esta pretensão é absurda. A sciencia socega e tranquillisa o nosso espirito. Mas quando poderá o espirito descançar? Só quando tiver conhecido os *porqués*, as razões dos phenomenos, que observa. A sciencia, pois, não só não deve prescindir do conhecimento das causas, mas sem este conhecimento não é, nem pode chamar-se sciencia. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas!* repete com o poeta o *senso commum*.

Dizem os positivistas: «A experiencia só mostra o phenomeno, e não a causa d'elle». — A esta difficuldade responde Tyndal, que è insuspeito: «A experiencia *guia* sempre para uma coisa, que está além do phenomeno experimental. Ella produz sempre um effeito superior a si mesma, e toda a differença entre um sabio eminente e um sabio mediocre consiste principalmente na *faculdade da extensão ideal*» (5ª *Conf. sobre a luz*).

*

Declaremos a *natureza* da *demonstração*, seus *elementos* e *especies*.

a) **Demonstração.** — *Demonstração* é o raciocinio, que parte de premissas *certas*. — A *demonstração*, pois, differre das outras especies de raciocinio, não quanto á *forma*, mas quanto á *materia;* porque as outras especies prescindem d'aquella *certeza* nas suas premissas.

Advertimos que *demonstração*, em geral, é o raciocinio pelo qual o espirito progride de uma verdade conhecida para outra desconhecida. — Divide-se em *apodictica, dialectica* e *sophistica*, conforme parte de premissas *certas, provaveis*, ou *falsas*. A *apodictica* produz a *certeza:* a *dialectica*, a *opinião;* a *sophistica*, o *erro*. — Só a *apodictica* é strictamente *demonstração*.

b) **Elementos da demonstração.** — Os elementos da *demonstração* são *quatro*, a saber: *these, principio, meio* e *conclusão*. — A *these* é a verdade, que deve ser demonstrada; — o *principio* é a proposição *maior*, em que se funda a *conclusão;* — o *meio* é a proposição *menor*, exprimindo que a *conclusão* está contida no *principio;* — a *conclusão* é a propria *these*, emquanto deduzida das premissas, em que estava contida. Ex.

(These) A alma humana é immortal
(Principio) O espirito é immortal;
(Meio) Ora a alma humana é espirito;
(Conclusão) Logo a alma humana é immortal.

Digamos alguma coisa ácerca dos quatro elementos da *demonstração*.

a) A *these* deve ser uma verdade, que *deva* e *possa* ser demonstrada; aliás a demonstração será *inutil* ou *impossivel*.

b) O *principio*, em que se basêa a *conclusão*, deve ser *immediatamente* evidente, ou deve fundar-se nos *primeiros principios*.

c) O *meio* deve indicar a causa *proxima* e *necessaria*, por que o predicado convém ao sujeito.

d) A *conclusão* não é sempre da mesma natureza. Quando a proposição *maior* é um *axioma* e a *menor* é uma verdade de *facto* ou de *experiencia*, a conclusão é necessaria e absolutamente *verdadeira;* como neste exemplo; *Todo o effeito tem a sua causa; ora o mundo é effeito; logo o mundo tem a sua causa*. — Quando a *maior* é uma verdade de *facto* e a *menor* é uma proposição *singular*, a *conclusão* não é *necessariamente* verdadeira, como: *Os mortos não resuscitam; ora Lazaro é morto; logo Lazaro não resuscita*.

c) **Terminologia da demonstração.** — Na *demonstração*, sobretudo mathematica, empregam-se palavras, que precisam de explicação. — São as seguintes:

a) Definição. D'esta já tratámos na Logica *formal*.

b) Proposição theoretica e *pratica*. — A *theoretica* affirma o que uma coisa é; ex. «o triangulo é uma figura». A *pratica* declara o que se póde ou deve fazer; ex. «devemos amar a patria».

c) Axioma é uma proposição theoretica e indemonstravel, porque a sua verdade se torna evidente pela simples inspecção dos termos.

d) Postulado é uma proposição pratica e immediatamente evidente pela simples explicação dos termos; ex. «de um ponto podemos tirar uma linha até ao outro ponto».

e) Theorema é uma proposição theoretica, que se deve demonstrar.

f) Problema é uma proposição pratica, que se deve ou póde resolver.

g) Lemma é uma proposição, que uma sciencia presta a outra para lhe servir de base nas demonstrações.

206. Objecto da sciencia. — *Objecto* da sciencia é tudo aquillo, de que a sciencia se occupa. — Divide-se em *material* e *formal*.

O *material* é a propria *coisa*, que a sciencia attinge; assim os *corpos* são o objecto *material* da *chimica*. O *formal* é o *aspecto*, sob o qual a sciencia considera o objecto *material;* assim as *mudanças substanciaes*, que se realisam nos corpos, formam o objecto *formal* da *chimica* (1).

207. **Especies da sciencia.** — A sciencia póde ser — *a) espe-*

---

h) Corollario é uma proposição, que emana evidentemente de outra proposição já demonstrada e não precisa de nova demonstração.

i) Scholio é a nota que, accrescentada a uma proposição, ou a esclarece, ou a defende das objecções dos adversarios.

d) Especies de demonstração. — A *demonstração* pode ser — *a) directa* e *indirecta.* — *b) a-priori* e *a-posteriori,* — *c) absoluta* e *relativa,* — *d) pura, empirica* e *mista.*

a) Demonstração directa e indirecta. — É *directa,* quando se prova que o predicado convem ao sujeito por causa de algumas propriedades, que este possue; assim concluimos que a nossa alma é *espiritual,* porque é independente da materia. — É *indirecta,* quando se conclue que uma proposição é verdadeira, porque, admittindo-se a contraria, resultaria o absurdo; assim provamos que os bons devem receber o premio, pois, no caso contrario, dar-se-hia o absurdo que Deus é injusto.

b) Demonstração a-priori e a-posteriori. — É *a-priori,* quando da *causa* descemos ao seu *effeito:* assim pelo facto de a alma humana ser espiritual *(causa)* demonstramos que ella é immortal *(effeito).* — É *a-posteriori,* quando do *effeito* subimos á sua *causa;* assim da existencia do mundo *(effeito)* subimos ao conhecimento da existencia de Deus *(causa).*

Estas duas especies de demonstração, reunidas, formam uma outra especie, que se chama *circular* ou *regressiva,* e que se dá quando, depois de termos *subido* dos effeitos para a causa, *descemos* d'esta para aquelles. Este processo é de grandissima vantagem e leva ao perfeito conhecimento das coisas e das suas relações.

c) Demonstração absoluta e relativa. — É *absoluta,* quando a *conclusão* se infere de premissas *por si* certas; assim a *existencia* de Deus demonstra-se pela *contingencia* das coisas visiveis. — É *relativa,* quando a conclusão se tira de premissas admittidas pelos adversarios, embora falsas; assim refutamos os *scepticos,* servindo-nos dos seus principios.

d) Demonstração pura, empirica e mista. — É *pura,* quando ambas as premissas são proposições *analyticas.* — É *empirica,* quando ambas as premissas são proposições *syntheticas.* — É *mista,* quando uma premissa é *analytica* e outra é *synthetica.*

(1) Por isso um objecto, que é *materialmente* uno, pode ser *formalmente* multiplice; como tambem um objecto, que é *materialmente* multiplice, pode ser *formalmente* uno. Assim o *organismo animal,* embora seja *materialmente* uno, é *formalmente* multiplice, porque pode ser considerado sob diversos aspectos — na sua constituição, nos seus elementos, funcções, mudanças, etc.; — como, pelo contrario, o *sol,* a *lua,* as *plantas,* os *homens,* embora sejam muitos objectos *materiaes,* todavia constituem um só objecto *formal,* emquanto, pela sua *côr,* se referem a um só sentido, — á *vista.*

culativa ou *pratica,* — *b) racional* ou *experimental,* — *c) subordinada* ou *subordinante.*

a) **Sciencia especulativa ou pratica.** — É *especulativa,* quando o seu fim unico e exclusivo é a contemplação da verdade. E' *pratica,* quando considera a verdade, mas em ordem á operação. — A sciencia *pratica* distingue-se da *arte,* pois esta limita-se a ensinar as regras para uma obra, e aquella expõe as *razões* das mesmas regras (1).

b) **Sciencia racional ou experimental.** — É *racional,* se tem por objecto as verdades conhecidas pela *razão;* tal é a *metaphysica,* a *moral,* a *mathematica,* etc. — É *experimental,* ou *empirica,* se tem por objecto os factos percebidos pela *experiencia;* tal é a *physiologia,* a *biologia,* a *chimica* etc. (2).

c) **Sciencia subordinada ou subordinante.** — É *subordinada* a que depende de outra. — É *subordinante* aquella, de que uma outra depende. — Uma sciencia póde depender de outra por duas razões: ou porque o *fim* de uma é *meio* com relação ao *fim* da outra, assim a *pharmacia* depende da *medicina;* — ou porque uma acceita, como *principios,* as conclusões demonstradas na superior, d'este modo a *astronomia* depende da *mechanica* (3).

---

(1) *Arte* é o conhecimento do modo de fazer alguma coisa. Desenvolve-se como um *habito,* que aperfeiçôa a natureza. — A arte *humana* é immensamente superior á dos *animaes;* pois aquella é racional, consciente, progressiva, ao passo que esta é instinctiva, inconsciente, estacionaria. — Ha muitas e diversas *artes;* mas podem reduzir-se a duas especies principaes — *liberaes* e *mechanicas.* As primeiras têm por objecto alguns actos da razão, como são o *raciocinio,* a *palavra,* etc.; d'ahi a *grammatica,* a *eloquencia,* etc. As segundas applicam-se ás obras corporaes. — Entre as artes *liberaes* e as *mechanicas* collocam-se as *bellas artes* (pintura, esculptura, musica, etc.), que procuram o *bello,* como as *liberaes,* e tendem para o *util,* como as *mechanicas.*

(2) As sciencias *experimentaes* têm por *objecto* os *factos,* percebidos pela *experiencia.* Mas estes factos não devem ser isolados ou simplesmente accumulados, como pretendem os *materialistas* e os *positivistas,* mas hão de ser explicados, coordenados, interpretados pela razão, como pensam e ensinam os melhores naturalistas, por. ex., *C. Bernard, Pasteur,* etc. Esta explicação, coordenação e interpretação não pode realisar-se sem os primeiros principios da razão. Dá-se, pois, a sciencia do *contingente,* mas só emquanto este se considera sob a luz ou reflexo do *necessario* e do *absoluto.*

(3) A' *Metaphysica,* que é a sciencia dos *primeiros principios,* estão e devem estar subordinadas *todas* as sciencias, *racionaes* e *experimentaes,* se quizerem guiar-se pelo *senso commum.* — Não podemos conceber como possa ter havido e possa ainda haver espiritos tão desvairados, que expulsassem e pretendam expulsar a *Metaphysica* do numero das sciencias! — Mas d'isto occupar-nos-hemos em breve.

208. As sciencias distinguem-se pelo seu objecto formal.

a) As sciencias distinguem-se pelo seu *objecto*. Tudo o que se refere a uma coisa, distingue-se por ella; assim a *vista* é disstincta do *ouvido*, porque a *côr* é distincta do *som*. Ora as sciencias referem-se ao seu *objecto;* pois este é o *termo* da sciencia. Logo as sciencias distinguem-se pelo seu *objecto*.

b) As sciencias distinguem-se pelo seu objecto *formal*. As sciencias devem distinguir-se pelo objecto, a que ellas *immediata* e *principalmente* se referem. Ora o objecto, a que as sciencias *immediata* e *principalmente* se referem, é o *formal*. Logo as sciencias distinguem-se pelo seu objecto *formal* (1).

209. Classes supremas das sciencias. — As classes supremas das sciencias são *cinco*, a saber: *Physica*, *Mathematica*, *Metaphysica*, *Logica* e *Moral*.

Na verdade, as sciencias distinguem-se pelo seu objecto *formal*. O objecto *formal* das sciencias é o *abstracto;* pois tudo o que a nossa intelligencia conhece, conhece-o emquanto é *abstracto*. Logo as classes das sciencias serão tantas, quantos forem os differentes graus de *abstracção*.

(1) A nossa *sciencia depende* realmente do *objecto*. Uma sciencia sem um objecto, que se conheça, é um absurdo; porque, se conhecemos, conhecemos alguma coisa, que é o objecto e o termo do conhecimento. Portanto, a sciencia depende *realmente* do objecto. — E não é o contrario, isto é, o objecto não depende realmente da nossa sciencia. Por quanto, o conhecimento que temos de um objecto pode acabar, ou pode mesmo não ter existido, sem que por isso acabe o objecto. — Sendo o objecto o *termo* da sciencia, é claro que a sciencia se distingue e se especifica pelo seu *objecto*, como todo o caminho se distingue e se especifica pelo seu *termo*. — Todavia, como provamos no texto, a sciencia distingue-se pelo objecto, emquanto este se considera *formalmente*. D'onde se segue que a unidade ou a multiplicidade das sciencias deriva, — não da unidade ou multiplicidade do objecto *material*, pois muitos objectos *materiaes* podem ser considerados sob um só aspecto e assim constituir uma só sciencia, — mas da unidade ou multiplicidade do objecto *formal*, pois um só objecto *material* pode ser considerado sob differentes *aspectos* e constituir *varias* sciencias. Assim, a philosophia é uma *unica* sciencia, porque o seu objecto, ainda que *materialmente* seja multiplice, todavia *formalmente* é unico, porque o mundo, as plantas, os animaes, o homem com as suas operações intellectuaes e moraes, são considerados sob um *unico* aspecto, — nas suas causas *supremas*. A anatomia e a physiologia são *duas* sciencias distinctas, porque o objecto d'ambas — o organismo animal, — ainda que *materialmente* seja unico, todavia *formalmente* é duplice, visto que a anatomia considera-o na sua constituição, e a physiologia nas suas funcções.

Ora os differentes graus de *abstracção* são *cinco*. — É infimo o grau de abstracção, quando prescindimos da materia *individual*, e só consideramos a materia *commum*, sujeita ás mudanças *sensiveis:* d'ahi a *Physica*. — É superior a este, quando prescindimos tambem da materia *commum* e *sensivel*, e só consideramos a *quantidade:* d'ahi a *Mathematica*. — É mais alto ainda, quando prescindimos da materia *commum* e da *quantidade*, e consideramos o ente *immaterial* na sua realidade *objectiva*, isto é, como existente em si e sem dependencia do nosso pensamento: d'ahi a *Metaphysica*. — É altissimo o grau de abstracção, quando prescindimos de toda a realidade *objectiva*, e consideramos o ente *immaterial* — ou na sua entitade *ideal*, isto é, na entidade com que existe na *intelligencia:* d'ahi a *Logica:* — ou na sua entidade *moral*, isto é, na entidade com que existe na *vontade:* d'ahi a *Moral*.

Logo as classes supremas das sciencias são *cinco* (1).

(1) Esta classificação, que é devida aos *Escholasticos*, é a mais perfeita das muitas que se têm apresentado. Na verdade, ella é racional no seu *fundamento* e *completa* na sua divisão. — É racional no seu *fundamento*. Por quanto, o aspecto geral, sob o qual a sciencia considera qualquer objecto, é a sua *abstracção*, pois não ha sciencia do *concreto;* e por isso os diversos graus da *abstracção* devem distinguir as diversas classes das sciencias. — É *completa* na sua divisão; pois não ha sciencia, que não se reduza a alguma das cinco classes. Na verdade, toda a sciencia ou é *especulativa*, ou é *pratica*. Se é *especulativa*, está subordinada á Physica, ou á Mathematica, ou á Metaphysica. Se é *pratica*, está subordinada á Logica ou á Moral, conforme aperfeiçoa os actos da intelligencia ou os da vontade.

É immenso o empenho, que os modernos philosophos mostram para resolver o problema da *classificação das sciencias*, — problema que tem apenas uma importancia secundaria.

As principaes classificações, apresentadas pelos escriptores, são as de *Bacon*, de *Ampère*, de *A. Comte*, e de *A. Spencer*.

a) *Bacon* tomou por base da sua classificação as tres faculdades da alma, que são a *imaginação*, a *memoria* e a *razão*, e assim divide todas as sciencias em tres classes. Á *imaginação* corresponde a *poesia;* á *memoria*, a *historia*, que é *civil* ou *natural;* á *razão*, a *philosophia* e a *theologia*.

Esta classificação não póde acceitar-se. A sciencia é um systema de conhecimentos. Ora os conhecimentos são diversos, emquanto se referem a diversos objectos *formaes*. As sciencias, pois, distinguem-se pelos objectos *formaes*, e não pelas faculdades cognitivas. — Além d'isso, a *poesia* não é *sciencia;* a *razão* e a *memoria* são indispensaveis em todas as sciencias.

b) *Ampère* toma por base da sua classificação o objecto *material*, e assim divide as sciencias em *cosmologicas* e *noologicas*, segundo consideram

210. — **Reducção das sciencias a estas classes.** — Não ha sciencia, que se não possa reduzir a alguma d' estas classes.

a) A sciencia *physica* abrange — a *physica*, que estuda as mudanças *accidentaes* dos corpos, — a *chimica*, que se occupa das mudanças *substanciaes* dos mesmos corpos, — a *astronomia*, que estuda os astros, — a *geologia*, que considera a terra na

---

objectos *materiaes* ou *espirituaes*. — As sciencias *cosmologicas* dividem-se em *cosmologicas propriamente ditas* e em *physiologicas*. As *cosmologicas propriamente ditas* são a *mathematica* e a *physica*. As *physiologicas* são as *naturaes* e as *medicas*. — As sciencias *noologicas* dividem-se em *noologicas propriamente ditas* e em *sociaes*. As *noologicas propriamente ditas* são as *philosophicas* e as *nootechnicas*. As *sociaes* são as *historicas* e as *politicas*.

Esta classificação tambem é inadmissivel. As sciencias, como dissemos, distinguem-se, — não pelos seus objectos *materiaes*, visto que diversas sciencias podem ter um e o mesmo objecto *material*, — mas sim pelos seus objectos *formaes*; assim o *homem* é o objecto da anthropologia, da medicina e da anatomia, porque pode ser considerado sob diversos aspectos.

c) *Comte* divide as sciencias em *abstractas* e *concretas*. — As *concretas*, como a *mineralogia*, a *botanica*, a *zoologia*, segundo *Comte*, não estão ainda constituidas; e por isso não as classifica. — As sciencias *abstractas*, que são fundamentaes, formam *seis* grupos e, *dispostas na sua ordem hierarchica*, são: a *mathematica*, a *astronomia*, a *physica*, a *chimica*, a *biologia* e a *sociologia*. — Esta classificação basêa-se na ordem *logica* e *chronologica* das sciencias. — Basêa-se na ordem *logica*. Por quanto, é proprio da intelligençia passar do mais simples e abstracto para o mais complexo e concreto. Ora, nesta classificação, a primeira sciencia, que é a *mathematica*, é mais simples e abstracta que a segunda — a *astronomia*; esta o é mais que a terceira — a *physica*, etc. — Basêa-se na ordem *chronologica*. Com effeito, a primeira sciencia, que se constituiu, foi a *mathematica*; depois a *astronomia*; em seguida a *physica*, a *chimica*, a *biologia* e, por ultimo, a *sociologia*, que é o termo de todas.

A *classificação*, feita por *Comte*, é falsa pelas seguintes razões:

1.ª) *Comte*, na sua *classificação*, parte das sciencias mais abstractas para chegar ás mais complexas; porque opina que as leis abstractas encerram a mais completa explicação dos factos concretos. Ora isto é falso. Na verdade, embora um facto concreto se resolva, *pela analyse*, numa lei abstracta, comtudo uma lei abstracta não póde dar uma explicação *completa* dos factos concretos; pois ficaria sempre para explicar *como, por quem* e *porque* leis abstractas se uniram de um certo modo para dar em resultado um determinado facto concreto. Por outras palavras: quando *Comte* quer explicar todos os phenomenos pelas propriedades elementares da materia, não só confunde a *condição* com a *causa*, mas cahe no absurdo de querer encontrar a razão do mais no menos, do superior no inferior, do ente no nada.

2.ª) *Comte* ensina que as sciencias *positivas* se constituiram *successivamente*, seguindo a ordem *chronologica*, indicada por elle. — Ora isto é falso. Por quanto, como observa *H. Spencer*, as sciencias não se desenvolvem *successivamente*, mas *simultaneamente*, e nenhuma das que occupam os pri-

sua constituição intima, — a *physiologia*, que tem por objecto as funcções regulares do organismo animal, — a ***biologia***, que tem por objecto a vida em geral, etc.

b) A sciencia *mathematica* comprehende — a ***arithmetica***, que é a parte elementar da sciencia dos numeros, — a ***algebra***, que simplifica e generalisa as questões relativas aos numeros, — a *geometria*, que estuda as formas, as propriedades e as medidas da extensão, etc.

---

meiros graus, tanto na ordem *logica* como na *chronologica*, podia progredir sem o auxilio das que estão collocadas nos ultimos graus. — De mais, *Comte* pretende que a *astronomia* precedeu, na sua constituição, a *physica*. Ora isto não é certo: porque, para determinar a posição de uma estrella, é necessario ter em conta as condições, que podem modificar o phenomeno da visão, — condições, que formam o objecto da *physica*. — Finalmente, é impossivel que as sciencias *abstractas* precedessem, na sua constituição, as sciencias *concretas*; pois que, na realidade, o *concreto* precede sempre o *abstracto*, porque este forma-se pela generalisação d' aquelle. Nem se diga que o nosso espirito passa do *simples* para o *composto* e do *abstracto* para o *concreto*; porque este processo faz-se na ordem *racional*, mas não na ordem *experimental*; e todos sabem que os *positivistas* só acceitam o methodo *experimental* (Cf. Ferraz, *Socialisme, naturalisme et positivisme*, ch. VI).

3.ª) *Comte* e os positivistas, ensinando que só pode ser objecto da sciencia o *positivo*, isto é, o que pode perceber-se pela experiencia sensivel, excluem do quadro das sciencias a *Metaphysica*. — Mais tarde provaremos que a *Metaphysica* é sciencia. Agora dizemos que os *positivistas* se contradizem; porquanto, ao passo que só querem reconhecer como certo o que foi verificado pela experiencia sensivel, depois admittem, como certas, muitas coisas, que escapam ao alcance dos sentidos. Investigam a natureza do effeito e da causa, da força e da materia, do meio e do fim: tentam estabelecer leis immutaveis; procuram a certeza ácerca das coisas sensiveis e das leis universaes: empregam o syllogismo e a inducção; analysam, generalisam, applicam todos os processos do methodo discursivo. Os positivistas, pois, excluem a *Metaphysica* do quadro das sciencias, ao passo que acceitam muitas coisas, que formam o objecto da *Metaphysica*. Com razão disse *P. Janet* que o *positivismo* não tem de *positivo* senão o *nome* (*Phil. fran.*). Nem podia ser d' outro modo; pois, como diz o proprio *Fouillée*, positivista: «o homem é um *animal metaphysico*, e a Metaphysica ha de durar em quanto existirem cerebros humanos» (*L'Avenir de la Métaphysique*).

d) *Spencer* divide as sciencias em *abstractas*, *abstracto-concretas*, e *concretas*. — A's *abstractas* reduzem-se a *logica* e a *mathematica*: ás *abstracto-concretas*, a *physica*, a *chimica*, etc.; ás *concretas*, a *astronomia*, a *geologia*, a *biologia*, a *psychologia*, a *sociologia*, etc.

Esta classificação tambem não pode acceitar-se. Por quanto, a divisão da *sciencia* em *abstracta* e *concreta* não é racional; pois toda a sciencia, sendo fructo da *generalisação*, é mais ou menos *abstracta*. Esta observação vale tambem contra a classificação de *Comte*. — Além d' isso, o objecto *material* não pode tomar-se como base de *classificação*.

c) A sciencia *metaphysica* abrange — a *ontologia*, que trata do ente em geral, — a *cosmologia*, que se occupa do mundo, — a *anthropologia*, que estuda o homem, — a *theodicea*, que procura conhecer a existencia e a perfeição do Ente Infinito com a luz natural da razão.

d) A sciencia *logica* comprehende — a *glottologia*, que considera a origem e as vicissitudes da linguagem, — a *logica*, que estuda o raciocinio para a consecução da verdade, etc.

e) A sciencia *moral* comprehende — a *ethica*, que trata das operações da nossa vontade, emquanto se referem ao fim, — o *direito natural*, que se occupa das leis, impostas aos homens por Deus, Auctor da natureza, — o *direito positivo*, que se occupa das leis impostas pela auctoridade legitima, — a *pedagogia*, que tem por objecto a educação, etc. — A *sociologia* reduz-se ao *direito*, de que é parte. — O direito *positivo* subdivide-se em *civil*, *penal*, *constitucional*, *internacional*, etc. (1).

(1) As seguintes observações são importantes.

1.ª) Não pretendemos fazer a enumeração completa de todas as sciencias constituidas, mas apenas indicar o modo por que ellas poderiam ser reduzidas a alguma das cinco classes.

2.ª) As classes supremas das sciencias, embora sejam distinctas e irreductiveis (pois os seus objectos *formaes* são irreductiveis), todavia, sob differentes aspectos, estão sobordinadas umas ás outras. Assim, é principal — a *Moral*, emquanto descobre o *fim ultimo*, que é a regra de todos os actos da vida; — a *Logica*, emquanto é o *instrumento* de todas as sciencias — a *Metaphysica*, emquanto trata do *absoluto*, do *immutavel* e, sobretudo, do *Ente supremo*; — a *Mathematica* e a *Physica*, emquanto são muito uteis para as artes, para a industria, e para a vida material da sociedade. — A todas estas sciencias *humanas*, que se guiam pela luz da razão, está absolutamente superior a Theologia *revelada*, que se guia pela luz da *Fé*, e que trata das mais altas e consoladoras verdades. Entre esta e aquellas existe e não pode deixar de existir a mais perfeita harmonia. Deus é um centro de luz, de que partem, como outros tantos raios, todas as verdades e todas as sciencias. Por isso Deus é chamado o *Senhor das sciencias*.

METAPHYSICA

1. Metaphysica. — *Metaphysica* é a parte da Philosophia, que tem por objecto as *causas supremas* dos entes *reaes*. — Ente *real*, como já advertimos, é tudo o que existe em si, independentemente da nossa intelligencia e vontade (1).

2. Objecto da Metaphysica. — O *objecto* da Metaphysica é costituido pelas causas *supremas* dos entes *reaes*. — Por isso, a Metaphysica é distincta das sciencias *naturaes*. Com effeito, o objecto d'estas e d'aquella, se *materialmente* é um e o mesmo — o ente *real*, *formalmente* é multiplice e diverso; porque, emquanto a Metaphysica estuda as causas *supremas* do ente *real*, as sciencias *naturaes* estudam as causas *proximas* (2).

3. A Metaphysica é sciencia. — *Sciencia* é um systema de conhecimentos *certos*, relativos ás *causas* dos entes e deduzidos pela *demonstração*. Ora a Metaphysica — é um *systema* de conhecimentos, porque consta de premissas e de conclusões, ordenadamente dispostas sob um principio de unidade, — importa conhecimentos *certos*, e esta certeza é *absoluta*, proveniente da evidencia *objectiva* da verdade, — tem por objecto as *causas supremas*, — e procede por *demonstração*, porque parte de premissas *certas*. Logo a Metaphysica é *sciencia* (3)

(1) A palavra *metaphysica* é composta de duas palavras — *meta* (além) e *physica* (natureza sensivel), e denota exactamente esta parte da Philosophia; porque as *causas supremas* dos entes *reaes* escapam á experiencia sensivel, e são conhecidas pela razão, embora baseada na experiencia.

(2) *Causa*, no sentido mais lato, é tudo o que leva ao conhecimento de um ente. Por isso a *razão sufficiente* é tambem *causa*.

(3) A Metaphysica não só é *sciencia*, mas é a mais nobre entre todas as sciencias humanas; porque a sua certeza é *absoluta* e o seu objecto é constituido pelas causas *supremas*, pelos *ultimos porquês* das coisas.

Os *positivistas*, como vimos, excluem-na do quadro das sciencias. Uns (*Büchner*) dizem que ella é uma illusão de espiritos ingenuos; outros (*Helmholtz*), que as suas conclusões são sophismas ou resultados disfarçados da experiencia; outros (*Lange*), que é destituida de toda a realidade.

Para conseguir o seu fim, os *positivistas* deveriam provar — que o objecto da sciencia é constituido exclusivamente pelo *positivo*, e não pelas *causas* dos entes, — que o *unico* meio infallivel para a consecução da verdade é a *experiencia sensivel*, — que a *experiencia sensivel*, de que fallam, é o mesmo que a *experimentação scientifica*. Ma prova-se o contrario.

Dizem que supprimem a Metaphysica, para auxiliar o progresso das sciencias *naturaes*, sobretudo da *physiologia*. — A isto responde *Cl. Bernard*:

4. **A Metaphysica e a harmonia das sciencias.** — Entre as sciencias *racionaes*, que têm por objecto as verdades *necessarias*, e as sciencias *experimentaes*, que se occupam das verdades *contingentes*, deve existir um nexo, uma harmonia, que as relacione e reduza a um centro commum, de que deriva toda a verdade. Ora é a Metaphysica, a qual nos ensina que esse centro commum é um Principio pessoal, dotado de intelligencia infinita e de vontade liberrima, — é **Deus**. Por ser infinitamente intelligente, **Deus** concebeu o *necessario*; por ser livre na sua vontade, creou o *contingente*. — Na acção creadora, **Deus** não podia contradizer as leis do seu pensamento. Era, pois, natural que as verdades *necessarias* encontrassem a sua expressão nas realidades *contingentes*. — Só d'este modo explicamos a existencia simultanea do *necessario* e do *contingente* e a harmonia entre as sciencias *racionaes* e as sciencias *experimentaes* (1).

5. **Divisão da Metaphysica.** — A Metaphysica divide-se em *geral* e *especial*. — A *geral* trata do *ente*, e por isso diz-se *Ontologia*. A *especial* trata do *mundo*, do *homem* e de **Deus**, e por isso subdivide-se em tres partes: *Cosmologia*, *Anthropologia* e *Theodicea*. — Começamos pela *Ontologia* (2).

« Na Metaphysica consiste a essencia mesma da intelligencia; não podemos fallar senão metaphysicamente; só é necessario estudar a sua influencia na concepção dos phenomenos do mundo exterior, para não ficarmos logrados pelas illusões, que ella poderia despertar no espirito » *(Phenomènes de la vie)*.

(1) Os *positivistas* tambem querem formar a *synthese* de todas as sciencias, relacionando-as entre si e deduzindo-as umas das outras. E onde encontram elles o *principio* d'esta synthese? — Nos *factos*, respondem. Mas isso é impossivel. Os factos são innumeraveis, e não podem produzir unidade. — Então, replicam, esse principio consiste nas leis, que regulam os factos. Nem esta resposta satisfaz. As leis tambem são muitas e varias, segundo a multiplicidade e variedade das naturezas. É necessario, pois, subir mais alto e encontrar o principio da unidade das leis physicas na unidade do fim da creação, e por isso na unidade de um Legislador supremo.

(2) A Metaphysica, significando o *immaterial*, o *sobresensivel*, deveria, propriamente, occupar-se — do *ente em geral*, que, por abstracção, é *immaterial* ou *sobresensivel*, — e de Deus, que, por *natureza*, subsiste numa immaterialidade e simplicidade absoluta. — Todavia, o objecto da Metaphysica foi extendido ao *mundo* e ao *homem*, considerados nas suas *causas supremas*; porque estas causas são tambem *immateriaes*, ou *sobresensiveis*. D'este modo pode dizer-se que a Metaphysica é *a sciencia do ente immaterial*, ou *do ente considerado nas suas razões immateriaes e sobresensiveis*.

METAPHYSICA

PARTE PRIMEIRA

ONTOLOGIA

PROLOGO

6. **Ontologia.** — *Ontologia* é a *sciencia*, *que trata do ente*, emquanto *ente*. — A *Ontologia* — é *sciencia*, porque se funda em principios *certos*, dotados de evidencia *immediata*, de que deduz conclusões *certas*; — que trata do *ente*, emquanto *ente*, porque não considera este ou aquelle ente *particular*, mas o ente emquanto *tal*, abstracto de toda a determinação (1).

7. **Objecto da Ontologia.** — O *objecto* da Ontologia é *todo o ente*, considerado sob o communissimo aspecto de *ente*. — Por isso, todo o *ente*, *real* ou *possivel*, *substancial* ou *accidental*, é o objecto *material* da Ontologia; e o communissimo aspecto, ou a communissima razão de *ente* é o seu objecto *formal*. — D'ahi se vê a differença entre a Ontologia e as outras partes da Metaphysica, que tratam de objectos *particulares*, em quanto *taes*, e não sob o aspecto communissimo de *entes* (2).

---

(1) S. Thomaz define assim esta parte da Metaphysica: «Scientia quae considerat ens (commune), et ea quae consequuntur ipsum, ut unum et multa, potentia et actus» (In Prol. *Metaph.*). — A sciencia, que trata do ente *em geral*, ou do *ente emquanto ente*, foi chamada por *Aristoteles*, que foi o seu verdadeiro auctor, *philosophia primeira*, e, tambem, *metaphysica*. Foi chamada *philosophia primeira*, não porque se deva estudar ou se estude antes das outras partes da philosophia, mas porque se occupa dos principios *primeiros* da razão, das mais elevadas causas dos entes. Foi chamada *metaphysica*, porque o seu objecto *excede* tudo o que é *sensivel*. — S. Thomaz seguiu Aristoteles. — Foi *Wolf* (1679-1754) quem primeiramente deu á *philosophia primeira* o nome de *Ontologia*.

(2) A Ontologia differe das outras sciencias e das outras partes da Metaphysica — não pelo objecto *material*, porque não ha nem pode haver sciencia, que não se occupe do *ente*, — mas pelo objecto *formal*, porque, ao passo que a Ontologia considera a ente emquanto *ente*, sob o unico aspecto de *ente*, as outras sciencias tratam do ente emquanto é determinado a um certo *genero* ou *especie*, emquanto é ente *inorganico*, *vivo*, *sensitivo*, etc.

8. **Excellencia da Ontologia.** — A excellencia de uma sciencia depende, sobretudo, de duas coisas: da *dignidade* do *objecto*, de que trata, e da *certeza* dos *principios*, em que se funda. Ora a Ontologia é superior ás outras sciencias e ás outras partes da Metaphysica (exceptuada a *Theodicea*), — tanto pela dignidade do objecto, que é constituido pelas noções supremas e pelas mais elevadas razões das coisas, — como pela certeza dos principios, que são firmissimos, dotados de evidencia immediata e anteriores a todos os outros principios (1).

9. **Objectividade da Ontologia.** — A *objectividade* de uma sciencia basea-se na *evidente objectividade* dos *principios*, que a constituem. Ora os principios *metaphysicos*, em que se basea a Ontologia, são immediatamente evidentes, — não só na sua verdade *formal*, emquanto o predicado está e immediatamente apparece contido no sujeito, — mas tambem na sua verdade *objectiva*, emquanto se verificam nas coisas existentes na realidade. Assim, este principio: «*o todo é maior que uma das partes*» é immediatamente evidente, — não só na sua verdade *formal*, emquanto a conveniencia do predicado «*maior que uma das partes*» immediatamente apparece contida no sujeito «*todo*», — mas tambem na sua verdade *objectiva*, emquanto não ha nem pode haver na realidade um *todo*, que não seja *maior que uma das partes*. Logo a *Ontologia* é dotada de *objectividade* (2).

(1) A Ontologia não só é sciencia, e sciencia mais excellente que as outras, mas é tambem verdadeira *sabedoria*. Por quanto, consistindo a sabedoria no conhecimento das causas *supremas*, a sciencia, que se occupa do effeito *proprio* da Causa absolutamente suprema, é altissima sabedoria; porque é no effeito e pelo effeito que se conhece a existencia e a perfeição da causa. Ora a Ontologia, tendo por objecto o ente, emquanto *ente*, considera o effeito *proprio* da Causa absolutamente suprema; porque o ente, emquanto *ente*, é um effeito universalissimo, e um effeito universalissimo não pode derivar se não da Causa universalissima, que é Deus (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 5). Logo a Ontologia é verdadeira *sabedoria*. Diz S. Thomaz: «Cognoscere rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quae consequuntur ad ens, pertinet ad *sapientiam*, quia ens *commune* est *proprius* effectus Causae altissimae, scilicet Dei» (*Sum. Th.*, 1-2, q. 66, a. 5 ad 4.

(2) Negam a *objectividade* da *Ontologia*, e tambem da *Metaphysica*, os sequazes do *subjectivismo*, do *agnosticismo metaphysico*, do *neo-criticismo* como *Zeller*, *Liemban*, *Lange*, *Schulze*, *Spencer*, *Max Müller*, etc. Alguns d'estes escriptores chegam a admittir a verdade *formal* dos principios *ontologicos*, mas todos rejeitam a verdade *objectiva*. — Mas, repetimos, a verdade *objectiva* d'esses principios impõe-se pela sua evidencia, e seria julgado louco quem duvidasse de que um todo *real* não é maior que uma sua parte. — Se a razão não se engana quando admitte a verdade *formal* d'esses principios, porque se havia de enganar, quando admitte a verdade *objectiva?* A negação, portanto, da *objectividade* dos principios ontologicos é a negação da propria razão.

10. **Influencia da Ontologia nas outras sciencias.** — Todas as sciencias constam de tres elementos, que são o *objecto*, as *definições* e os *principios*. Em razão de cada um d'estes elementos, a Ontologia exerce uma grande influencia nas outras sciencias. — Exerce-a em razão do *objecto;* porque tudo o que se affirma do *ente em geral*, de que se occupa a Ontologia, deve applicar-se aos entes *particulares*, que são o objecto das outras sciencias. — Exerce-a em razão das *definições;* porque ella explica as noções mais abstractas e communs a todas as sciencias, como são as noções de *potencia* e *acto*, de *essencia* e *existencia*, etc. — Exerce-a em razão dos *principios;* porque os principios, em que se baseam as outras sciencias, ou são emprestados pela Ontologia, ou nesta encontram a explicação e o fundamento (1).

(1) Todas as sciencias, ainda que tenham objecto *proprio*, definições *proprias* e principios *proprios*, comtudo recebem da Ontologia o objecto *commum*, as definições *communs* e os principios *communs*. Porquanto, todas as sciencias, tratando de entes particulares e determinados, suppõem necessariamente — o conhecimento do ente *em geral*, — as definições de *potencia* e *acto*, de *essencia* e de *existencia*, de *espaço* e de *tempo*, etc., — os principios *primeiros*, sobretudo os principios de *contradicção* e de *causalidade*. — Os principios *proprios* de cada sciencia recebem dos principios *communs*, que são o objecto da Ontologia, toda a força e toda a certeza, de que são dotados; porque os principios *proprios* são os mesmos principios *communs*, reduzidos e limitados ás diversas materias especiaes. Com razão ensina S. Thomaz que os principios primeiros são a *semente dos conhecimentos e das sciencias* (*De Ver.*, q. 11, a. 1). — D'esta influencia da Ontologia nas outras sciencias resulta — não só o *perfeito* conhecimento das coisas, porque uma coisa se conhece perfeitamente quando se conhecem *todas* as suas *notas*, *proprias* e *communs*, — mas tambem o nexo entre as varias sciencias, fundado na communhão dos principios. Diz S. Thomaz: «Omnes scientiae communicant in principiis communibus, hoc modo quod omnes utuntur eis, sicut ex quibus demonstrant» (In 1 *Post.*, l. 20).

Se a Ontologia é util para todas as sciencias, não o é menos para as outras partes da Philosophia e para a propria Theologia revelada. Com effeito, a Logica basea a existencia da certeza e a força da demonstração nos principios primeiros, que a Ontologia estuda e explica. A Cosmologia, a Anthropologia, a Theodicea empregam, continuamente, as noções de *essencia* e de *existencia*, de *causa* e de *effeito*, etc., e partem de principios, que se fundam sobre essas noções. O uso, que a Theologia revelada faz d'essas

11. **Divisão da Ontologia.** — Dividimos a Ontologia em *quatro* capitulos. No primeiro capitulo tratamos do *ente;* — no segundo, da sua *divisão;* — no terceiro, dos seus *attributos transcendentaes;* — no quarto, dos seus *attribuitos categoricos.*

CAPITULO PRIMEIRO

ENTE

SUMMARIO: — Ente, sua natureza e divisão — Potencia e acto — Essencia e existencia — Possibilidade do ente.

ARTIGO I

Ente, sua natureza e divisão.

12. **Ente.** — *Ente* denota *uma coisa, que existe ou pode existir.* — Por isso, no *ente,* como em todo e qualquer *concreto,* devemos distinguir — a *coisa,* que existe ou pode existir, — e

noções, é manifesto pelo que dissemos na Logica. Muitas heresias nasceram da falsa interpretação dos conceitos, de que se occupa a Ontologia.

O estudo da Ontologia, tão apreciado pelos Escholasticos, foi condemnado ao desprezo nos ultimos tempos. Quem deu o mau exemplo foi *Descartes,* que reduziu a philosophia inteira ao conhecimento do *sujeito pensante.* — *Kant* quiz rehabilitar a Ontologia, e, para conseguir mais efficazmente o seu escopo, pretendeu corrigir a doutrina de Aristoteles. Mas, como vimos, a correcção foi uma destruição: porque ás supremas noções, ás quaes o philosopho grego tinha dado um valor real e objectivo, deu o escriptor alemão um valor exclusivamente subjectivo, affirmando que essas noções são apenas diversas formas do sujeito pensante, ás quaes nenhuma realidade corresponde. — Actualmente combatem ou desprezam a Ontologia os *materialistas,* os *positivistas,* os *modernistas,* e, o *que mais admira,* alguns cultores das sciencias *mathematicas* e *physicas.* Dissemos — o *que mais admira;* porque não se concebe — nem uma sciencia *mathematica* sem os principios de *identidade* e de *contradicção,* sem as noções de *unidade* e de *numero,* de *quantidade continua* e *discreta,* etc., — nem uma sciencia *physica,* sem os principios de *razão sufficiente* e de *causalidade,* sem as noções de *inercia* e de *espontaneidade,* de *potencia* e de *acto,* de *causa* e de *effeito,* etc. Esses principios, fundados sobre essas noções e dictados pelo senso commum, constituem por tal modo a base essencial de todas as sciencias, que, se prescindirmos d'elles ou se os desvirtuarmos, nenhuma sciencia poderá subsistir. — Tendo a Ontologia por objecto as noções e os principios, que se referem ao ente emquanto *ente* e que por isso são a base das sciencias especiaes, o estudo da Ontologia deve preceder o estudo d'essas sciencias. Diz S. Thomaz: «Omnibus scientiis praemittitur *philosophia prima,* in qua determinatur de iis, quae sunt communia enti in quantum ens» (In I. *Physic.,* l. 1).

a *existencia,* de que é ou pode ser actuada a coisa. — A *coisa* é o *sujeito* da *existencia;* a *existencia* é o *acto,* ou a *forma,* que determina a coisa a existir actualmente. — A *coisa,* que é o sujeito da existencia, costuma chamar-se *essencia* (1).

13. **Ente participio e ente nome.** — *Ente* pode tomar-se como *participio* do verbo substantivo *ser,* e como *nome.* Tomado como *participio, ente* é o mesmo que *existente,* e exprime uma *coisa,* ou uma *essencia,* a qual *participa* effectivamente do *ser,* ou da *existencia,* isto é, a qual *actualmente é* ou *existe.* Tomado como *nome, ente* significa uma *coisa,* ou uma *essencia,* que é ou pode ser actuada pelo *ser,* ou pela *existencia.* — O *ente-participio* denota *explicitamente* a *existencia actual;* o *ente-nome,* a *essencia;* pois o primeiro é o *concreto* da *existencia,* e o segundo é o *concreto* da *essencia.* — Por isso a *extensão* do *ente,* como *participio,* é inferior á de *ente,* como *nome;* porque este abrange não só o ente *actualmente existente,* mas tambem o *possivel* (2).

(1) *Ente* é uma noção *simplicissima,* porque denota o *minimo,* que pode conceber-se e dizer-se ácerca de uma coisa, e porque todas as noções se resolvem nella, e ella não se resolve em nenhuma outra mais simples. Abaixo do *ente* encontra-se o *nada.* Como se vê, a *simplicidade,* que se attribue ao *ente,* — é uma simplicidade de *imperfeição,* de *indeterminação,* de *potencialidade,* de *parte,* que faz com que esta noção, por causa do *minimo* de notas, que a constitue, possa extender-se a tudo que existe ou pode existir, — e por isso dista immensamente da *simplicidade,* que se attribue a Deus e que é uma simplicidade de *perfeição,* de um *todo completo,* de um *acto subsistente,* que compete exclusivamente ao Ente infinito. — Sendo *simplicissima,* a noção de *ente* não pode ser — nem rigorosamente declarada, — nem rigorosamente definida. Não pode ser rigorosamente declarada; porque toda a declaração faz-se por meio de noções mais notas: ora não ha noção mais nota do que a de *ente.* Não pode ser rigorosamente definida; porque a definição rigorosa é composta de *genero* e de *differença:* ora o ente, como veremos, não está subordinado a nenhum *genero,* e não admitte nenhuma *differença,* que lhe seja extranha. Por isso, a definição, que damos de *ente,* não passa de uma simples explicação.

(2) *Ente* é o *participio* do verbo substantivo *ser,* e significa propriamente o *que é;* porque é proprio do *participio* exprimir o actual exercicio ou a actual participação da coisa, denotada pelo *verbo:* assim *operante* exprime o sujeito, que actualmente *opera.* — O verbo substantivo *ser* denota, na sua primitiva significação, a *existencia actual,* de modo que *ente* é o mesmo que *existente.* Assim a proposição — *Pedro é* — equivale a esta: *Pedro existe,* e, resolvida nas suas partes logicas, dá a seguinte: *Pedro é ente.* — Todavia o *ente,* como todo o participio, pode tomar-se tambem como *nome.* Tomado come *nome,* o *ente* abstrahe ou prescinde da *existencia actual,* e exprime uma coisa *positiva,* capaz de receber a existencia, ou uma coisa, á

14. O ente, emquanto nome, é predicado essencial e commum a todas as coisas, existentes e possiveis.

a) É predicado *essencial.* — O *ente,* emquanto *nome,* será predicado *essencial* a todas as coisas, existentes e possiveis, se todas essas coisas forem dotadas de *essencia;* porque nada é mais *essencial* a uma coisa do que ser alguma coisa ou ter uma

qual compete ou pode competir o acto da *existencia.* Assim, o termo *vivente,* que, como *participio,* significa uma coisa, a qual *actualmente vive,* — tomado como *nome,* exprime uma coisa, capaz de exercer as operações vitaes, quer ella exista, quer não. — Essa coisa, como dissemos, é a *essencia.*

D'onde se vê que o *ente,* — emquanto *participio,* exprime *explicita* e *directamente* a *existencia actual,* — e, emquanto *nome,* denota *explicita* e *directamente* a *essencia,* que é capaz de existir actualmente, mas que, por si, não encerra nem exclue a existencia actual. — Todavia, o *ente* tira a sua denominação do *ser,* ou da *existencia,* quer o *ser* seja *actual,* quer seja *possivel.* A razão é porque, assim como a verdade de uma coisa se funda mais no seu *ser* do que na sua *essencia,* assim tambem a denominação d'essa coisa deve tirar-se mais do *ser* do que da *essencia.* Diz S. Thomaz: « Cum in re sit *quidditas (essentia)* eius et suum *esse (existencia),* veritas fundatur in *esse* rei magis quam in *quidditate;* sicut et nomen *entis* ab *esse* imponitur » (I *Dist.* XIX, q. 5, a. 1). — Quando, pois, o mesmo S. Doutor diz que o *ente* é « id cuius actus est esse » — « id cui competit esse », entende fallar do *ente* — não emquanto é *participio,* mas emquanto é *nome;* porque a *coisa,* cujo acto é o *ser,* ou á qual compete o *ser,* é a *essencia.* Eis as sua palavras: « Hoc nomen *ens,* secundum quod importat *rem,* cui *competit* hujusmodi *esse,* sic significat *essentiam rei* » *(Quodl.* 2, a. 3).

Dissemos que o *ente* tira do *ser,* ou da *existencia,* a sua denominação. Por quanto, a *essencia,* nas coisas creadas, sendo por si indeterminada com relação á *existencia,* para que possa existir actualmente, deve ser tirada da sua indeterminação. A causa, intrinseca e formal, que pode tirar e tira da indeterminação a essencia, é a *existencia.* Por isso, a *existencia* é e diz-se *acto* da *essencia;* porque faz com que a essencia exista *actualmente;* porque, communicando a propria entidade á essencia, communica-lhe a *existencia actual,* que é a ultima perfeição da mesma essencia. Ora toda a *potencia* é *denominada* pelo proprio *acto;* assim o *ouvido* é e diz-se a potencia de *ouvir.* Logo a *essencia* só pode ser *conhecida* e *denominada* pelo seu *acto,* ou em ordem ao seu *acto,* que é o *ser,* ou a *existencia,* — quer a *existencia* seja *actual,* quer seja apenas *possivel,* — quer se distinga da *essencia,* quer se identifique com ella (S. Th. in IV *Metaph.,* l. 11).

Ninguem se admire se consideramos como *composta* de *potencia* e de *acto,* de *essencia* e de *existencia,* a noção de *ente,* que se diz e que é verdadeiramente *simplicissima.* — A nossa intelligencia tira das coisas sensiveis e sobre essas coisas modela o proprio objecto. Ora, nas coisas sensiveis, uma coisa *concreta* é uma coisa *composta* de partes, que têm razão de *potencia* e de *acto.* Portanto, quando a intelligencia concebe o *ente,* que é uma coisa *concreta,* concebe-o como uma coisa *composta* de *essencia* e de *existencia.* Mas é claro que essa composição, se se encontra na nossa intel-

essencia. Ora todas as coisas, existentes e possiveis, são dotadas de *essencia,* pela qual são o que são; porque uma coisa, destituida de essencia, não pode ser, nem pode ser concebida. Logo o *ente,* emquanto *nome,* é predicado *essencial* a todas as coisas, existentes e possiveis [1].

b) É predicado *commum.* — O *ente,* emquanto *nome,* será predicado *commum* a todas as coisas, existentes e possiveis, se as *essencias* d'ellas convirem todas na nota positiva, representada pelo termo *ente.* Ora as *essencias* das coisas, embora se distingam umas das outras por elementos especiaes e proprios, todavia convêm todas na nota positiva, representada pelo termo *ente;* porque todas as coisas são e se dizem *entes.* Logo o *ente,* emquanto *nome,* é predicado *commum* a todas as coisas, existentes e possiveis [2].

ligencia, que só pode conceber o *concreto* como *composto,* não se encontra na propria noção de *ente,* que por si é *simplicissima,* porque exprime o *minimo* das coisas. De facto, o ente, empuanto *participio,* significa *existente,* — e, emquanto *nome,* denota *capaz de existir;* ora a noção *existente,* ou a noção *capaz de exixtir,* apresenta uma só nota intelligivel.

Advertimos que o verbo substantivo *ser* pode servir tambem para unir o predicado com o sujeito das proposições, como quando dizemos: Pedro *é* homem. Neste caso, o verbo *ser* não exprime nem a *existencia,* nem a *essencia,* nem entidade alguma, mas só denota a *composição* de um *juizo.* Assim, quando digo: Paulo *é* cego, o verbo *é* não significa uma *entidade,* porque a *cegueira* é uma *privação,* uma *ausencia* de entidade (cf. S. Th., *Quodl.* 9, a. 3; de *Ente* et *Essentia,* c. 1). — Advertimos tambem que o *ser,* quando significa a *existencia,* costuma chamar-se explicitamente o *ser da existencia;* e, quando significa a *essencia,* se diz o *ser da essencia.* Todavia quando se diz simplesmente *ser,* este verbo significa sempre e só a *existencia.*

(1) A conclusão é evidente. O *ente-nome,* como diz S. Thomaz, *significa a essencia* da coisa (Quodl. 2, q. 2, a. 3), e *identifica-se com a propria essencia* da coisa *(De Ver.,* q. 20, a. 11, ad 10^{m}). Ora o que significa a *essencia* da coisa, ou o que se identifica com a *essencia* da coisa, não pode deixar de ser um predicado *essencial.* — Note-se, porém, que a *essencia,* denotada pelo *ente-nome,* é uma coisa muito vaga e indeterminada, é uma nota, um elemento, que constitue a essencia e pertence á intima constituição da coisa, mas não pertence a nenhum genero e a nenhuma especie; aliás não poderia o nome de *ente* attribuir-se, como se attribue, a *todas* as coisas.

(2) O *ente-nome* pode attribuir-se ás creaturas e a Deus *quanto á coisa significada,* ainda que não possa attribuir-se a Deus *quanto ao modo de significar.* — Por quanto, o *ente-nome* significa uma *essencia,* que possue a perfeição do *ser,* ou da *existencia;* mas não exprime, por si, o *modo* por que a *essencia* possue o *ser,* não diz se a essencia possue o *ser* por *participação* ou por *identidade,* não diz se a *essencia* tem o *ser* ou se é o *ser.* Tomado assim, o *ente-nome* pode attribuir-se não só ás creaturas, mas tambem a

15. O ente, emquanto participio, é predicado essencial só com relação a Deus, mas não com relação ás creaturas.

a) É predicado *essencial* só com relação a **Deus**. O *ente*, emquanto *participio*, só pode ser predicado *essencial* daquelle sujeito, cuja *existencia* é um elemento *constitutivo* da *essencia*, e, por isso, cuja *existencia* se identifica com a *essencia*. Ora só em Deus, *que é o proprio Ser subsistente*, o *ser*, ou a *existencia*, é um elemento *constitutivo da essencia*, de modo que o seu *ser*, ou a sua *existencia*, se identifica com a *essencia*. Logo o *ente*, emquanto *participio*, é predicado *essencial* só com relação a **Deus** (1).

b) Mas não é predicado *essencial* com relação ás creaturas. Se o *ente*, emquanto *participio*, fosse predicado *essencial* tambem com relação ás creaturas, o *ser*, ou a *existencia*, seria um elemento constitutivo da essencia das creaturas, e assim estas existiriam pela exigencia ou necessidade da *essencia*, e seriam o proprio ser. Ora as creaturas não existem pela exigencia ou necessidade da essencia; porque pela sua essencia são contingentes, e por isso, embora participem do ser, comtudo não são o seu ser. Logo o *ente*, emquanto *participio*, não é predicado *essencial* com relação ás creaturas (2).

Deus, porque Deus tambem é uma essencia, que possue o *ser*, embora, em Deus, o *ser* se identifique com a *essencia*, ao passo que, nas creaturas, o *ser* é realmente distincto da essencia. Logo o *ente-nome* pode attribuir-se a Deus, como ás creaturas, quanto á *coisa significada*. — Mas, se o *ente-nome* pode attribuir-se a Deus quanto á *coisa significada*, não Lhe se pode attribuir *quanto ao modo de significar*. Na verdade, o *ente-nome* significa ou representa o que é, por si, *simplicissimo*, mas de um modo *concreto*, como um *composto* de dois elementos realmente distinctos, que são a *essencia* e o *ser*. E este modo de conceber e por isso de exprimir (a expressão é proporcionada á concepção) como *concreto* e *composto* o que é *simples*, é conforme com a indole da nossa intelligencia, a qual, no estado presente, tem por objecto proprio e proporcionado a essencia das coisas materiaes, que é necessariamente *composta*. Tomado assim, o *ente-nome*, se pode attribuir-se ás creaturas, nas quaes a *essencia* é realmente distincta do *ser*, ou da *existencia*, não pode attribuir-se a Deus, no qual, como em acto purissimo, a *essencia* é uma e a mesma coisa com o *ser*, ou com a *existencia*.

(1) A conclusão não admitte duvidas. Só Deus é o Ente *necessario*, que existe pela exigencia da sua propria essencia. Por isso a *existencia*, em Deus, é um elemento *essencial*, isto é, é um elemento, que constitue a sua *essencia*, é a propria *essencia*. Constituindo a *essencia* divina, a *existencia* não pode deixar de ser um predicado *essencial*.

(2) O argumento é de S. Thomaz *(Quod.* 2, a 3). — Se o *ente*, emquanto *participio*, não é predicado *essencial* com relação ás creaturas, deve concluir-se que é predicado *accidental*. — Mas, para evitar equivocos, notamos que a *existencia* se chama predicado *accidental*, — não emquanto seja apenas um *modo* ou uma *determinação* da *essencia* (porque a *existencia* é *substancial*, quando *substancial* é a *essencia*). — mas emquanto não é um elemento constitutivo da essencia, não é exigida necessariamente pela essencia, e, se pode estar unida com a essencia, pode tambem não estar unida (S. Th., l. c.).

16. A idea de ente é transcendental. — Uma idea é *transcendental*, quando denota uma coisa, que não está contida em nenhum genero e em nenhuma especie, mas excede a extensão de todo o genero e de toda a especie. Ora a idea de *ente* denota uma coisa, que excede a extensão de todo o genero e de toda a especie; porque não ha nem pode haver coisa alguma, que não tenha uma *essencia*, á qual competa de algum modo o *ser*, — e que por isso não seja e não possa chamar-se *ente*. Logo a idea de *ente* é *transcendental* (1).

---

(1) É claro que fallamos do *ente*, emquanto é *nome*, porque só assim é que pode abranger todas as coisas, existentes e possiveis. — A proposição é um corollario das proposições antecedentes. Cada coisa, seja qual fôr a sua especie e o seu estado, é uma essencia, á qual compete de algum modo o ser; e por isso o ente, que se identifica com essa essencia, constitue o fundo de todas as coisas, existentes, possiveis e imaginaveis, e por tal modo as penetra, que não existe nellas elemento algum, substancial ou accidental, commum ou proprio, absoluto ou relativo, que não seja e não deva chamar-se *ente*. — Não podendo conceber-se coisa alguma *positiva*, cuja essencia e noção não seja constituída pelo *ente*, e não se identifique com o *ente*, segue-se que o *ente* pode attribuir-se a todas as coisas, não só ás *concretas*, mas tambem ás *abstractas*; o que se não verifica com relação as ideas *não-transcendentaes*. Assim não só dizemos: *o animal é ente*, mas tambem: a *animalidade é ente* (Cf. *De Ver.*, q. 21, a. 4 ad 4um).

*

Sendo *transcendental*, a idea de *ente* não pode ser *genero*.

Por quanto, todo o *genero*, se abrange as coisas contidas numa certa e determinada categoria, significada por esse genero, não abrange as coisas contidas numa outra e diversa categoria, denotada por outro e diverso genero; assim o genero de *substancia* não abrange as coisas contidas sob o genero de *accidente*, e o genero de *quantidade* não abrange as coisas contidas sob o genero de *qualidade*. Ora o *ente*, como vimos, abrange todas as coisas, que são, que podem ser e que podem conceber-se, e por isso transcende ou excede toda a extensão de cada genero, porque não ha nem pode haver coisa alguma, que não seja *ente*. Logo o *ente* não é *genero*.

Alem d'isso, o *genero*, quando, pela sua união com as *differenças*, desce ás *especies*, não soffre alteração na sua essencia, no seu conceito, mas permanece sempre o mesmo, com todos os seus elementos, em cada uma das especies, em que se divide. Assim, quando o genero de *animal* recebe as differenças de *racional* e de *irracional*, a *animalidade* não soffre alteração, mas o *homem* e o *bruto* possuem *todos* os elementos, que constituem a *ani-*

17. **A idea de ente é abstracta.** — Uma idea é e diz-se *abstracta* em dois sentidos — ou porque representa um certo elemento, prescindindo dos outros elementos, de que consta uma coisa e que não estão contidos naquelle elemento, — ou porque representa de um modo indeterminado *todos* os elementos, que se encontram de um modo determinado numa coisa. Ora a idea de *ente*, — se não é *abstracta* no primeiro sentido, porque, não podendo haver elemento algum que não seja *ente*, esta idea não pode representar um elemento e prescindir de outro, — é *abstracta* no segundo sentido, por representar, de um modo indeterminato,

---

malidade, e convêm e são semelhantes em tudo o que é significado por esse genero. Mas não acontece o mesmo com relação ao *ente*. As differenças, que lhe se addicionam, penetram-no intima e completamente e alteram por tal modo a sua essencia e a sua noção, que, quando se attribue aos seus inferiores, ja não é e não significa a mesma coisa, que era e que significava antes da addição. Assim, quando ao *ente* addicionamos as differenças de *dependente* e de *independente*, estas differenças alteram o *ente* na sua propria *entidade*; porque a entidade, no ente *dependente*, exprime uma derivação, uma limitação, uma participação, — ao passo que, no ente *independente*, exclue todas essas imperfeições. Logo o *ente* não pode ser *genero*.

Finalmente, o *genero* tem as suas differenças, que significam uma coisa, a qual está *fóra* da essencia do mesmo genero. Assim o *animal* tem as differenças de *racional* e de *irracional*, e estas indicam uma coisa, que não está contida na essencia de *animal*, mas está *fóra* d'ella. Ora não pode encontrar-se differença alguma, que seja extranha á essencia do *ente*, que não seja *ente*; porque o *não-ente*, sendo uma coisa *negativa*, não pode ser differença, que é necessariamente uma coisa *positiva*. Logo o *ente* não pode ser *genero*. — Diz S. Thomaz: « *Ens* non potest esse *genus* alicuius. Omne enim genus habet differentias, quae sunt *extra* essentiam generis. *Nulla autem differentia potest inveniri, quae sit extra ens*, quia *non ens* non potest esse differentia » (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 5; cf. *De Ver.*, q. 1, a. 1).

Se o *ente* não é *genero*, nem pode chamar-se *universal*. Com effeito, a essencia do *universal* é participada de *um modo egual* pelos seus inferiores, assim o *homem* e o *bruto* participam *egualmente* da *animalidade*; ao passo que a essencia de *ente* não é participada de um modo egual pelos seus inferiores, que são a *substancia* e o *accidente*, etc., porque a entidade da *substancia* não é a entidade do *accidente*.

D'esta *transcendencia* segue-se tambem que a *idea* de *ente* tem uma *extensão maxima*, uma *comprehensão minima*, e é muito *imperfeita* quanto á representação. — Tem uma *extensão maxima*; porque abrange *todas* as coisas, que de algum modo podem ser, sem excepção alguma. — Tem uma *comprehensão minima*; porque nenhuma idea representa menos notas, relativas a uma coisa, do que a idea de *ente*, que só denota *o que é*. — É muito *imperfeita* quanto á representação; porque quem conhece uma coisa sob a unica razão de *ente*, isto é, só emquanto é *ente*, conhece d'essa coisa o *minimum* que se pode conhecer, nem a distingue das outras coisas.

todos os elementos, que se encontram de um modo determinado numa coisa, pois os representa emquanto são ***alguma coisa, á qual compete o ser***. Logo a idea de *ente* é ***abstracta*** (1).

---

(1) A *abstracção*, em geral, é o acto da intelligencia, pelo qual consideramos uma das varias notas, que se encontram num objecto, e não consideramos as outras. — A *abstracção*, como se vê, importa uma *separação*, não *material* ou *real*, mas *intencional* ou *logica*. — Divide-se em *negativa* e *precisiva*. É *negativa*, quando consideramos uma nota sem uma outra, e julgamos tambem que esta outra nota não está unida com a primeira, ou que está separada d'ella; assim, considerando uma parede sem a sua côr, alguem poderia dizer: *a parede não tem côr*. É *precisiva*, quando consideramos uma nota sem uma outra, e abstemo-nos de julgar se esta outra nota está unida, ou não, com a primeira; assim podemos considerar a parede sem a côr, não emittindo juizo algum. — A abstracção *negativa* chama-se de *composição* e de *divisão*; a *precisiva* chama-se de *simplicidade*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 1). — A abstracção *precisiva* pode ser *total* e *formal*. É *total*, quando uma essencia *superior*, ou mais *universal*, (que é um *todo* relativamente á essencia *inferior*), se considera sem as notas, que a limitam e determinam a uma especie, ou a um individuo: assim podemos considerar o *animal* sem o *racional*, e o *homem* sem *Pedro*. É *formal*, quando uma essencia, que excerce o munus de *forma*, se considera como que separada do sujeito, em que subsiste ou a que adhere: assim podemos considerar a *humanidade*, sem relação aos individuos humanos (*Sum. Th.*, p. I, q. 40, a. 3.). — Como se vê, nestas especies de abstracção, a coisa *abstracta* é diversa da coisa, da qual a primeira foi separada pela intelligencia. Assim, quando se considera o genero sem a especie, e a especie sem o individuo, isto é, quando se abstrahe da especie o genero (do *homem* o *animal*), ou do individuo a especie (de *Pedro* o *homem*), o genero é diverso da especie, e a especie é diversa do individuo (assim, a differença *especifica* é diversa do *animal*, e ás notas *individuaes* são diversas das notas *especificas*). — Como dissemos, a *especie* tem mais *comprehensão* que o *genero*, e o *individuo* tem mais *comprehensão* que a *especie*; e por isso da *especie* se abstrahe o *genero*, e do *individuo* a *especie*, como do todo se abstrahe a parte.

Alem d'esta abstracção, que é *propria*, ha uma outra abstracção *impropria*, a qual consiste em representar e exprimir de um modo indeterminado ou confuso uma coisa, que existe em si mesma de um modo determinado. Neste caso, a idea (*objectiva*) *abstracta* não é diversa da coisa, de que ella se abstrahe, mas é a mesma coisa, concebida e representada de um modo indeterminado. — Este modo de representar uma coisa pode chamar-se *abstracção* num sentido lato, emquanto essa idea (objectiva), que por ser indeterminada não pode encontrar-se, como *tal*, na realidade, onde tudo é determinado, foi como que extrahida das existencias determinadas.

Que a idea de *ente* seja o resultado de uma *abstracção*, ninguem pode contestal-o. Uma idea *communissima* e *transcendental*, como a idea de *ente*, não pode deixar de ser *abstractissima*. — Mas não pode ser o resultado de uma abstracção *propria*. Porquanto, esta abstracção, tanto a *precisiva-total* como a *precisiva-formal*, suppõe e exige que a noção ou idea, que se abstrahe, seja diversa do noção ou idea, da qual se abstrahe a primeira, e que uma

18. **A idea de ente não é univoca, mas é analoga.**

a) Não é *univoca*. Uma idea é *univoca*, quando se attribue aos seus inferiores *numa* e *mesma significação*. Ora a idea de

não inclua outra. Ora não ha idea nenhuma que seja diversa da idea de *ente* e que não inclua a idea de *ente*: porque não ha coisa alguma, que seja diversa do *ente*, e que não seja *ente*. Logo a idea de ente não pode ser *abstracta* por uma abstracção *propria*, ou *propriamente dita*. — Parece-nos, pois, menos exacta a affirmação: que todas as coisas convêm na unica razão de *ente, pelo facto de* se *prescindir das notas proprias*, pelas quaes uma coisa diverge de outra. Por quanto, a affirmação suppõe que essas notas *proprias* sejam *extranhas* ao *ente*; porque só nessa supposição pode prescindir-se d'ellas, para se procurar nas coisas elementos ou notas de *entidade*, em que todas convenham e pelas quaes sejam chamadas *entes*. Ora essas notas *proprias*, por representarem os *especiaes modos de ser*, não são extranhas ao *ente*, mas estão actualmente incluidas e identificadas com o *ente*, embora de um modo indeterminado; e por isso não podemos prescindir d'ellas, quando se procuram as notas communs de *entidade*, pelas quaes todas as coisas convêm na unica razão de *ente*. Assim, querendo indicar as notas, pelas quaes o homem e o bruto convêm na unica razão de *animal*, se podemos e devemos prescindir das notas *proprias*, que não constituem a essencia de *animal* e que são as differenças *racional* e *irracional*, não podemos e não devemos prescindir das notas, que constituem essa essencia.

Se a idea de *ente* não é o resultado de uma abstracção *propria*, é o resultado de uma abstracção *impropria*. Com effeito, quando dizemos *ente*, a intelligencia percebe uma coisa confusa, que não é determinada a esta ou áquella classe de coisas, e que, todavia, se encontra em todas as coisas. E esta idea não se limita a denotar uma ou outra perfeição ou nota de uma coisa, mas abrange e denota a coisa como é em si mesma, com todas as suas perfeições, com todos os seus elementos, — não emquanto são perfeições ou elementos d'esta ou d'aquella natureza, mas emquanto são *alguma coisa*, emquanto são *entes*. Assim, quando ouço dizer: *Pedro é ente*, percebo esse individuo como é em si mesmo, com todas as propriedades, especificas e individuaes, de que elle é actualmente dotado, e percebo tudo isso de um modo indeterminado e confuso, emquanto tudo isso é *alguma coisa*. D'este modo, e neste sentido, a idea de *ente* é e diz-se *abstracta*, porque se abstrahe das coisas, come um conceito indeterminado se abstrahe de um objecto determinado. — Nem podia ser de outro modo. Sendo predicado *essencial* e *commum* a todas as coisas, isto é, entrando na *essencia* de todas as coisas e de todas as differenças, substanciaes e accidentaes, o *ente* não se distingue realmente dos seus inferiores, e por isso não pode separar-se d'elles; porque uma coisa não pode separar-se de si mesma. Não podendo separar-se dos seus inferiores, o *ente* não pode deixar de os representar na *totalidade* do ser, que elles possuem; e, se os não representa de um modo determinado ou distincto, representa-os de um modo indeterminado ou confuso. — A coisa, pois, que o *ente* representa, é a mesma que existe na realidade; embora d'essa coisa possa haver e haja dois conceitos — um indeterminado ou confuso, que é o do *ente*, — outro determinado ou distincto, que é o conceito *proprio*. — Por isso, quando ao conceito de *ente* se addiciona alguma differença, por ex., *existente em si*, não se addiciona ao *ente* uma coisa extranha, mas addiciona-se-lhe de um modo *distincto* o que já estava contido nelle de um modo *confuso*.

ente não se attribue aos seus inferiores *numa e mesma significação*; aliás todas as coisas seriam eguaes, porque todas se chamam *entes*. Logo a idea de *ente* não é *univoca*.

b) Mas é *analoga*. Uma idea é *analoga*, quando se attribue aos inferiores numa significação, que não é — **nem totalmente**

D'estes principios resultam os seguintes corollarios.

1.º) O *genero* e o *ente* referem-se diversamente aos seus inferiores. — O *genero* inclue as differenças, não em *acto*, mas em *potencia*; o *ente* encerra os *diversos modos de ser* em *acto*, ainda que de um modo confuso. — O *genero* é por si indeterminado com relação aos seus inferiores e não sahe d'essa indeterminação, se não lhe se addicionarem, como coisas extranhas, as differenças, que só encerra em *potencia*; o *ente* é *indeterminado* com relação aos seus inferiores, mas, para sahir d'essa indeterminação, não precisa da addição de coisas extranhas, porque já as contém em *acto*.

2.º) A idea de *ente* não é *innata*. Uma idea não é *innata*, quando se abstrahe das coisas creadas, percebidas pelos sentidos. Tal é a idea de *ente*; visto que tudo o que percebemos pelos sentidos contém em si a razão de *ente*. — Alem d'isso, estando a idêa de *ente* contida em todas as ideas, devemos concluir — ou que nenhuma idea se abstrahe das coisas creadas, — ou que se abstrahe tambem a idêa de *ente*. Ora é falso que nenhuma idea se abstrahe das coisas creadas. Logo abstrahe-se tambem a idea de *ente*. — São os sequazes de *Rosmini* que ensinam o *innatismo* da idea de *ente*, á qual negam todo o valor *objectivo*. A razão, que apresentam é que esta idea não pode ser *abstrahida* das coisas creadas por uma abstracção *propria*. Mas essa razão é vã: porque, como vimos, a idea de *ente* pode ser e é effectivamente *abstrahida* das coisas creadas, não por uma abstracção *propria*, mas por uma abstracção *impropria*. Como tambem, se a idea de *ente* não tivesse valor *objectivo*, não poderia levar-nos ao conhecimento das coisas *reaes* (como deve, mesmo na opinião dos adversarios), e a Ontologia, que tem por objecto o *ente*, seria uma chimera.

*

A' *abstracção* oppõe-se a *contracção* ou *determinação*. Assim como ha duas especies de abstracção, assim tambem ha duas especies de *determinação*. Por isso, se uma idea se abstrahe por abstracção *propria*, emquanto se separa mentalmente de outra, que não está contida nella, essa idea contrahe-se ou determina-se por uma *composição*, emquanto lhe se accrescenta uma nota, que tinha sido deixada de parte e que é extranha á mesma idea determinavel. Assim a idea de *animal* determina-se pela differença *racional*, que é uma coisa extranha á mesma idea de *animal*. — Se, porém, a idea se abstrahe por abstracção *impropria*, emquanto se considera de um modo indeterminado o que existe em si de um modo determinado, então essa idea contrahe-se ou determina-se, não emquanto lhe se accrescenta uma differença extranha, mas emquanto de confusa se torna distincta, isto é, emquanto representa de um modo distincto a mesma coisa, que antes representava de um modo confuso. — Ora a idea de *ente* não pode ser determinada, em-

diversa, — *nem totalmente identica.* Ora a idea de *ente* attribue-se aos inferiores numa significação, que não é — *nem totalmente diversa;* porque *ente* denota uma coisa, que tem o *ser,* e todas as coisas têm o *ser,* — *nem totalmente identica,* porque o *ser* de uma coisa é diverso do *ser* de outra. Logo a idea de *ente* é *analoga* (1).

---

quanto lhe se accrescentam verdadeiras differenças, especificas ou individuaes, que lhe sejam extranhas; porque, sendo o ente o predicado *essencial* e *commum* a todas as coisas, não ha nem pode haver differença alguma, que seja extranha ao proprio *ente.* — Se a idea de *ente* não pode ser determinada por differenças extranhas, deve ser determinada emquanto se torne *mais expressiva,* representando de um modo distincto o que antes representava de um modo confuso, e exprimindo claramente o *modo de ser,* que ella — a communissima idea de *ente* — não exprime.

Desenvolvamos este ultimo ponto.

Ente significa uma *coisa,* que possue o *ser.* O *ser* pode ser possuido por *varios* e *diversos modos.* Assim o modo, por que o *ser* é possuido pelo Creador (Ente *por essencia*), é diverso do modo, por que o *ser* é possuido pela creatura (ente *por participação*); e o modo, por que o *ser* é possuido pela *substancia* (ente *existente em si*), é diverso do modo, por que o *ser* é possuido pelo *accidente* (ente *existente no sujeito*). Estes *varios* e *diversos modos,* que estão contidos sob a *extensão* de *ente,* exprimem os diversos graus de entidade e constituem as diversas essencias ou os diversos generos das coisas. Por isso, embora sejam todos *entes,* comtudo um é mais *ente* do que um outro, um tem mais *comprehensão* do que um outro, como duas luzes podem differir uma de outra, não emquanto são *luzes,* mas emquanto uma é mais *intensa* do que a outra. — Abrangendo o *ente* sob a sua extensão *varios* e *diversos modos* de *ser,* a idea de *ente* permanece *indeterminada* e continua a convir a todas as coisas, que de algum modo possuem o ser. Mas, desde que se determine *o modo de ser,* determina-se com isso a idea de *ente,* a qual já não pode convir a todas as coisas, que possuem de algum modo o *ser,* mas exclusivamente ás coisas, que possuem *esse modo* de ser, ou possuem o ser por *esse modo,* e que já não são chamadas simplesmente *entes,* mas recebem um nome expressivo *d' esse modo* de ser. (Esse novo nome é o proprio *ente* emquanto denota um *certo modo de ser*). Assim, se addicionamos ao *ente* esta nota — *existente em si,* indicamos um *modo de ser,* não indicado pelo ente e exclusivamente proprio dos entes, que, para subsistirem, não precisam do apoio de um sujeito e que se chamam *substancias.* (*Substancia* é o *ente* emquanto existe *em si*). Como se vê, esta determinação do *ente* não é devida ao facto de lhe se accrescentarem differenças extranhas, mas é devida ao facto de a mesma idea exprimir de um modo *distincto* esse *modo de ser,* que antes exprimia de um modo *confuso* (*De Ver.,* q. 1, a. 1).

(1) A verdade, proposta no texto, é da maxima importancia.

a) A idea de *ente* não é *univoca.* Uma idea, como dissemos, é *univoca,* quando se attribue aos seus inferiores *numa e mesma* significação. Assim a idea de *animal* (emquanto *genero*) é *univoca,* porque, quando se attribue ao homem e ao bruto, significa sempre uma e a mesma coisa — *o vivente sensitivo;* como tambem é *univoca* a idea de *homem* (emquanto *especie*), porque,

19. A idea de ente é a primeira no methodo synthetico mas é a ultima no methodo analytico.

a) É a *primeira* no methodo *synthetico.* Por quanto, é proprio da nossa intelligencia partir das ideas *communs* e *simples*

---

quando se attribue a Pedro, a Paulo, a cada um dos individuos humanos, denota sempre o *animal racional.* Ora a idea de *ente,* quando se attribue aos seus inferiores, não se toma *numa e mesma significação.* De facto, o *ente* pode attribuir-se a Deus e á *creatura,* á *substancia* e ao *accidente,* ás *varias substancias* e aos *varios accidentes.* — Attribuido a Deus, *ente* significa o ser imparticipado, independente, infinito; attribuido á *creatura,* significa o ser participado, dependente, finito. — Attribuido á *substancia,* o ente significa o ser que existe *em si mesmo;* attribuido ao *accidente,* significa o ser que existe *num sujeito.* — Attribuido a uma certa *substancia,* p. ex., ao *homem,* o ente significa o ser de uma especie; attribuido a uma outra *substancia,* p. ex., ao *cão,* significa o ser de uma especie differente. — Attribuido a um determinado *accidente,* p. e., á *quantidade,* o ente significa *um certo modo de existir num sujeito;* attribuido a um outro *accidente,* por ex., á *qualidade,* significa um outro e differente *modo de existir no sujeito.* — Sendo diversa a relação das coisas com o *ser,* o *ente,* que significa *uma coisa, á qual compete o ser,* deve ter uma significação *diversa,* conforme a diversidade d' essa relação. Logo a idea de *ente* não é *univoca.* — Em poucas palavras: O *ente* denota o *ser* das coisas; ora o *ser* de uma coisa é diverso do *ser* de outra coisa; logo o *ente* não é *univoco.*

O que deixamos dito demonstra o erro dos que ensinam que o *ente* é o *genero supremo* de todas as coisas. Na verdade, todo o *genero,* quando se attribue aos seus inferiores, toma-se sempre em significação *univoca.* Ora o *ente* não se toma, como vimos, numa significação *univoca.* Logo, *rigorosamente fallando,* o *ente* não é o *genero supremo* das coisas. — Dizemos — *rigorosamente fallando;* porquanto, se por *genero* se entende — não um dos *cinco universaes* ou *predicaveis,* de que se occupa a Logica, — mas qualquer noção *commum,* que se refere a muitos inferiores e que pode ser determinada de algum modo, nada obsta a que o *ente* se chame *genero.* Mas, então, é necessario accrescentar que o *ente* é *genero em sentido lato;* o que significa que o *ente* é uma *noção analoga, em que todas as coisas convêm.*

Erram, pois, os *pantheistas,* quando dizem que o *ente* se deve attribuir a Deus e ás creaturas numa significação *univoca.* Repetimos que o ente, quando se attribue a Deus, significa o Ser infinito, independente, necessario; mas, quando se attribue ás creaturas, significa uma coisa finita, dependente, contingente. — Erram tambem *Tiberghien* e os *panentheistas,* que confundem o ente *ontologico,* que é o ente *commum,* com o ente *theologico,* que é Deus. O ente *ontologico* é *indeterminado* e *perfectivel;* ao passo que o ente *theologico* é *determinado* e *perfeitissimo.*

b) Se a idea de *ente* não é *univoca,* é *analoga.* Uma idea é *analoga,* quando, como dissemos, se attribue aos inferiores numa significação — *nem totalmente diversa, nem totalmente identica,* isto é, quando representa varios seres, que convêm e differem entre si na propria coisa, denotada pela idea. Mas Deus e a creatura, a substancia e o accidente, os *diversos generos* dos accidentes, *convêm* e *differem* na propria razão de *ente.* — Com effeito, Deus

e chegar ás *particulares e compostas*; e este processo constitue o methodo *synthetico*, que vai dos objectos que têm *menos* para os que têm *mais comprehensão*. Ora não ha nem pode haver idea mais *commum* nem mais *simples* do que a de *ente*, que, tendo a maxima extensão, tem a minima comprehensão. Logo a idea de *ente* é a *primeira* no methodo *synthetico*.

---

e a *creatura* convêm em que são alguma coisa e não são *nada*, e *differem* em que Deus é *infinito* e a creatura é *finita*. Ora *infinito* e o *finito convêm* na razão de *ente*, porque são *alguma coisa*; mas *differem* na mesma razão de *ente*, porque o *infinito* é ente *independente*, *necessario*, ao passo que o *finito* é ente *dependente*, *contingente*. — A *substancia* e o *accidente* convêm em que são entes, — ma differem em que a substancia *existe em si* e o accidente *existe num sujeito*. Ora o *existente em si* e o *existente num sujeito convêm* na razão de *ente*, emquanto ambos são, na sua total realidade, alguma coisa; ma differem na mesma razão de *ente*, emquanto o *existente em si* é um *ente*, intrinsecamente independente de um sujeito, a que adhira, ao passo que o *existente no sujeito* é um *ente*, intrinsecamente dependente do seu sujeito. — Os *diversos generos do accidentes* convêm todos na razão de *accidente*, mas differem nos *modos especiaes*, por que determinam a *substancia*. Ora estes *modos especiaes* convêm na razão de *ente*, emquanto tambem elles são alguma coisa; mas differem na mesma razão de *ente*, porque essa *alguma coisa* é essencialmente diversa em cada um d'elles. — Se todas as coisas convêm e differem na propria razão de *ente*, isto é, emquanto são *entes*, é claro que a idea de *ente* é *analoga*.

A razão, por que a idea de *ente* é *analoga* com relação a Deus e ás creaturas, é a seguinte. Deus é a causa de todas as creaturas. Ora, como deve haver uma certa semelhança entre a causa e o effeito, devemos dizer que entre as perfeições das creaturas e as perfeições do Creador se encontra uma semelhança, uma analogia, ainda que remotissima. Por causa d'essa semelhança, ou analogia, as *ideas*, que exprimem as perfeições de Deus e das creaturas, se não podem ser *univocas*, devem ser e são *analogas*. — Se não existisse essa semelhança, essa analogia entre Deus e as creaturas, não poderiamos conhecer a Deus, nem de um modo inadequado; porque só conhecemos a Deus pelas creaturas e nas creaturas. *(De pot.*, q. 7, a. 7.).

Objectam: Se a idea de *ente*, quando attribuida a Deus e á creatura, fosse *analoga*, haveria uma coisa *anterior* ao proprio Deus; porque uma coisa, que é *commum* a dois inferiores, é naturalmente *anterior* a esses inferiores. Ora repugna que haja uma coisa *anterior* a Deus. Logo a idea de *ente*, quando attribuida a Deus e á creatura, não é *analoga*.

Resposta. O *ente*, embora, no seu conceito *abstractissimo* e *universalissimo*, importe uma coisa *commum* a Deus e á creatura (emquanto ambos são *entes*), comtudo não pode dizer-se *anterior* a Deus e á creatura. Por quanto o *ente* convém na plenitude da sua significação a Deus, e á creatura só convem por um modo diminuto ou limitado: porque Deus é o proprio *ser subsistente*, e a creatura é ente *por participação*. Identificando-se com Deus o ente tomado em toda a sua plenitude, não podemos dizer que o mesmo ente é *anterior* a Deus; porque o predicado não pode exceder o sujeito.

b) Mas é a *ultima* no methodo *analytico*. Por quanto, o methodo *analytico* consiste em resolver um objecto nas suas notas, começando pelas que têm *mais comprehensão* para chegar ás que têm *menos*. Ora não ha nem pode haver idea complexa, que se não resolva finalmente na simplicissima idea de *ente*; porque não ha nem pode haver outra idea, que possa ter uma *comprehensão* menor que a de *ente*. Logo a idea de *ente* é a *ultima* no methodo *analytico* (¹).

20. O ente e o principio de contradicção. — Concebida a idea de *ente*, a nossa intelligencia apprehende o principio de

---

(1) A conclusão é um corollario das conclusões precedentes.

A idea de *ente* é a *primeira* no methodo *synthetico*. Por quanto, a primeira idea, que occorre á nossa intelligencia á vista de um objecto, é que este é *alguma coisa*. Em seguida, a idea de *ente*, como dissemos, *determina-se*, faz-se *propria* e *particular*, — não emquanto se lhe accrescentam differenças *especificas*, porque ao ente não pode accrescentar-se nada que não seja ente, — mas emquanto, por meio de novos conceitos, que exprimem os *varios modos de ser*, concebemos clara e distinctamente aquelle objecto, que no principio tinhamos apprehendido confusa e indeterminadamente sob a simples noção de *ente*. — Para evitarmos equivocos, notamos que a idea de *ente* é *directa* e *reflexa*. *Directa* é a que se concebe *immediatamente* e sem estudo; *reflexa* é a propria idea *directa*, que se desenvolve e completa por meio da attenção e da reflexão. A *directa* é confusa e indeterminada: a *reflexa* é distincta e explicita. A *directa* é vulgar; a *reflexa* é scientifica. A idea de *ente*, que precede toda outra idea, é a *directa*.

É, pois, manifesto o exaggero de *Reid* e de *Cousin*. *Reid* diz: «Os primeiros passos da *noção* e do *juizo* escondem-se numa região desconhecida, como as nascentes do Nilo». *Cousin* accrescenta: «Como chegar até aos principios do conhecimento humano, que se escondem como as nascentes do Nilo?». — *Reid*, *Cousin*, *Damiron*, *Kant*, *Gioberti* e *Rosmini* ensinaram que o *primeiro* acto da intelligencia não é o conhecimento do *ente*, mas é a formação dos *juizos intuitivos*. A falsidade d'esta opinião é manifesta. O juizo, immediato ou mediato, é composto de *ideas*; e estas, antes de serem unidas ou separadas pelo *juizo*, devem ser forçosamente conhecidas em si mesmas. Logo o *primeiro* acto da intelligencia não pode ser o *juizo*, embora *intuitivo*, mas deve ser, naturalmente, a *idea*.

A idea de *ente* é a *ultima* no methodo *analytico*. Attesta-nos a experiencia — que todas as ideas se resolvem na idea de *ente*, — e que esta não se resolve noutra mais simples. Com effeito, se nos perguntarem: *o que é o homem?* - respondemos: *é o animal racional*. Se continuarem: *o que é o animal?* - dizemos: *é o vivente sensitivo*. Se insistirem: *o que é o vivente?* - dizemos: *é a substancia que se move a si mesma*. Se replicarem: *o que é a substancia?* - respondemos: *é o ente que existe em si*. Se insistirem: *o que é o ente?* - não é possivel responder a esta pergunta por uma definição rigorosamente scientifica, sem se incorrer num circulo vicioso, visto que toda a idea contem a idea de *ente*. — S. Thomaz reassume o pensamento

contradicção, que se enuncia pela formula seguinte: *um ente não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.* — Este principio chama-se de *contradicção,* porque *ser* e *não-ser* são coisas contradictorias. — Para a *contradicção* são necessarios tres requisitos: — 1°.) que seja um e o mesmo o

---

da verdadeira philosophia, que é á do *senso commum,* nestas palavras: «Illud, quod *primo* intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes suas conceptiones resolvit, est *ens*» *(De Ver.,* q. 1, a. 1).

*

Para completarmos as noções relativas ao ente *real,* que forma o objecto da Ontologia, diremos alguma coisa ácerca do *nada,* que é o *opposto* do *ente real,* e ácerca do *ente de razão,* que é o *intermedio* entre o *ente real* e o *nada.*

a) **Nada.** — *Nada* é o *negação* ou *ausencia* de *ente;* é o *não-ente.* — O *nada* é opposto ao *ente,* como a remoção é opposta á posição.

O *nada* não pode ser concebido *por si mesmo;* porque o objecto da intelligencia é o *ente,* isto é, uma coisa concebida emquanto *é.* Diz S. Thomaz: «*Non-ens* non habet in se unde cognoscatur» *(Sum. Th.,* p. I, q. 16, a. 3 ad 2). — Se não pode ser conhecido por si mesmo, o *nada* deve ser conhecido pelo seu *opposto,* que é o *ente,* emquanto *commum* a todas as coisas. De facto, a nossa intelligencia não pode entender a *ausencia* de uma especial determinação do ente, se não entendendo um objecto, em que essa determinação do ente se encontra; assim não podemos entender a ausencia da razão no bruto, se não porque conhecemos a razão no homem. Ora o *nada,* ou o *não-ente* denota a ausencia de *ente,* emquanto é *commum* a todas as coisas. Logo não podemos entender o *nada* senão por meio do *ente (communissimo),* ao qual se oppõe o proprio *nada,* isto é, senão emquanto entendemos o *nada* como *ausencia de ente.* — Por isso, o termo, a que se refere a idea do *nada,* não é o proprio *nada,* mas é o *ente,* que é negado pelo *nada;* assim o conceito das *trevas* tem por termo, não as proprias *trevas,* mas a *luz,* de que as *trevas* são a negação. — D'ahi se segue que a idea do *nada* é *posterior,* na ordem da *natureza* e da *idealidade,* á idea de *ente;* porque não o *ente* é a negação do *nada,* mas o *nada* é a negação do *ente.* É *pelo* ente e *depois* do *ente* que se concebe o *nada;* a negação é *posterior* á affirmação.

Os modernos sophistas dizem coisas absurdas ácerca do *nada.* — Para alguns d'elles, o *nada* não é menos *real* do que o *ente.* Diz Michelet: «O *nada* é uma categoria mais rica que o *ser.* O *nada,* pois, não tem menos direito á existencia que o *ente*» *(Esquisse de Logique).* — *Hegel* diz que o *ente* e o *não-ente* (isto é, o *ser* e o *não-ser)* se identificam no ente *potencial,* isto é, no *ente-nada,* assim como o homem e o bruto se identificam no mesmo *genero,* que é *animal.* — *Bergson* affirma que a idea do *nada* é uma contradicção. Eis as suas palavras: «A idea do *nada* é uma idea que se destroe a si mesma, é uma pseudo-idea, uma simples palavra... tão absurda como a de um circulo quadrado» *(L'Evolution créatrice,* p. 307).

b) **Ente de razão.** — *Ente de razão* é o que existe *exclusivamente* na intelligencia; tal é a *cegueira,* o *genero,* etc. — É o opposto do *ente real;* porque, emquanto o ente *real* existe ou pode existir na realidade, o *ente de razão* existe exclusivamente na intelligencia, embora tenha algum fundamento na realidade. Diz S. Thomaz: «Illud quod non est ens *in rerum natura,*

sujeito, de que se falla; — 2°.) que seja um e o mesmo o *predicado,* que se attribue ao sujeito; — 3°.) que o predicado se attribua ao sujeito *ao mesmo tempo* e sob o *mesmo aspecto* (1).

---

accipitur ut ens *in ratione;* unde negationes et privationes *entia* dicuntur *rationis*» *(Sum. Th.,* 1-2, q. 8, a. 1. ad 3; cf. *De Ente et essentia,* c. 1). Como a consciencia attesta, muitos conceitos, formados pela intelligencia, representam objectos, que só têm o ser na mesmo intelligencia, embora tenham um fundamento na realidade; assim o conceito de *especie* representa um objecto, que só existe na intelligencia e a que nada corresponde na realidade, embora haja nesta um fundamento.

O *ente de razão* tem o *fundamento* na realidade. Com effeito, existem na realidade coisas, que ou não possuem alguma perfeição, ou estão privadas d'ella; d'ahi o *ente de razão negativo* e *privativo.* Como tambem existem entes, que a nossa intelligencia não pode conhecer como são em si mesmos, e que por isso deve comparar e relacionar, embora entre elles não exista realmente nenhuma relação: d'ahi o *ente de razão relativo.* — Todavia, *ente de razão* não é o que não possue uma perfeição, nem o que é privado de uma coisa, nem o que se refere a outra; mas *ente de razão* é a propria *ausencia,* a propria *privação,* a propria *relação, concebida como ente.* — A razão, por que a intelligencia concebe, á maneira de *entes,* as *negações,* as *privações,* as *relações,* consiste — em que o *ente* é seu objecto *adequado,* e por isso nada pode perceber senão á maneira de *ente* (quanto ás *negações* e *privações),* — e em que ella é limitada, e por isso, não podendo conhecer as coisas em si mesmas, procura conhecel-as pela relação com outras (quanto ás *relações).* — D'onde se vê a differença entre o *ente de razão* e o *nada.* O *nada* é o *não-ente,* sem fundamento na realidade; o *ente de razão* é o *não-ente,* mas concebido á *maneira de ente* e fundado na realidade.

(1) Da idea de *ente* derivam tres *principios:* o principio de *identidade,* de *contradicção,* e de *exclusão do meio* ou *do terceiro.* — O principio de *identidade* exprime-se pela formula seguinte: *o que é, é.* Chama-se assim, porque exprime a *identidade* do predicado com o sujeito. — O principio de *contradicção* exprime-se por diversas formulas, todas equivalentes, como são estas: *o ente exclue o não-ente; é impossivel que uma coisa seja e deixe de ser ao mesmo tempo; um ente não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto.* Este principio importa a maxima das opposições, que é a opposição de *contradicção,* em que se fundam todas as outras opposições. — O principio de *exclusão do meio* ou *do terceiro (exclusi medii, exclusi tertii)* exprime-se assim: *uma coisa ou é, ou não é,* e significa que entre estas duas coisas, que são o *ser* e o *não-ser,* não ha uma *terceira coisa,* ou um *meio termo.* — O principio de *identidade,* aida que seja naturalmente *anterior* ao de *contradicção,* como a affirmação é naturalmente anterior á negação, comtudo não serve para a sciencia, é simplesmente inutil como meio de demonstração; porque a proposição *menor,* que se havia de accrescentar, seria identica á *conclusão:* o que é inutil e ridiculo, como se vê neste exemplo: *o que é, é; ora tu es; logo tu es.* — O principio de *exclusão do meio,* ou identifica-se com o de *contradicção,* ou está contido nelle: porque uma coisa, que nem fosse nem deixasse de ser, seria e deixaria de ser, como se vê pela inspecção dos termos. — Portanto, occupamo-nos do principio de

21. O principio de contradicção é anterior a todos os outros principios. — O principio de *contradiição* é *anterior* a todos os outros principios, tanto na ordem *logica*, ou do *conhecimento*, como na ordem *ontologica*, ou da *realidade*.

a) É anterior na ordem *logica*. — O principio de *contradicção* será anterior a todos os outros principios na ordem *logica*, se fôr percebido antes de todos os outros. Ora dá-se precisamente isto; porque o principio de *contradicção* consta da idea de *ente*, e esta é percebida antes de todas as outras ideas, de que constam os outros principios. Logo o principio de *contradicção* é anterior a todos os outros principios na ordem *logica* (1).

b) É anterior na orbem *ontologica*. — O principio de *contradicção* será anterior a todos os outros principios na ordem *ontologica*, se estiver implicitamente contido em todos os outros e a todos communicar a propria firmeza. Ora o principio de *contradicção* — está implicitamente contido em todos os outros principios, porque o *ente*, de que elle consta, está contido em todas as coisas, de que constam os outros principios, — communica a propria firmeza a todos os outros principios, porque, se não se admittisse o principio de *contradicção*, uma coisa poderia ser e deixar de ser, e por isso os outros principios poderiam ser verdadeiros e falsos, e assim deixariam de ser *principios*. Logo o principio de *contradicção* é anterior a todos os outros principios na ordem *ontologica* (1).

---

contradicção. Este principio é *negativo*, quanto á formula, mas, quanto á *substancia*, é, ao mesmo tempo, negativo e affirmativo. Porquanto denota elle que o que é, é de tal modo, que não pode deixar de ser. Ora isto não é mera negação, mas é uma negação, fundada numa affirmação. É o ser que se affirma, e esta affirmação chega a excluir o não-ser, como incompativel. — Mas não extranhemos se este principio, que é o fundamento de todos os outros juizos, affirmativos e negativos, contém, na sua simplicidade, uma e outra parte, excluindo uma de outra.

(1) Concebida a idea de *ente*, a intelligencia descobre immediatamente o principio de *contradicção*. Por quanto, não pode conceber-se o *ente*, sem que ao mesmo tempo se conceba a sua *negação*, isto é, sem que se conceba que se é *ente*, não é *não-ente*, e por isso sem que se affirme o principio de *contradicção*. Assim como, na serie das ideas, ou das simples apprehensões, ha uma idea, que é a primeira na ordem *logica*, e que todas as outras ideas suppõem, porque nada podemos conhecer, se não conhecermos o *ser*, o *ente*, assim tambem, na serie dos juizos, ou dos principios, *communs* a todas as sciencias, ha um principio, que, na ordem *logica*, precede todas as affirmações e todas as negações e que é *negação* da *coexistencia* dos *contradictorios*, do modo que não podemos admittir nenhum outro principio, sem que primeiramente se admitta o principio de *contradicção*.

Descartes estabeleceu, como primeiro principio de toda a demonstração, o celebre enthymema: *penso, loco existo*. Alguns discipulos d'este escriptor disseram que esse principio se reduz ao seguinte: *tudo o que está contido na idea clara de uma coisa, deve affirmar-se d'essa coisa*. — Ambas essas opiniões são falsas. Na verdade, a idea de *pensamento* e de *sujeito pensante* presuppõe a idea de *ente*, como o proprio *Descartes* confessa *(Princ. phil.*, p. I, n. 10), e por isso presuppõe o principio de *contradicção*, que succede immediatamente á idea de *ente*. De mais, se não presuppozermos o principio de *contradicção*, poderiames pensar e não pensar, existir e não existir, uma coisa poderia ser e deixar de ser contida na outra, e assim seria impossivel formar uma conclusão legitima.

(1) O principio de *contradicção* está implicitamente contido em todos os outros principios. Por quanto, todo o principio, quer commum, quer proprio, exprime uma determinação do *ente*. Exprimindo uma determinação do *ente*, todo o principio deve conter e contem implicitamente o principio, que se refere ao mesmo *ente* e que é o principio de *contradicção*. Assim este principio: *o todo é maior que uma sua parte* — contem o principio de *contradicção*, porque suppõe que o *todo* é todo e não é *parte*, e por isso suppõe que uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. — D'onde se segue que o principio de *contradicção* communica a propria firmeza a todos os outros principios. Por quanto, a razão, por que não duvidamos da verdade dos outros principios, é que, se elles fossem falsos, deveria affirmar-se e negar-se uma coisa ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Assim, se não duvidamos do principio — o *todo* é *maior que uma sua parte*, se estamos certos de que o *todo* não eguala mas excede uma sua *parte*, é porque o *todo* é o *todo*, e a *parte* é a *parte*, é porque uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Portanto, a verdade dos outros principios suppõe a verdade do principio de *contradicção*, em que todos acham firmeza e fundamento. A negação do principio de *contradicção* importa a destruição de toda a sciencia e de toda a certeza. — Advertimos que o principio de *contradicção* só *indirectamente* demonstra a verdade dos outros principios; pois estes, sendo por si evidentes, não admittem uma demonstração directa ou rigorosa.

Mas devemos evitar os exaggeros. Ainda que o principio de *contradicção* esteja implicitamente contido em todos os outros principios, e a todos communique a propria firmeza, todavia não devemos concluir que, por meio dos outros principios, não podemos adquirir e não adquirimos conhecimentos novos. O principio de *contradicção* está para os outros principios, como a idea de *ente* está para as outras ideas. Ora, assim como do facto de termos a idea de *ente* não se segue que podemos e devemos prescindir das outras ideas, que exprimem coisas, que não exprime a idea de *ente*, assim tambem do facto de concebermos o principio de *contradicção* não se segue que podemos e devemos prescindir dos outros principios, que exprimem juizos, que não exprime o principio de *contradicção*.

D'onde se vê o erro de *Wolf*, quando ensina que todas as sciencias derivam exclusivamente do principio de *contradicção*. — O principio de *contradicção* é o primeiro principio na ordem *ontologica*, emquanto todos os

22. Evidencia de principio de contradicção. — O principio de *contradicção* é tão evidente, como é evidente a idea de *ente*, de que elle consta. De facto, apenas concebida a idea de ente, a intelligencia vê immediatamente que o *ente* não pode ser *não-ente*, e, sem alguma necessidade de raciocinio, pronuncia o principio de *contradicção* (1).

---

outros principios o suppõem, de modo que não se pode negar aquelle, sem se negarem tambem estes. Mas d'ahi não pode concluir-se que todas as sciencias derivam d'esse principio. Na verdade, o principio de *contradicção* é *universal* e *indeterminado*; ora de um principio *universal* e *indeterminado* não pode resultar o conhecimento de nenhum objecto *particular* e *determinado*, porque a *comprehensão* do *particular* e do *determinado* é maior que a do *universal* e do *indeterminado*.

(1) A *evidencia*, de que é dotado o principio de *contradicção*, não é um previo principio, de que aquelle principio derive pelo raciocinio, mas é um caracter, uma nota, que penetra intrinsecamente a verdade. E de que modo poderia o principio de *contradicção* derivar da *evidencia*, como de um juizo previo, se todo o principio presuppõe necessariamente o de *contradicção*? Quem diz: *tudo o que é evidente, é verdade*, deve presuppôr e presuppõe que uma coisa não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo; aliás o que é evidente podia ser, ao mesmo tempo, verdade e não-verdade.

O principio de *contradicção* é uma verdade *analytica*, *immediatamente evidente*, e faz parte do patrimonio do *senso commum*. Não só não precisa de ser demonstrado, mas admitte-se pelo facto mesmo de ser contestado. Com effeito, quem contesta uma coisa, contesta essa coisa, porque julga que não é verdade mas que é erro, e por isso admitte que uma coisa não pode ser verdade e erro ao mesmo tempo, isto é, admitte o principio de *contradicção*.

Todavia não faltam os impugnadores do principio de *contradicção*, embora evidentissimo. São os modernos sophistas, que equiparam o *não-ente*, o *nada*, ao *ente*, e fazem do *nada* um sujeito, a que dão por predicado o *ente*. — Diz *Hegel*: «O *nada*, enquanto *nada*, emquanto semelhante a si mesmo, é precisamente a mesma coisa que o *ente*» *(Ob.*, t. VI, p. 771). — *Michelet*, discipulo de *Hegel*, depois de ter dito que o *nada* é uma categoria mais rica que o *ser*, accrescenta: «O ser e o nada são identicos... Do mesmo modo, a verdade e o erro são identicos. A sua identidade constitue a verdade. A verdade, pois, não está fora do erro... Tal é tambem a identidade do bem e do mal. *Em que* differem duas coisas? Esse — *em que* — é a sua identidade» *(Ensaio de Logica)*. — *Vacherot* escreve: «A nova philosophia vai mais longe que a de *Kant*. Ella generalisa o systema das antinomias... Ao passo que o principio de *contradicção* é a lei do entendimento, o principio de *identidade absoluta* é a lei da razão. O que a imaginação e o entendimento consideram com absurdo e contradictorio, é precisamente o que a razão proclama necessario e absolutamente verdadeiro» *(A metaphysica e a sciencia)*.

ARTIGO II

Potencia e acto.

23. Potencia e acto. — Todo o ente, que existe na realidade, ou é um *acto puro*, ou é um *composto* de *potencia* e de *acto*. — Por isso, depois de termos explicado a noção de *ente*, devemos agora explicar a noção de *potencia* e de *acto* (1).

---

(1) Todo o ente *real* — ou é *simples*, — ou é *composto*. — O ente *simples* pode ser *tal* tanto na ordem de *essencia*, quanto na ordem da *existencia*; como é Deus. Em tal caso, o ente é *absolutamente* simples, é pura perfeição, é o proprio ser subsistente. — O ente *composto* pode ser *tal* tanto na ordem da *essencia*, quanto na ordem da *existencia*; como é, p. ex., o homem. Neste caso, temos no mesmo ente uma *duplice* composição: — uma na ordem da *essencia*, resultante de dois principios intrinsecos, dos quaes um é determinavel, ou potencial, e outro é determinante, ou actual, — outra na ordem da *existencia*, resultante da propria *essencia*, como de principio *potencial*, e da propria *existencia*, como de principio *actual*. — Entre o ser *absolutamente simples* e o ser *composto* na ordem da *essencia* e da *existencia* pode existir e existe um outro ente, que é *simples* na ordem da *essencia* e *composto* na ordem da *existencia*; é o Anjo. Neste caso, temos uma substancia espiritual, que, por ser uma perfeição subsistente e completa na sua especie, é pura ou simples na ordem da *essencia*, mas que, por não existir *necessariamente*, é composta na ordem da *existencia*. — O ente, que é *absolutamente simples*, é *acto purissimo*; o ser, que é *composto* na ordem da *essencia* e da *existencia*, consta, em ambas as ordens, de *potencia* e de *acto*; o ente, que é *simples* na ordem da *essencia* e *composto* na da *existencia*, é *acto puro* na ordem da *essencia*, mas é *composto* de *potencia* e de *acto* na ordem da *existencia*. — Logo todo o ente *real* — ou é *acto puro*, — ou é *composto* de *potencia* e de *acto*. *(Sum. Th.*, p. 1, q. 50, a. 2 ad 3).

Agora umas advertencias. — 1.ª) Quando fallamos na *potencia* e no *acto*, não denotamos o ente que *pode* existir e o ente que existe *actualmente*; mas enumeramos e distinguimos os primeiros principios, de que um ente *real* é intrinsecamente constituido e que não se resolvem em outros principios mais simples. — 2.ª) Quando dizemos que a *potencia* e o *acto* são os dois principios, de que é constituido o ente, não entendemos que esses dois principios são coisas diversas dos elementos, de que consta a physica realidade do ente, mas entendemos que estes elementos se referem um ao outro, como a *potencia* ao *acto*, ou que dos dois elementos um tem a razão de *potencia*, e outro de *acto*. Assim, quando dizemos que a essencia humana é composta de *potencia* e de *acto*, não queremos denotar que a nossa essencia seja composta de *potencia* e de *acto* e *tambem* de alma e de corpo; mas denotamos que d'estes dois elementos — corpo e alma — um, o corpo, tem razão de *potencia*, e o outro, a alma, tem razão de *acto*. — 3.ª) Quando num ente se encontra uma *multiplice* composição, tanto na ordem *substancial* como na *accidental*, — cada uma d'essas composições resulta de elementos, um dos quaes se refere ao outro, como a *potencia* ao *acto*, — num só e mesmo ente pode haver varias potencias e varios actos, — um elemento,

24. Potencia. — *Potencia,* em geral, significa *capacidade de perfeição,* ou *aptidão* para *produzir* ou *receber* alguma *perfeição;* assim o homem tem a potencia de fazer um raciocinio, e a cera de receber uma certa forma. — A *potencia,* pois, denota uma coisa, que precisa de ser *completada,* ou *aperfeiçoada* (1).

25. Especies da potencia. — A *potencia* divide-se principalmente em *logica* e *real, activa* e *passiva, formal* e *entitativa.*

a) Potencia logica e real. — Potencia *logica* é a capacidade que um ente, *ainda não existente,* tem de receber a existencia actual. Diz-se tambem *objectiva, metaphysica,* e, mais commummente, *possibilidade.* — Potencia *real* é a capacidade, que um ente, *já existente,* tem de *produzir* ou de *receber* alguma perfeição. Diz-se tambem *subjectiva, physica.* É esta um dos elementos, de que resulta o ente real composto, e d'esta nos occupamos (2).

---

que é *acto* sob um aspecto, pode ser *potencia* sob outro aspecto, assim a alma é *acto* com relação ao corpo e é *potencia* com relação á *existencia.* — Estas noções, dadas aqui um resumo, serão desenvolvidas no corpo do tratado. — Mas lembremo-nos sempre de que a theoria da *potencia* e do *acto* não é uma coisa imaginaria, destituida de fundamento real, mas é o resultado de uma simplicissima analyse *experimental. Vacherot* escreve: «Toda a doutrina de Aristoteles funda-se sobre uma formula, a qual não é senão a mais abstracta e a mais elevada expressão da experiencia. *Potencia* e *acto,* — estes dois termos resumem todo o seu pensamento e explicam todas as coisas» *(Le Nouveau Spiritualisme,* p. 163).

(1) *Potencia,* pela sua propria etymologia, significa uma coisa *indeterminada.* De facto, quando dizemos: *posso,* indicamos uma nossa capacidade, uma nossa aptidão, mas não determinamos a coisa, de que somos capazes, ou para a qual temos aptidão. — Sendo *indeterminada,* a *potencia* exprime, por si, uma imperfeição, ou uma ausencia de perfeição. — O que aperfeiçôa, ou completa a potencia, é o *acto,* que ella é capaz de produzir ou de receber. Para o acto tem a potencia uma relação, uma ordem essencial; a potencia não existe senão para o seu acto, o acto é o seu termo. O acto, pois, determina, aperfeiçôa, completa a potencia. — D'onde se segue que a *potencia* não pode ser conhecida nem por isso definida *em si mesma* e *por si mesma,* mas só *no acto* e *pelo acto;* porque uma coisa, que tende essencialmente para um termo, só neste e por este pode ser conhecida. Assim, conhecemos e definimos a potencia *visiva, auditiva,* etc., pelo acto de *ver,* de *ouvir,* etc.

(2) A potencia *logica* é a mera possibilidade ou não-repugnancia de uma coisa para existir. Assim são *logicamente* possiveis outros mundos distinctos do actual; porque essa pluralidade não envolve repugnancia. Esta potencia diz-se tambem — *objectiva,* porque a coisa, que tem essa potencia, pode ser *objecto* da virtude creadora de Deus, — *metaphysica,* porque a aptidão para existir se funda na sociabilidade ou não-repugnancia das notas ou das ideas. — A potencia *real,* pelo contrario, não se funda exclusivamente na mera não-repugnancia, mas funda-se na entidade real do sujeito, a que se attri-

b) Potencia activa e passiva. — São duas especies da potencia *real.* — Potencia *activa* é a capacidade que um ente tem de *produzir,* ou de *communicar* uma perfeição, *substancial* ou *accidental;* assim a aptidão, que a nossa vontade tem para produzir um acto volitivo, é potencia *activa.* — Potencia *passiva* é a capacidade, que um ente tem de *receber* uma perfeição, *substancial* ou *accidental;* assim a aptidão, que o ferro tem para receber o calor, é potencia *passiva* (1).

---

bue. Assim o homem, que existe, tem a capacidade de racionar. Diz-se tambem *subjectiva,* porque não pode encontrar-se e não se encontra senão num *sujeito,* actualmente existente. — Tratando dos principios intrinsecos, de que se compõe o ente *real,* é claro que, neste artigo, não nos occupamos da potencia *logica,* mas só da *real.* Da potencia *logica* fallaremos no ultimo artigo d'este capitulo.

(1) *Aristoteles (Met.,* l. 5, t. 17) diz que a *potencia* é um *principio de acção* ou *de paixão.* D'ahi a divisão da potencia em *activa* e *passiva.* A potencia *activa* é um principio, pelo qual um ente tem a capacidade de transmutar um outro ente, ou de fazer passar um outro ente do não-ser para o ser, tanto na ordem *substancial,* como na ordem *accidental.* A potencia *passiva* é um principio, pelo qual um ente tem a capacidade de ser movido ou transmutado, por outro ente, tanto na ordem *substancial,* como na ordem *occidental.* — O ente, que move, deve ser distincto do ente, que é movido. Por isso, um e o mesmo ente não pode ser e não é principio *activo* e *passivo* do seu movimento sob o mesmo aspecto; mas, quando se move a si mesmo, uma sua parte é o principio *activo* d'esse movimento, e uma outra parte, distincta da primeira, é o principio *passivo.*

S. Thomaz explica do modo seguinte a divisão da potencia em *activa* e *passiva.* A *potencia* conhece-se e distingue-se pelo *acto.* Ora o *acto* é duplice: *primeiro* e *segundo.* O acto *primeiro* é a *forma:* o *segundo* é a *operação.* Este nome de *acto* primeiramente significou a *operação,* e depois denotou tambem o *principio,* de que deriva a operação e que é a forma. Sendo duplice o *acto,* duplice tambem é a *potencia:* uma *activa,* á qual corresponde o *acto segundo,* que é a *operação;* outra *passiva,* á qual correspende o *acto primeiro,* que é a *forma.* Este nome de *potencia* primeiramente foi imposto á potencia *activa,* e em seguida á *passiva (De pot.,* q. 1, a. 1).

A potencia *activa* exprime *perfeição,* porque é proprio de um ser perfeito poder communicar uma perfeição: ao passo que a potencia *passiva* denota *imperfeição,* porque é proprio de um ser imperfeito poder receber uma forma, de que lhe vem o complemento. Diz S. Thomaz: «Unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium *activum* alicuius; *patitur* autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum» *(Sum. Th.,* p. 1, q. 25, a. 1). — Todavia a potencia *activa, considerada nas creaturas,* embora exprima perfeição emquanto *activa,* isto é, emquanto é principio de uma entidade, comtudo denota imperfeição, emquanto, recebendo em si mesma o termo do seu acto immanente, participa da indole da potencia *passiva.* Com effeito, a potencia *activa,* recebendo em si mesma o termo d'esse acto, que se distingue d'ella, adquire uma nova perfeição,

c) **Potencia formal e entitativa.** — São duas especies da potencia *passiva*. — Potencia *formal* é a capacidade de receber o *ser primeiro*, que é a *quiddidade* e que é communicado pela *formal substancial*. Por isso, esta potencia não tem uma entidade determinada, mas é um sujeito capaz de ser determinado para uma *essencia*, ou *quiddidade*, pela *forma substancial;* e por isso diz-se potencia *formal*, ou *quiddidativa*. — Potencia *entitativa* é a capacidade de receber o *ser ultimo*, que é a *existencia*. Por isso, esta potencia é já uma *quiddidade*, ou *essencia*, mas precisa de ser actuada pelo *ser*, ou pela *existencia ;* e, como o *ente* tira do *ser* o proprio nome, assim o sujeito, susceptivel do *ser*, chama-se potencia *entitativa* (1).

---

recebe um verdadeiro ***complemento***, como ensina S. Thomaz. Dissemos — *considerada nas creaturas*; porque a potencia ***actica***, considerada un Deus, não se distingue do *acto*, é inteiramente *actual*, e por isso, quando opera, não produz e não recebe nenhum acto, distincto d'ella, e não adquire uma nova perfeição, nem recebe um complemento.

Do que deixamos explicado vê-se que a potencia ***activa*** e a *passiva* concordam em algumas coisas, e noutras differem. Concordam em que — ambas importam uma certa capacidade no sujeito, — ambas são o principio do acto, embora de um modo diverso, porque a potencia ***activa*** é o principio, *de que* o acto deriva, ao passo que a ***passiva*** é o principio, *em que* o acto é recebido, — ambas são realmente distinctas do acto respectivo, pois o principio é realmente distincto do ente, de que é principio. — Differem em que — a potencia *passiva* importa imperfeição, ao passo que a ***activa*** denota perfeição, — a potencia ***passiva*** é somente ***potencia***, á qual corresponde o acto primeiro, que a informa, ao passo que a ***activa*** é um acto primeiro, ao qual corresponde o acto ***segundo***, ou a operação, que d'ella deriva.

Parmenides, Melissio, Zeno, entre os antigos, F. Herbart, entre os modernos, ensinaram que a ***potencia***, sobretudo ***passiva***, não passa de uma ficção da intelligencia, e não se distingue da mera ***possibilidade***. Pelo contrario, Aristoteles, seguido pelos escholasticos, antigos e modernos, e por todos os que admittem a objectividade do movimento, sustentou a realidade ou a existencia da ***potencia***, e não só da potencia ***activa***, mas tambem da ***passiva***. E tem razão. Por quanto, a experiencia mostra que no mundo se realisam mudanças, todas as vezes que um sujeito passa de um estado para outro, quando, p. ex., o ferro de frio se torna quente. Ora toda a mudança suppõe necessariamente a potencia ***passiva ;*** assim o ferro não poderia tornar-se quente, se não tivesse a capacidade de receber o calor.

(1) O acto, que corresponde á potencia *formal*, é a *essencia especifica ;* e o acto, que corresponde á potencia *entitativa*, é a *existencia*. E, como o acto da *essencia* e o acto da *existencia* pertencem a diversos generos physicos, assim tambem a diversos generos physicos pertencem a potencia *formal* e a *entitativa*. — A potencia *entitativa* encontra-se em todos os entes, onde se encontra a composição de essencia e de existencia (por isso em todos

26. **Acto.** — *Acto*, em geral, significa *perfeição*. — O *acto* oppõe-se á *potencia*, emquanto a potencia denota apenas a *capacidade* e por isso a *ausencia* de *perfeição*, ao passo que o *acto* denota a *perfeição*, já existente (1).

---

os seres finitos); a potencia *formal* encontra-se em todos os entes compostos de materia e de forma (por isso em todos os corpos).

A potencia ***passiva*** costuma dividir-se tambem em ***natural*** e ***obediencial***. Por quanto, a potencia ***passiva*** refere-se á potencia ***activa***, como ao seu complemento. Ora a potencia *activa*, á qual se refere a ***passiva***, — ou é a de um agente ***natural***, que pode induzir na potencia ***passiva*** um effeito proporcionado ás forças da natureza, — ou é a do Agente ***primeiro***, que pode elevar a mesma potencia ***passiva*** a produzir um effeito superior ás forças da propria natureza. No primeiro caso, a potencia ***passiva*** diz-se ***natural;*** no segundo, ***obediencial***. Portanto, a ***potencia obediencial*** é a capacidade que as creaturas têm receber de Deus uma virtude ou força sobrenatural, pela qual possam produzir um effeito, superior ás proprias forças. É ***potencia***, porque nas creaturas devemos reconhecer uma aptidão para receber do Creador uma energia, superior ás forças d'ellas : — é ***obediencial***, porque, como diz S. Thomaz, « tota creatura odedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit » *(De Virt.*, q. I, a. 10 ad 13). — Que exista nas creaturas esta potencia ***obediencial***, não ha duvida. A potencia das creaturas está completamente sujeita a Deus, de quem depende no ser e na conservação ; e por isso pode ser por Deus elevada a produzir effeitos superiores ás forças naturaes. — Esta potencia reduz-se ao acto — ou por uma ***moção transeunte***, assim os Sacramentos concorrem para a producção da graça, — ou por um ***habito permanente***, assim a intelligencia humana, pela luz da gloria, é elevada a contemplar intuitivamente a Essencia divina, a qual, embora esteja contida no objecto adequado da mesma intelligencia, que é o ***ente***, comtudo não pode ser contemplada intuitivamente pela nossa intelligencia, entregue ás suas forças naturaes.

(1) O ***acto*** é ***perfeição ;*** porque o ente é e diz-se ***perfeito***, emquanto é ***acto*** ou é ***em acto ;*** ao passo que um ente, em quanto é ***potencia*** ou é em ***potencia***, emquanto ***pode*** ser ou fazer, mas não é ou não faz, é ***imperfeito***. Diz S. Thomaz : « Omnis actus *perfectio* quaedam est » *(Sum. Th.* p. 1, q. 5, a. 3). O acto é ***perfeição***, e ***principio*** de perfeição. — A noção de ***acto*** é simplicissima e universalissima, como a noção de ***ente ;*** pois não podemos entender o ***ente***, sem que, ao mesmo tempo, entendamos o ***acto*** (assim como a propria ***potencia*** não pode entender-se sem o ***acto***, ao qual ella corresponde). Ora uma noção simplicissima e universalissima não pode ser rigorosamente demonstrada, porque não pode resolver-se em noções mais simples e, por isso, mais universaes. Diz o Angelico : « Prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. ***Actus*** autem de primis simplicibus est ; unde definiri non potest ». *(Met.*, lib. 9, lect. 5). — Todavia, a noção de ***acto***, se não admitte uma definição rigorosa, pode ser declarada por exemplos. Assim, vendo o marmore adquirir, sob o cinzel do esculptor, uma figura, que antes podia receber mas não tinha recebido, entendemos o que é o ***acto***, e dizemos que elle é *uma coisa, pela qual uma outra coisa* é *effectivamente o que podia ser*, ou *pela qual uma outra coisa é dotada de uma certa perfeição*. Mas trata-se sempre de uma declaração.

27. **Especies do acto.** — O *acto* divide-se principalmente — em *puro* e *misto, formal* e *entitativo, primeiro* e *segundo, subsistente* e *não-subsistente, completo* e *incompleto*.

a) Acto puro e misto. — Acto *puro* é o que exclue a *potencia*. Pode ser *puro relativamente*, isto é, numa certa ordem, ou *absolutamente*. O acto *absolutamente* puro é **Deus**, que é só perfeição. — Acto *misto* é o que está unido com a *potencia*, que elle determina e aperfeiçoa; tal é, p. ex., a nossa alma. D'este modo a *potencia* e o *acto* formam um *todo completo* (1)

b) Acto formal e entitativo. — São duas especies do acto *misto*. — Acto *formal*, ou, simplesmente, *forma*, é o que determina a *essencia* a uma certa especie; assim a nossa alma é acto *formal*, porque determina a nossa essencia á especie humana. — Acto *entitativo*, ou, simplesmente, *existencia*, é o que confere á essencia o ultimo complemento, collocando-a na ordem *real*. — O acto *formal* chama-se tambem acto da *essencia*; e o acto *entitativo* diz-se tambem acto da *existencia*, ou acto do *ser* (2).

(1) Que a *potencia* e o *acto* formem um *todo completo* vê-se pela declaração d'essas duas noções. A *potencia* significa uma coisa, que precisa de ser determinada e aperfeiçoada: e o *acto* significa uma coisa, que determina e aperfeiçoa. Por isso a *potencia* e o *acto* não são propriamente *entes*, mas *principios intrinsecos* do ente. A *unidade*, que é uma propriedade do ente, não pertence nem á *potencia* nem ao *acto*, mas ao *composto* de potencia e de acto. — De dois modos o *acto* pode estar unido com a *potencia*: — ou porque é *acto* de alguma *potencia*, assim a alma humana é *acto* do corpo, — ou porque está em *potencia* com relação a um acto *ulterior*, assim o Anjo está em *potencia* com relação ao *ser*, porque elle não é o proprio ser. — Nem repugna que um *acto* esteja em *potencia* em relação a um acto *ulterior*. É verdade que uma coisa não pode ser, *na mesma ordem* e *ao mesmo tempo*, *potencia* e *acto*; porque, sendo a *potencia* uma *capacidade*, e por isso uma *ausencia* de perfeição, e sendo o *acto* uma *perfeição*, repugna que uma coisa *deixe* de ser e *seja* perfeição ao mesmo tempo e na mesma ordem. Mas, se repugna que uma coisa seja *potencia* e *acto* na mesma ordem, não repugna que o seja numa ordem diversa. Porquanto, embora o *acto* signifique *perfeição*, comtudo nem *todo* o acto significa *toda* a perfeição. Por isso não repugna que uma coisa, que, numa ordem, significa *perfeição*, e por isso é *acto*, signifique *capacidade* de perfeição com relação a uma ordem superior, e por isso seja *potencia*. Assim, a nossa *alma* — é *acto* na ordem da *essencia*, porque determina o nosso corpo á essencia humana, — mas é *potencia* na ordem superior da *existencia*, porque a existencia não lhe é devida.

(2) No artigo seguinte trataremos, e com o devido desenvolvimento, do acto *entitativo*, que é a *existencia*. A este acto corresponde uma potencia *real*, que é a *essencia* ou *quiddidade* da coisa. — A *existencia* diz-se acto *entitativo*, porque é da *existencia*, ou do *ser*, que se denomina o *ente*.

c) Acto primeiro e segundo. — São outras duas especies do acto *misto*. — Acto *primeiro* é a mesma *forma*, a qual confere á potencia o ser *primeiro* — o ser *substancial*; assim a alma é acto *primeiro* do corpo. Este acto diz-se tambem *substancial*; porque, como dissemos, confere o ser *substancial* á potencia. — Acto *segundo* — é a *operação*, que deriva radicalmente da forma, — e é toda a *propriedade*, que se accrescenta ao ente, constituido na sua especie; tal é a *doutrina* no homem. Este acto diz-se tambem *accidental*; porque tanto a *operação*, como a *propriedade*, importa um ser *accidental* (1).

d) Acto subsistente e não-subsistente. — São duas especies do acto *primeiro*, ou *substancial*. — Acto *subsistente* é a *forma*, que, embora se encontre na potencia, comtudo pode existir fóra d'ella; tal é a alma humana. — Acto *não-subsistente* é a *forma*, que não pode existir senão unida com a potencia; tal é a alma dos animaes irracionaes (2).

e) Acto completo e incompleto. — São duas especies do acto *subsistente*. — Acto *completo* é a *forma*, que por si só constitue uma *essencia completa* na sua especie; tal é o Anjo. — Acto *incompleto* é a *forma*, que, embora possa existir fóra da potencia, comtudo tem uma relação intrinseca com a mesma potencia, e juntamente com ella constitue uma essencia completa na especie; tal é a alma humana (3).

(1) O acto *primeiro* identifica-se, como se vê, com o acto *formal*. — A *forma* diz-se acto *primeiro*, porque confere o ser *primeiro*, e não suppõe outro acto, mas só a potencia. Ao acto *primeiro* corresponde a potencia *real* e *passiva*, que se chama *materia* ou *sujeito primeiro* das mutações. — A *operação* e a *propriedade* são actos *segundos*, porque conferem um ser *accidental* ou *secundario* e suppõem o acto *primeiro*. Ao acto *segundo* corresponde — a potencia *activa*, se esse acto é a *operação*, — ou a potencia *passiva*, se a *propriedade* é recebida pela acção de um agente. — Advertimos com S. Thomaz (*C. Gentes*, l. 2, c. 60), que não ha nem pode haver no mundo potencia *passiva*, á qual não responda um *acto*. Porquanto, se houvesse tal potencia, haveria uma coisa inutil. Ora nada ha no mundo que seja inutil. — A's vezes, acto *primeiro* chama-se a *potencia*, que é o principio *proximo* da operação (o *remoto* é a *essencia* ou *natureza*); o acto *segundo* chama-se a propria *operação*.

(2) O acto *subsistente* tem o ser *em si mesmo*, e communica-o á potencia. Tendo o ser *em si mesmo*, esse acto pode existir sem a potencia. — O acto *não-subsistente*, pelo contrario, não tem o ser em si mesmo, mas no *composto*. Por isso não pode existir senão no composto. — Estas noções serão convenientemente desenvolvidas nos seus respectivos logares.

(3) O acto *completo* é *puro* quanto á *essencia*, embora não seja *tal*-

28. **Relações entre a potencia e o acto.** — Declaradas as noções de *potencia* e de *acto*, devemos investigar as *relações*, que existem entre uma e outro. — A *potencia*, de que fallamos, é a *passiva*, á qual responde o acto *primeiro*, ou *substancial*, que é a *forma*; pois trata-se de descobrir os principios intrinsecos, que constituem a *essencia* do ente, emquanto tal. — As principaes relações entre a potencia *passiva* e o acto *primeiro* são indicadas nos seguintes axiomas [1].

I. *A potencia e o acto são os principios constitutivos de todo o ente mutavel.* — Na verdade, todo o ente *mutavel* pode mudar-se — ou emquanto pode adquirir um *acto*, uma perfeição, que não tem, — ou emquanto pode perder um *acto*, uma perfeição, que tem. Ora o que pode adquirir ou perder um acto, uma perfeição, é verdadeira *potencia* relativamente a esse acto, a essa perfeição. Logo a *potencia* e o *acto* são os principios constitutivos de todo o ente *mutavel*. — Por isso, o ente absolutamente immutavel é *acto purissimo*, é *o proprio ser subsistente* [2].

quanto á *existencia*. Na sua composição com a *existencia*, o acto *completo* tem a razão ou a indole de *potencia*. — O acto *incompleto*, embora seja *puro* e *simples* em si mesmo, comtudo não é *tal* na ordem da *essencia especifica*, nem na ordem da *existencia*. Assim a alma humana é *pura* e *simples* em si mesma, mas é composta — tanto na ordem da *essencia especifica*, emquanto constitue, com o corpo, a essencia ou natureza do homem, — como na ordem de *existencia*, porque não existe pela exigencia da sua natureza e, para existir, deve receber em si o *ser*.

(1) Tratando a *Ontologia* do *ente em geral*, devemos occupar-nos d'aquella *potencia*, que se encontra em todo a ente real e finito e que, unida com o respectivo *acto*, constitue o ente, *emquanto ente*. Essa potencia é a *passiva*, e esse acto é o *primeiro*, ou o *substancial*. — Considerando a *potencia* e o *acto*, de que são compostas as coisas *materiaes* e que consistem na *materia* e na *forma*, elevamo-nos á consideração da *potencia* e do *acto*, que se encontram em *todas* as coisas finitas. — Pelo facto de a *potencia* e o *acto* serem principios constitutivos ou partes essenciaes do *ente* e de todo o *genero* de ente, tanto substancial como accidental, os escholasticos dizem que a *potencia* e o *acto* dividem o *ente* e todo o *genero* de ente: *potentia et actus dividunt ens* et *omne genus entis*. A *potencia* e o *acto* dividem o *ente*, emquanto a *potencia* é, como o *genero*, o principio determinavel do ente, e o *acto* é, como a *differença*, o seu principio determinante; e dividem *todo o genero de ente*, porque a composição de *potencia* e de *acto* é commum a todos os generos ou a todas as categorias do ente, emquanto o ente *substancial* é composto de potencia *substancial* e de acto *substancial*, como tembem o ente *accidental* é composto de potencia *accidental* e de acto *accidental*, e todo o genero de ente é duplice: *substancial* e *accidental*.

(2) O axioma é evidente. O fundamento de toda a *mutabilidade* é a *po-*

II. *A potencia e o acto pertencem ao mesmo genero.* — Os generos absolutamente supremos são dois: a *substancia* e o *accidente*. Ora, tendo a *potencia* uma relação ou ordem ao *acto*, como ao seu complemento, é claro que, — se a *potencia* pertence ao genero de *substancia*, ao mesmo genero de *substancia* deve pertencer o *acto*, porque um acto *accidental*, se pode dar á potencia um complemento *accidental*, não lhe pode dar um complemento *substancial*, por isso mesmo que, por ser *accidente*, é destituido de *substancialidade*, e ninguem pode dar o que não tem, — e se, vice-versa, a *potencia* pertence ao genero de *accidente*, ao mesmo genero de *accidente* deve pertencer o *acto*, porque, se o acto fosse *substancial*, a *potencia*, pelo facto de o receber em si mesma, tornar-se-hia *substancia*, o que é contra a hypothese. Logo a *potencia* e o *acto* pertencem ao *mesmo genero* [1].

tencia. Por isso um ente, que é só *acto*, é absolutamente *immutavel*: e, vice-versa, o ente, que é absolutamente *immutavel*, é só *acto*. — O ente, que se muda, não possue a *plenitude* do *ser*; porque, mudando-se, adquire uma perfeição, que antes não tinha, ou perde uma perfeição, que tinha. Tem, pois, razão S. Agostinho, quando nos diz que, propria e rigorosamente, só Deus *é*, porque só Deus é immutavel *(In Evang. Ioan.*, tr. 38, n. 10).

(1) Para a exacta percepção d'este principio, fazemos duas advertencias. — 1.ª) O principio refere-se *exclusivamente* á potencia *real* e *passiva*, essencialmente ordenada para o *acto*, que é o seu natural complemento e com que ella constitue uma terceira coisa: a *potencia actuada*. Porquanto, se se trata de qualquer outra potencia, que não tenha essa relação *essencial* com o acto, não se verifica este principio: que *potencia* e *acto* pertencem ao *mesmo genero*; assim a *substancia* é *potencia* relativamente á *qualidade*, mas, como a relação da *substancia* com a *qualidade* não é *essencial*, a *substancia* e a *qualidade* não pertencem ao *mesmo genero*. — 2.ª) O *genero*, a que pertencem a *potencia* e o *acto*, deve ser *supremo*, isto é, deve ser a *substancia* ou o *accidente*. Por quanto, se a *potencia*, que está essencialmente ordenada para o acto e que recebe em si o mesmo acto, não pertence a um d'esses dois generos supremos, mas a um qualquer outro, não se segue que a esse outro genero deva pertencer o *acto*; assim a *potencia* da *vontade* pertence ao genero da *qualidade*, e todavia o seu *acto*, que é a volição, não pertence ao genero da *qualidade*, mas ao da *acção*. É neste sentido que S. Thomaz escreve: «Non oportet quod in *eodem genere* ponantur *potentiae* et *actus*, praecipue de potentiis *activis*» (In I *Sent.*, Dist. VII, q. 2, a. 2 ad 2). — Feitas estas advertencias, é evidente que a *potencia* e o *acto*, sendo os principios constitutivos do ente, devem portencer ao *mesmo genero*; e por isso, se o *acto*, que aperfeiçôa e completa a *potencia*, pertence ao genero de *substancia* ou de *accidente*, ao mesmo genero de *substancia* ou de *accidente* deve pertencer a *potencia*, que recebe a perfeição e o complemento. *(Sum. Th.*, q. 1, q. 77, a. 1). Assim a *materia prima*, que é uma realidade *substancial*, deve ser completada por um acto *substancial*, que é a *forma sub-*

III. *A potencia e o acto são coisas realmente distinctas.* — Uma coisa é *realmente* distincta de outra, quando, independentemente da nossa intelligencia, não são uma e a mesma coisa. Ora a *potencia*, e o *acto*, independentemente da nossa intelligencia, não são uma e a mesma coisa. Por quanto, a *potencia* tem a razão ou a indole de *determinavel* e de *perfectivel*, e o *acto* tem a razão de *determinante* e *perfectivo*; mas estas duas noções não só não se identificam, mas chegam a excluir-se mutuamente, porque se uma coisa é *determinavel*, não pode ser *determinante*, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Logo a *potencia* e o *acto* são coisas *realmente* distinctas (1).

IV. *O acto especifica a potencia.* — A *potencia* é *capacidade* de perfeição, é o *acto* é *perfeição*. Ora uma *capacidade* não pode ter e não tem outra natureza, ou outra especie, senão a que lhe é communicada pelo elemento, que a preenche e que é o *acto*. Logo o *acto dá a especie á potencia*. — Além d'isso, a *potencia* é o principio *determinavel*, e o *acto* é o principio *determinante*, que colloca o principio *determinavel* numa certa *especie*, e não vice-versa. Logo o *acto* especifica a *potencia*. — Finalmente, uma coisa, que essencialmente se refere a outra, como ao seu termo, tira d'ella a propria *especie*; porque a segunda é a razão do ser e da natureza da primeira. Ora a *potencia* refere-se essencialmente ao *acto*. Logo a *potencia* tira do *acto* a propria especie (2).

---

stancial; e a nossa intelligencia, que é uma potencia *accidental*, deve ser completada por um acto *accidental*, que é o *pensamento*. — Fundando-se neste principio, S. Thomaz demonstra que as *potencias* ou *faculdades* da nossa alma se distinguem realmente da *essencia* da mesma alma. Por quanto, pertencendo a *potencia* e o *acto* ao *mesmo genero*, segue-se que, se o *acto*, que é a *operação* da potencia, não pertence ao genero de *substancia*, nem pode pertencer a esse genero a mesma *potencia*, que tende essencialmente para elle: e por isso a *potencia* não é a propria *essencia* da alma, a qual (essencia) pertence ao genero de *substancia*.

(1) O *acto* significa *perfeição*; a *potencia* significa *capacidade*, e por isso *ausencia* de perfeição. Se, pois, a *potencia* não se distinguisse *realmente* do *acto*, uma e a mesma coisa teria e deixaria de ter uma perfeição, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. — Esta distincção *real* não importa que as duas coisas devam ser subsistentes, e separadas uma de outra; mas exige que sejam duas realidades, não confusas, e intimamente unidas, uma na razão de *potencia* e outra na de *acto*, para constituir um ente realmente composto.

(2) Percebidas as noções de *potencia* e de *acto*, percebe-se immediatamente a verdade d'este principio. — Na ordem *substancial*, a *materia prima*, que é por si indifferente para constituir corpos de varias especies, é

V. *A potencia limita o acto.* — O *acto*, em todo o ente composto, é essencialmente *limitado*. Esta limitação deve derivar — ou do propio *acto*, — ou da *potencia*, em que o *acto* é recebido; porque são esses dois elementos, que constituem intrinsecamente todo o ente finito. Ora a limitação não pode derivar do proprio *acto*, porque este só denota *perfeição*, e por isso exclue do seu conceito, e da sua entidade, toda a limitação, que denota *imperfeição*. Logo a limitação deve derivar da *potencia*. A qual, por ser *capacidade* de perfeição, é essencialmente limitada e por isso limita o *acto*, que nella é recibido. Logo a *potencia* limita o *acto*. — D'ahi se segue que o *acto purissimo*, por excluir toda e qualquer *potencia*, é *illimitado*, é perfeição *infinita* (1).

---

determinada pelo *acto* para constituir um corpo de uma certa especie, e não um outro de outra especie; assim o nosso corpo é corpo *humano*, pertence á *especie humana*, porque para essa especie o determina a nossa *alma*. — Verifica-se a mesma coisa na ordem *accidental*. A *potencia* de *ver* é especificada pelo *acto* de *ver*; porque a *potencia (faculdade)* é uma coisa por si indeterminada, e podé ser potencia de *ver*, de *ouvir*, de *entender*, etc.; mas, quando dizemos potencia *de ver*, está determinada, especificada pelo seu *acto*. — D'ahi se segue que as *potencias* se distinguem pelos seus *actos*; assim a potencia de *ver* distingue-se da potencia de *ouvir*, porque o acto de *ver* é distincto do acto de *ouvir*.

Mas notamos que o *acto* não *especifica* a *potencia* senão *naquella ordem*, em que é *acto*. — Se o *acto* é *tal* na ordem da *essencia*, se é acto *formal*, *especifica* a *potencia* na ordem da *essencia*, emquanto, sendo *forma*, é elemento constitutivo da *essencia*, e determina a *potencia*, com que se une, a uma certa especie; assim a nossa alma, que é acto *formal* do nosso corpo, constitue a essencia ou natureza humana e colloca o proprio corpo na especie humana. — Se, porém, o *acto* é *tal* na ordem da *existencia*, se é acto *entitativo*, nesse caso a *potencia*, que elle especifica, não é o elemento *intrinseco* e *determinavel* da essencia, mas é a propria *essencia*, completa na sua ordem; e por isso o acto não especifica a *essencia* na ordem da *essencia*, pois não é o constitutivo *determinante*, mas especifica a *essencia* na ordem da *existencia*, emquanto faz com que essa essencia, que por si era apenas *possivel*, se torne *actual*, isto é, emquanto communica á essencia a indole, a especie, ou o grau de uma coisa *actual* ou *real*; assim a *existencia* especifica a essencia humana, emquanto a colloca na especie ou na categoria da coisas existentes na realidade. Diz S. Thomaz: «In rebus compositis est considerare duplicem actum et duplicem potentiam. Nam primo quidem *materia* est ut *potentia* respectu formae, et *forma* est *actus* ipsius. Et iterum *natura* (essentia) constituta ex materia et forma est ut *potentia* respectu ipsius *esse*, in quantum est susceptiva eius» (*De spirit. creat.*, a. 1).

(1) Ninguem contesta que o *acto*, de que são intrinsecamente compostos os entes creados, é um acto *limitado*, *finito*. O acto é *perfeição*, e repugna que uma creatura seja infinitamente perfeita. A *limitação* é uma *imperfeição*,

VI. *A potencia multiplica o acto.* — O *acto* de uma especie acha-se, ás vezes, multiplicado em varios sujeitos; porque o acto, que se encontra num sujeito, é distincto do acto, que se encontra noutro sujeito. Esta multiplicação — ou deriva do proprio *acto*, emquanto o acto, existente num sujeito, possue um grau de entidade, que não é possuido pelo acto, existente noutro sujeito,

---

porque é ausencia de ulterior perfeição. — Ora pergunta-se: De que deriva a limitação? Deriva do *acto?* Não: porque a perfeição, emquanto tal, não pode ser principio de imperfeição. O conceito de *acto* só denota *perfeição*, e tudo o que é imperfeição é extranho a esse conceito; assim como o conceito de *alvura* só exprime alvura, e tudo o que não é alvura está fora d'este conceito. Um acto, que se limitasse a si mesmo, seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, acto e não-acto, causa e effeito, realidade limitante e realidade limitada: o que é absurdo. Logo o *acto*, por si, não exprime senão a si mesmo, não denota senão perfeição, e exclue toda a imperfeição, todo o limite. Quando consideramos a *alvura* em si mesma, podemos nós conceber no conceito e na entidade d'ella um limite? Não, com certeza. Se, portanto, o *acto* se acha limitado nos seres creados, essa limitação deve derivar de um outro principio, que não entre no conceito e na entidade do acto e que, embora se refira intrinsecamente ao acto, como toda a capacidade se refere ao ente, de que é capacidade, comtudo seja extranho ao proprio acto e lhe seja tambem opposto, para o poder limitar. Este outro principio é a *potencia*, a qual, pela sua própria essencia ou entidade, refere-se ao acto, de que é capaz e a que é opposta, como o passivo é opposto ao activo, como o que não é, é opposto ao que é (o *acto* é *perfeição*, e a *potencia* é *capacidade* e por isso *ausencia* de perfeição). — Com effeito, a *potencia*, como dissemos, é *capacidade*. Ora uma capacidade é, por si e necessariamente, *limitada;* porque é esta capacidade e não aquella, é capacidade de um determinado grau e não de um outro, é *uma certa* capacidade e não *toda* a capacidade. Sendo por si limitada, a *potencia* deve limitar e limita o *acto*, que nella é recebido. Assim, quando dizemos: *sabedoria*, entendemos exprimir tudo o que tem razão ou natureza de sabedoria, sem pôr limite algum á perfeição, que esse nome exprime. Mas, se consideramos a *sabedoria*, não em si mesma, mas no individuo, não em abstracto, mas em concreto, se, em vez de dizer: *sabedoria*, dizemos: *sabio*, eis a sabedoria circumscripta, limitada; e essa circumscripção ou limitação depende da capacidade limitada do individuo, em que ella é recebida e que não a pode receber em toda a plenitude e perfeição. Tal é a doutrina de S. Thomaz. Limitamo-nos a citar o trecho seguinte: «Omnis forma in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet: sicut in albedine, abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid... Quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem eius» (I *Dist.* 43, q. 1, a. 1; Cf. *De pot.*, q. 1, a. 2; *Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 1).

Nem se diga que o *acto*, por ser coisa creada, é essencialmente limitado em si e por si, e que por isso não é necessario recorrer a um principio distincto de limitação. Concedemos que o acto, por ser parte de um composto creado, é limitado; mas negamos que essa limitação derive da propria entidade do acto; porque, como dissemos, o *acto*, sendo só perfeição, não pode

de modo que essa differença possa ser tida como principio de multiplicação, — ou deriva da *potencia*, emquanto o acto é recebido em varias *potencias*, de modo que essa variedade ou multiplicidade de potencias seja o principio da multiplicação do acto. Ora tal multiplicação não pode derivar do proprio *acto;* porque o acto, que possuisse mais um grau de perfeição, seria *especificamente*

---

ser principio de limitação, a qual é imperfeição. Por isso, se o *acto* se acha limitado nas creaturas, essa limitação deve derivar de um principio distincto e opposto, que é a *potencia*. — Agora uma advertencia. Não devemos imaginar — que o *acto* seja uma coisa illimitada e subsistente em si mesma, — e que depois, na sua união com a *potencia*, perca a sua illimitação e subsistencia para se adaptar ou amoldar á capacidade da mesma potencia. Isso seria absurdo. O acto, que informa a potencia, é produzido na propria potencia, com a qual forma o composto, e por isso a sua producção é regulada pelas exigencias da potencia; e, como a potencia exige que o acto seja proporcionado á capacidade d'ella, que é limitada, segue-se que o acto é limitado na producção, ou é produzido na limitação, sempre em vista e por causa da potencia. A medida da limitação do acto é a capacidade da potencia.

Tambem aqui devemos dizer que o *acto* é limitado pela *potencia* na *mesma ordem*, em que é acto. — Se o *acto* é *tal* na ordem da *essencia*, isto é, se é acto *formal*, é limitado pela potencia, em que é recebido e que é a *materia*, — e é limitado na ordem da *essencia*, emquanto, pela sua união com a materia, não pode desenvolver toda a energia, de que é dotado, mas só a que é proporcionada á capacidade da mesma materia. D'este modo, toda a *forma substancial* é limitada na ordem da *essencia*, porque não desenvolve num só composto toda a perfeição, de que é capaz, e não desenvolve toda a perfeição num só composto, porque, aliás, não haveria, como ha, differentes graus de perfeição nas operações dos varios seres da mesma especie (p. ex. na especie dos animaes irracionaes), — operações, que radicalmente derivam da *forma substancial*. — Se o *acto* é tal na ordem da *existencia*, se é acto *entitativo*, é limitado tambem pela potencia, em que é recebido e que é a propria *essencia* (composta de *potencia* e de *acto formal);* de modo que esse *acto*, que é o *ser*, ou a *existencia*, se torna *acto* d'essa essencia, e não de outra, e por isso é *determinado* e *limitado* a essa essencia e por essa essencia. Por isso o acto da *existencia* é mais ou menos limitado, conforme a maior ou menor capacidade da potencia, em que é recebido. Assim o acto do *ser*, ou da *existencia*, recebido na essencia humana, é acto d'essa essencia e não de outra, e por isso é limitado a essa essencia e não é acto de outra, é *ser* do homem e não é ser do bruto, e é menos limitado que o *ser* do bruto, porque a natureza do homem é mais capaz que a do bruto.

A *potencia* limita o *acto:* mas não vice-versa. A *potencia* é limitada *por si mesma*. Na verdade, a *essencia* da *potencia* consiste na sua relação com o *acto*, que lhe corresponde. E, como pode haver e ha muitas e diversas relações com diversos actos e com o mesmo acto, cada uma das quaes é necessariamente *limitada* (porque uma não é outra), é claro que pode haver e ha muitas e diversas potencias, cada uma das quaes tem a sua determinação, a sua *limitação*. Logo a *potencia* é limitada *por si mesma*, pela sua propria

diverso do acto, que fosse destituido d'esse grau, e assim não haveria a multiplicação do *mesmo* acto. Logo a multiplicação deve derivar da *potencia.* A qual, se é raiz de extensão, dá logar á divisão e por isso á multiplicação; e, ainda que não seja raiz de extensão, comtudo, pelo facto de não receber o acto em toda

---

essencia, e não por outro principio extranho. Diz S. Thomaz: « Ao passo que os compostos, que convêm na materia, se distinguem pelas diversas formas, as *diversas materias* distinguem-se *por si mesmas,* porque se referem a *diversos actos,* conforme a diversa indole da sua potencialidade » (In II *Sent.,* dist. 12, q. 1 a. 1). — Nem se diga que, se as *potencias* se distinguem e se limitam pela sua diversa relação com o acto respectivo, este se torna principio do distincção e da limitação das potencias. Por quanto, o *acto* não é a causa *efficiente,* mas é a causa *final* das potencias, isto é, a *potencia* não é feita *pelo* acto, mas *para* o acto. Como veremos, o acto, na ordem da *geração,* é *posterior* á potencia, com que forma o composto, e por isso não pode preparar a sua potencia, nem, por isso, ser causa *efficiente* da distincção e limitação d'ella. Portanto a *limitação* da potencia não é produzida pelo acto, mas pela natureza, embora esta, na preparação da potencia, tenha sempre em vista o acto respectivo. — Limitada por si mesma, a potencia pode receber, e recebe, em seguida, outras limitações pelo *acto.* Por quanto, a *potencia,* embora seja uma capacidade, e não outra, comtudo, pelo facto de ser *privada* de todo o acto, é *indeterminada,* e por isso tem, na sua ordem, uma certa *infinidade,* que se chama *infinidade* de *privação,* ou de *indeterminação.* Recebendo o *acto,* a *potencia* determina-se, limita-se, de modo que se torna sujeito do composto de uma certa especie, e não de outra; assim a *materia prima* pode por si receber *todas* as formas, mas, recebida uma forma, ou um acto, a sua potencialidade é limitada. Neste sentido, diziam os antigos que a *potencia limita o acto* e *o acto limita a potencia.* O *acto* diz-se *infinito* pela remoção da *potencia;* e a *potencia* diz-se *infinita* pela remoção do *acto.* A infinidade do *acto* exprime *determinação, perfeição,* porque, como dissemos, um ente é perfeito emquanto é em *acto* ou é *acto;* ao passo que a infinidade da *potencia* denota *indeterminação, imperfeição,* porque um ente é imperfeito emquanto é *em potencia* ou é *potencia.* — D'ahi os seguintes corollarios:

I. O *acto,* que é *absolutamente puro* e exclue toda a sombra de *potencia,* tanto na ordem da *essencia,* como na da *existencia,* é *illimitado* em ambas as ordens. — É *illimitado* na ordem da *essencia:* porque, não sendo recebido em nenhuma *potencia* d'essa ordem, possue a plenitude da perfeição, que é propria da sua essencia. — É *illimitado* na ordem da *existencia;* porque o seu *ser,* se não é recebido em nenhuma essencia, deve subsistir em si mesmo, e, se não é limitado pela essencia, deve ser a plenitude subsistente de toda a perfeição. Por quanto, sendo o *ser,* ou a *existencia,* a ultima actualidade de toda a perfeição e entidade, e não podendo haver uma outra ordem superior á do *ser,* um *acto,* que é puro nessa ordem do *ser,* ou da *existencia,* é necessariamente a propria perfeição, — a perfeição infinita. — Este acto *purissimo,* illimitado na *essencia* e no *ser,* é **Deus,** que por isso se chama o *Ser* por excellencia, o *proprio Ser subsistente (Sum. Th.* p. I, q. 7, a. 2).

II. O *acto,* que é *puro* na ordem da *essencia,* mas é *misto* na da *existencia,* é *illimitado* na ordem da *essencia,* mas é *limitado* na da *existencia.* —

a plenitude da perfeição, não obsta a que esse acto seja participado por outras potencias. Logo a *potencia* multiplica o *acto.* — D'onde se segue que o *acto purissimo,* que não è recebido em nenhuma potencia, mas é por si subsistente, é *unico* (1).

É *illimitado* na ordem da *essencia;* porque, sendo puro nessa ordem, não é recebido em nenhuma potencia, que lhe limite a energia, e por isso possue *toda* a perfeição, *propria da sua especie* Mas esta illimitação ou infinidade é *relativa,* não *absoluta.* — É *limitado* na ordem da *existencia,* porque, sendo *misto* nessa ordem, o seu *ser* é recebido na *essencia,* e é por esta limitado, emquanto é *ser* de uma certa especie, e não é o ser que abrange as perfeições de todas as especies, não é o proprio ser subsistente. — O *acto,* puro na ordem da *essencia* mas *misto* na da *existencia,* é a intelligencia separada, é o Anjo (*Sum. Th,* q. I. q. 7, a. 2; q. 50, a. 2 ad 4).

III. O *acto,* que, embora espiritual, comtudo é *misto* tanto na ordem da *essencia,* quanto na da *existencia,* é *limitado* em ambas essas ordens. — É *limitado* na ordem da *essencia;* emquanto, sendo recebido na *materia,* como na sua natural potencia, e devendo adaptar-se á capacidade d'esta, não possue toda a perfeição, que é propria da sua especie. — É *limitado* na ordem da *existencia;* emquanto, tendo o acto, juntamente com a materia, razão de *potencia* com relação ao *ser,* o *ser* d'elle é determinado e limitado pela essencia, em que é recebido. Tal é a alma humana. — A' nossa alma, como a todas as formas creadas, subsistentes e não-subsistentes, podem applicar-se as seguintes palavras de S. Thomaz: « Quia forma creata habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum eius esse sit receptum et contractum ad aliquam terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter » (*Sum. Th.* p. I, q. 7, a. 2).

(1) O *acto* exprime *perfeição.* Unico no seu conceito, o *acto,* se dependesse d'elle, seria, tambem na realidade, unico em cada especie; porque contém tudo o que exprime, e nada pode haver que, tendo a natureza do acto, nelle não esteja contido. Assim, a *alvura* é uma coisa completa e contem em si tudo o que tem razão ou natureza de alvura, e, por si, não denota multiplicidade, mas unidade. Diz S. Thomaz: « Esse abstractum est unum tantum; ut albedo, si esset abstracta, esset una tantum » *(C. Gent.,* l. I, c. 38). E noutro logar: « Quaecumque forma, quantumvis materialis et infirma, si ponatur abstracta, vel secundum esse, vel secundum intelligentiam, non remanet nisi *una* in specie una » *(De Spir. Creat.,* a. 8). — Se, pois, o *acto* se multiplica, e esta multiplicação não tem a sua razão no proprio *acto,* deve tel-a num outro principio extranho e distincto. Este principio é a *potencia,* a qual constitue, juntamente com o *acto,* todo o ente composto. Accrescenta o mesmo S. Doutor que a pluralidade ou a multiplicação de uma natureza, como da alvura ou da vida, se realisa — ou emquanto uma coisa existe em si e uma outra está unida com uma terceira, — ou *emquanto ambas as coisas são recebidas em sujeitos differentes.* Diz assim: « Non enim potest esse pluralitas alicuius naturae, sicut albedinis vel vitae, nisi hoc modo quod unum est absolutum et aliud alteri coniunctum, *vel utrumque in diversis receptum* » (In 1 *Sent.,* dist. 43, q. 1, a. 2). Assim, na ordem *accidental,* ha tantas alvuras, quantas são as paredes, que têm essa côr, —

VII. *A potencia não pode adquirir o acto, se não lh' o communicar um outro ente, que jà o possua de algum modo.* — A *potencia*, emquanto *tal*, *é ausencia* de *acto*, ou de *perfeição*; e por isso, se podesse adquirir por si o acto, daria a si mesma o que não tem: o que é absurdo. Logo o *acto* deve ser communicado á *potencia* por um outro ente, que já o possua de *algum modo.* — D'ahi se segue que todas as creaturas, por serem essencialmente compostas de *potencia* e de *acto*, suppõem e exigem a existencia de um Ente supremo, que seja *acto purissimo* e em si contenha, de um modo eminente, todas as perfeições, de que as mesmas creaturas são ou podem ser dotadas (¹).

---

como tambem, na ordem *substancial*, ha tantos principios de vida, quantos são os corpos organicos, que esses principios informam.

A *potencia* multiplica o *acto* — tanto na ordem da *essencia*, quando o acto é *formal*, — como na ordem da *existencia*, quando o acto é *entitativo*. — A *potencia* multiplica o *acto* na ordem da *essencia*. Na verdade, a distincção *numerica* entre os varios entes da *mesma especie*, da qual resulta a multiplicidade dos individuos, dotados da mesma natureza, — não pode derivar do *acto*, que é a *forma*, porque toda e qualquer differença na *forma* produz differença na *especie* e na *natureza*, e por isso não haveria multiplicidade de individuos, dotados da mesma natureza, — mas deve derivar da *potencia*, que é a *materia*, a qual, por ser divisivel em partes distinctas, permitte que haja tantos *actos* distinctos, quantas são essas partes. — A *potencia* multiplica o *acto* na ordem da *existencia*. Com effeito, a distincção e multiplicidade dos entes, que *existem* no mundo, — não pode depender do proprio acto do *ser*, de que esses entes são dotados e que os colloca na realidade, visto que o *ser* não admitte em si differenças, que o dividam e multipliquem (pois toda a differença deve ser extranha á coisa, á qual se accrescenta, e não ha nem pode haver um *ser* que seja extranho ao proprio *ser)*, — mas deve depender da *potencia*, isto é, da *essencia*, em que o *ser* é recebido, porque a *essencia* creada, não podendo receber o *ser* em toda a plenitude, não obsta a que esse *ser* seja recebido noutras essencias, e assim poderá haver tantos actos de *ser*, tantas *existencias*, quantas forem as essencias, em que o *ser* é recebido.

Da theoria exposta resultam os seguintes corollarios:

I. O *acto purissimo* — **Deus**, que, na ordem da *essencia* e da *existencia*, exclue toda e qualquer *potencia*, não só é *infinito*, mas é tambum *unico* na sua ordem. O *infinito* não se repete; é essencialmente *unico*. — Mas Deus, se não tem em si a *potencia*, que é principio de distincção e de multiplicação, nem por isso se confunde com os outros entes. Elle distingue-se de todos os outros entes pela pureza e subsistencia do seu *ser*, que não é recebido em potencia alguma. Diz S. Thomaz: «Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens, non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis et alia removentur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine, existente in subiecto» (*Sum. Th.*, q. I, q. 7, a. 1 ad 3).

II. O *acto*, que é *puro* na ordem da *essencia* mas é *misto* na ordem da *existencia*, como é o *Anjo*, é *unico* na sua *especie*, mas é *multiplice* no seu *genero* — É *unico* na sua *especie*. Por quanto, sendo acto *puro* na ordem da *essencia*. o Anjo não é composto de *materia*, da qual deriva a distincção e a pluralidade dos *actos* ou das *formas* na mesma especie, e por isso não pode haver muitos Anjos, dotados da mesma *especifica* natureza, mas cada Anjo constitue uma especie, existente em si e dotada da plenitude de per-

feição, propria d'essa especie; assim são tantas as *especies* dos Anjos, quantos são os *individuos*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 50, a. 4). — Mas é *multiplice* no seu *genero*. Com effeito, o Anjo é um acto *misto* na ordem da *existencia*, emquanto a sua *essencia* se refere ao *ser*, ou á *existencia*, como a *potencia* ao *acto*. Não sendo o proprio ser subsistente, e por isso não sendo *todo o ser*, o *ser* do Anjo, depois de ser recebido numa essencia, não se exgotta, mas pode ser recebido em muitas outras essencias, e assim podem multiplicar-se os Anjos no *genero* de *substancias intellectuaes*, ou de *intelligencias separadas*. (*De Ente et Essentia*, c. 5).

III. O *acto*, que, embora *espiritual*, é, comtudo, *misto* na ordem de *essencia* e da *existencia*, como é a alma humana, — é multiplicado na ordem da *essencia* por causa da *materia*, com que está unido e que, por ser divisivel em partes distinctas, é principio de distincção e de multiplicidade nessa ordem, — e é multiplicado na ordem da *existencia* por causa da *essencia*, em que é recebido e que, como dissemos, tem a razão ou indole de *potencia* relativamente ao acto do *ser*, ou da *existencia*, de modo que ha tantos *seres humanos*, ou tantas *existencias humanas*, quantas são as *essencias* compostas de corpo organico e de alma espiritual. (Cf. *De anima*, ai 3). — Diga-se o mesmo dos outros *actos* ou das outras *formas substanciaes* inferiores.

(1) No ente *mutavel*, a *potencia* precede, na ordem do *tempo*, o *acto*; porquanto, o ente, que se muda e passa de um estado para outro, primeiramente está em *potencia* com relação ao *acto*, para o qual tende, como para o seu *termo*, e depois recebe o proprio *acto*. Dizemos — na ordem do *tempo*; porque, na ordem da *natureza*, isto é, na ordem que a natureza entende, ou na ordem de *finalidade*, o *acto* precede a *potencia*, emquanto o *acto*, por ser o *termo* ou o *fim* da mudança, deve preceder e regular, a seu modo, a *potencia* na sua passagem de um estado para outro; pois a *potencia* deve ser proporcionada ao acto. — Todavia *absolutamente* fallando, o *acto* precede a *potencia*, emquanto a *potencia* não pode receber o *acto* senão de um ente, que de algum modo o possua. Por isso o *primeiro* ente deve ser *acto purissimo*. (*C. Gent.* I, 16).

Ninguem se admire, se attribuimos a Deus o *acto*. O *acto* pode tomar-se em sentido *relativo* e *absoluto*. Tomado em sentido *relativo*, o *acto* refere-se intrinsecamente á potencia, — de que deriva, se é *operação* — ou em que é recebido, se é *forma*. Tomado em sentido *absoluto*, o *acto* não importa nenhuma relação, mas só se distingue da *potencia* e a esta se oppõe. É neste segundo sentido que o *acto* se attribue a Deus, que é essencialmente em *acto*, quer quanto a *existencia*, quer quanto á *operação*. Para denotar isto, dizemos que Deus é *acto*, e acto *purissimo*. Quando, pois, attribuimos a Deus a *potencia*, a potencia, que lhe attribuimus, não é a *passiva*, mas é a *activa*, isenta de toda a imperfeição; ora a potencia *activa*, emquanto tal, não se oppõe ao *acto*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 1, ad 1),

VIII. *O acto pode existir sem a potencia; mas a potencia não pode existir sem o acto.* — O *acto* pode existir sem a *potencia*. Porquanto, o *acto* precede naturalmente a *potencia*. Ora uma coisa, que é anterior, não depende, na sua existencia, da coisa, que é posterior. Logo o *acto* pode existir sem a *potencia*. — Mas a *potencia* não pode existir sem o *acto*. Na verdade, a *existencia* é *acto*. Ora, se a *potencia* podesse *existir* sem o *acto*, essa *potencia* teria e deixaria de ter o *acto*: o que é absurdo. Logo a *potencia* não pode existir sem o *acto* (1).

ARTIGO III.

Essencia e existencia.

29. **Essencia e existencia.** — O *ente*, como dissemos, denota uma *coisa*, que *existe* ou pode *existir*. Por isso o ente compõe-se de *essencia* e de *existencia*, como de *potencia* e de *acto*. — Tendo declarado a idea de *ente* e a idea de *potencia* e de *acto*, devemos agora tratar da *essencia* e da *existencia* (2).

30. **Essencia.** — *Essencia* é a *coisa, pela qual um ente é o que é*: ou, mais desenvolvidamente, é a *coisa, a qual constitue um*

(1) O *acto*, absolutamente fallando, precede, na ordem da *natureza*, do *tempo* e da *perfeição*, a *potencia*, e por isso não depende da *potencia*, e pode subsistir sem ella. Se, ás vezes, o *acto* não pode subsistir sem a potencia, em que é recebido, esta imperfeição não convem ao *acto*, emquanto é *acto*, mas emquanto é *tal* acto, isto é, emquanto é um acto *imperfeito*, que, por essa mesma imperfeição, deve estar unido com a *potencia*, para que possa subsistir. Assim, o *ser* de Deus, sendo acto purissimo e infinitamente perfeito, subsiste em si e por si, sem mistura de potencia; ao passo que o *ser* das creaturas, sendo determinado a uma certa perfeição de natureza ou especie, não pode subsistir por si, mas só em alguma potencia ou natureza, pela qual é determinado e individualisado. Como tambem a forma substancial, que é acto *espiritual*, pode subsistir sem a materia, tal é a nossa alma; ao passo que a forma substancial, que é acto *material*, não pode existir senão na materia, tal é a alma dos animaes irracionaes. — Mas a *potencia* não pode existir sem o *acto*. O *acto* pode ser *entitativo* e *formal*. Ora a *potencia* — não pode existir sem o acto *entitativo*, que é o *ser*, ou a *existencia*; porque, como dizemos no texto, pelo facto de a *existencia* ser *acto*, a *potencia*, que existisse sem esse acto, teria e deixaria de ter o *acto*; — nem pode existir sem o acto *formal*, porque a *potencia*, sem esse *acto*, é uma coisa indeterminada, e no mundo não pode existir nem existe uma coisa, que não seja determinada a uma especie ou natureza. (*De spirit. creat.*, a. 1).

(2) O assumpto, de que nos occupamos neste artigo, é da uma importancia suprema em toda a philosophia. Pedimos, pois, toda a attenção dos nossos pacientes leitores.

ente numa certa especie, ou num certo genero, e o distingue dos entes das outras especies, ou dos outros generos; assim a *essencia* de Pedro é a *humanidade*, porque é por ella que Pedro é *homem*, e não é outra coisa, — ou porque é ella que constitue Pedro na especie *humana* e o distingue dos animaes irracionaes (1).

(1) São muitas e varias as *explicações*, que se dão da *essencia*. Assim diz-se tambem que a *essencia* — é a coisa, cujo acto é o *ser*, ou a *existencia*, — é o que primeiramente se concebe num ente, — é o que faz conhecer a coisa como é em si mesma, — é o que distingue uma coisa de todas as outras, — é a raiz e o sujeito de todas as propriedades e operações de um ente, etc. — Todavia, embora sejam muitas e varias as *explicações*, que se dão da *essencia*, comtudo todas exprimem uma coisa, concebida como o *fundo*, que constitue um ente numa certa categoria ou especie e de que brotam, como do seu principio radical, todas as propriedades e operações do ente. Apresentamos *explicações* da *essencia*, e não *definições*. Por quanto, a *essencia*, embora seja menos abstracta que o *ente*, comtudo, pela sua simplicidade, não é susceptivel de uma *definição rigorosa*, sem que se commetta uma *petição de principio*. Com effeito, devendo a *definição rigorosa* explicar *o que uma coisa é*, isto é, devendo explicar a *essencia* de uma coisa, não é possivel formar uma *definição rigorosa*, sem que primeiramente se possua uma noção geral da propria *essencia*. A *essencia*, pois, é uma das noções primitivas e immediatamente evidentes, que não precisa de demonstração, nem pode ser demonstrada.

A *essencia* chama-se tambem *quiddidade*, *forma*, *natureza*; mas esses vocabulos denotam sempre uma e a mesma coisa, embora sob differentes aspectos. — Chama-se *quiddidade*; porque a essencia, constituindo as coisas no proprio genero ou na propria especie, é denotada pela definição, com a qual respondemos á pergunta: *o que é isto — quid est res?* — Chama-se *forma*; porque, assim como a forma é acto e perfeição da materia, porque a tira da indifferença e a constitue num determinado grau de ser, assim a essencia é acto e perfeição do ente, que pode considerar-se como um sujeito, constituido pela propria essencia num determinado grau de ser. — Chama-se *natureza*, emquanto é o primeiro principio da operação propria, porque nenhuma coisa é destituida da sua operação. — Notamos que a *essencia* chama-se *essencia*, emquanto é *nella* e *por ella* que uma coisa tem o ser (*esse*). Uma coisa tem o ser (*esse*) *na essencia*; porque a essencia é a potencia, em que o ser é recebido. Uma coisa tem o ser (*esse*) *pela essencia*; porque é por causa da essencia que uma coisa tem o ser, pelo qual é constituida numa certa especie ou genero, e porque nenhuma coisa poderia receber o ser, se não tivesse a capacidade ou a potencia para isso, e a essencia é essa capacidade. — Diz S. Thomaz (*De Ente et Ess.*, c. 1): « Illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem *quid est res*; inde est quod nomen *essentiae* a philosophis in nomen *quidditatis* mutatur... Dicitur etiam *forma*, secundum quod per *formam* significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei... Nomen autem *naturae* videtur significare *essentiam* rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria

31. **Divisão da essencia.** — A *essencia* é — *a) possivel* e *actual*, — *b) substancial* e *accidental*. — *c) physica* e *metaphysica*.

a) Essencia possivel e actual. — *Possivel* é a que presentemente não existe, mas pode existir na ordem real. — *Actual* é a que presentemente existe na realidade. — Neste artigo tratamos da essencia *actual*.

b) Essencia substancial e accidental. — A *substancial* é a que se encontra na *substancia*; tal é a *essencia* do *homem*. — A *accidental* é a que se encontra no *accidente*; tal é a *essencia* da *sabedoria*. — A *essencia* existe na *substancia* por um modo *absoluto*. — no *accidente* por um modo *relativo*.

c) Essencia physica e metaphysica. — É *physica*, quando os seus elementos são *concretos*, *reaes* e *realmente distinctos*; assim a essencia *physica* do homem é constituida pela *alma racional* e pelo *corpo organico*. — É *metaphysica*, quando os seus elementos são *abstractos*, *logicos* e *logicamente distinctos*, denotando o *genero* e a *differença*; assim a essencia *metaphysica* do homem é constituida pela *animalidade* e pela *racionalidade* (¹).

32. **A essencia é uma coisa real e objectiva.**

a) A *essencia* é o que constitue o ente na propria especie, ou no proprio genero, e o distingue dos entes das outras especies, ou dos outros generos. Ora o que constitue o ente na

destituatur operatione... Sed *essentia* dicitur secundum quod *per eam* et *in ea* res habet *esse* ».

Como se vê, a idea de *essencia* succede immediatamente á de *ente*; porque, tendo conhecido um objecto sob a idea indeterminada de *ente*, a primeira pergunta, que fazemos ácerca do mesmo objecto, é a seguinte: o que é isto? — A resposta exprime a *essencia*.

(1) A essencia *physica* é *artificial* ou *natural*. É *artificial*, se a sua constituição depende do artista; tal é a essencia de uma *relogio*. É *natural*, quando a sua constituição é obra da natureza; tal é a essencia de uma *planta*. — A essencia *metaphysica* é apenas o conceito *abstracto* da propria essencia *physica*, dividido em dois outros conceitos, que são o *genero* e a *differença*. Como dissemos na *Logica*, o *genero* não exprime uma *parte*, physica ou realmente distincta das outras, mas exprime a *essencia completa*, ainda que de um modo *indeterminado*. Assim, na definição do *homem*, o genero *animal* não denota exclusivamente o *corpo*; mas denota o *corpo* e a *alma*, emquanto á perfeição e ás forças da vida vegetativa e sensitiva, abstrahindo da perfeição e das forças da vida intellectual, contidas no conceito de *racional*, que exerce o munus de *differença* (Cf. *De Ente et Ess.* c. III). — Mas as partes, quer sejam *physicas*, quer sejam *metaphysicas*, sempre se referem á essencia *real*; pois a essencia *physica* e a *metaphysica* são uma e a mesma essencia *real*, considerada sob um duplice aspecto — nas coisas e na intelligencia.

propria especie, ou no proprio genero, e o distingue dos entes das outras especies, ou dos outros generos, não é um mero producto da nossa phantasia, mas é uma coisa *real* e *objectiva*; porque as coisas são o que são, independentemente dos nossos actos. Logo a *essencia* é uma coisa *real* e *objectiva*.

b) Toda a *essencia* é *physica* ou *metaphysica*. Se é *physica*, é certamente *real* e *objectiva*; assim o *corpo organico* e a *alma racional* são coisas *reaes* e *objectivas*, e por isso *real* e *objectiva* deve ser a *essencia*, que é constituida por esses dois elementos. — Se é *metaphysica*, é tambem *real* e *objectiva*; porque a essencia *metaphysica*, sendo a noção *abstracta* da essencia *physica*, é uma coisa que — ou existe na realidade, embora por um modo differente do modo, por que existe na intelligencia, — ou na realidade tem o seu fundamento, e por isso é sempre uma coisa *real* e *objectiva*. Logo a *essencia* é uma coisa *real* e *objectiva* (¹).

33. **A essencia encontra-se não só na substancia, mas tambem no accidente.** — A *essencia* é a coisa, pela qual o ente é o que é, — ou que constitue o ente numa certa especie, ou num certo genero, e o distingue dos entes das outras especies, ou dos outros generos. Ora não só a *substancia*, mas tambem o *accidente* é o que é, pertence a uma certa especie, ou a um certo genero, e distingue-se dos entes das outras especies, ou dos outros generos. Logo a *essencia* encontra-se não só na *substancia*, mas tambem no *accidente* (²).

(1) Veja-se o que dissemos na *Logica* com relação á *objectividade* das ideas *universaes*. — São os *sensualistas* e os *positivistas*, que reduzem a *essencia* das coisas á mera ficção da nossa phantasia, a nomes ou conceitos exclusivamente subjectivos, aos quaes nenhuma realidade corresponde.

(2) A conclusão é certa. A *essencia* responde á pergunta; *o que é isto?* Ora esta pergunta pode fazer-se não só com relação á *substancia*, mas tambem com relação ao *accidente*. Por quanto, não só a *substancia*, p. ex., o homem, é o que é, e distingue-se das plantas, das pedras, etc.; mas tambem o *accidente*, p. ex., a alvura, é o que é, e distingue-se das outras côres, da sabedoria, do poder, etc. — Todavia, a *essencia* compete primeiramente á *substancia*, e secundariamente ao *accidente*. Na verdade, a *essencia* deriva do *ser (esse)*, que existe nella e por ella. Ora o *ser primeiramente* compete á *substancia*, e *secundariamente* ao *accidente*: visto que o ser do *accidente* suppõe o ser da *substancia*, e neste se funda, isto é, o ser *accidental* suppõe o ser *substancial* e neste se apoia. Por isso, a *essencia substancial* é uma forma, pela qual um ente é constituido no seu ser *primeiro*, que é o *substancial*, e existe independentemente de toda e qualquer forma anterior, tal é a *humanidade*; ao passo que a *essencia accidental* é uma forma, pela qual um

34. A essencia substancial não é uma simples collecção de qualidades.

a) A *essencia substancial* denota a realidade, que constitue o ente no seu ser primeiro e o faz subsistir em si mesmo; ao passo que a *qualidade*, como todo e qualquer *accidente*, denota uma coisa, que não constitue o ente no seu ser primeiro, mas sobrevem ao ente já constituido e subsistente em si mesmo. Ora o que se une a um ente, já constituido no ser primeiro, não pode entrar, como elemento, nessa primeira constituição. Logo a *essencia substancial* não é uma simples collecção de *qualidades*.

b) Se a *essencia substancial* fosse apenas uma collecção de *qualidades*, quando a substancia se muda nas suas *qualidades*, deveria mudar-se tambem na sua *essencia*. Ora isto não succede; porque, emquanto as *qualidades* mudam, apparecem e desapparecem, a *essencia* permanece sempre a mesma; assim o homem de bom torna-se mau, mas é sempre homem. Logo a *essencia substancial* não é uma simples collecção de *qualidades* (1).

ente, já constituido no seu primeiro ser, é diversamente modificado no seu ser *secundario*, que é o *accidental*, tal é a *belleza*, a *sabedoria*, a *bondade*, etc. — Esta é a doutrina de S. Thomaz. Diz o Santo que a *essencia* se deve attribuir á *substancia* e ao *accidente*, como se attribue o *ente*. Ora o *ente* attribue-se *primeira* e *absolutamente* á *substancia*, e *secundaria* e *relativamente* ao *accidente*. Logo tambem a *essencia* deve attribuir-se *primeira* e *absolutamente* á *substancia*, e *secundaria* e *relativamente* ao *accidente*. (Cfr. *De Ente et Essentia*, c. II).

(1) A verdade da proposição resulta da propria inspecção dos termos. A *substancia* subsiste em si e por isso, para existir, não precisa de sujeito, a que adhira; ao passo que a *qualidade*, por ser *accidente*, não subsiste em si e por isso, para existir, precisa de um sujeito, a que adhira. Não pode, pois, affirmar-se, sem contradicção, que a *essencia substancial* é apenas uma collecção de *qualidades*. — Nem se diga que, se uma *qualidade* não pode subsistir em si mesma, pode subsistir a *collecção* das qualidades; porque a *não-subsistencia* é o caracter *essencial* das qualidades, e por isso, se a *subsistencia* não se encontra numa qualidade, nem se encontra na *collecção* de qualidades. Se um cego não vê, nem podem ver mil cegos.

Foi *Locke*, seguido pelos *materialistas*, quem ensinou — que a *substancia*, ou *essencia substancial*, não é uma coisa distincta das qualidades sensiveis, — e que, por isso, uma substancia, concebida como um principio ou sujeito, de que resultam ou a que adherem as qualidades, é uma ficção gratuita da nossa intelligencia. — O erro de *Locke* é uma consequencia do seu systema, que admitte a sensação como unica fonte de todos os conhecimentos humanos. — É falsa a affirmação de *Locke*, dizendo que, quando concebemos a *essencia substancial*, concebemol-a como um cumulo ou uma collecção de qualidades; porque a nossa intelligencia, quando, advertida pelos sentidos, percebe as qualidades, não pára ahi, mas, atravez das qualidades e por meio d'ellas, chega até ao fundo do objecto, e descobre a essencia, de que resultam e a que adherem as qualidades.

35. Nem todas as essencias nos são desconhecidas. — A experiencia attesta que possuimos uma idea clara e distincta de muitos seres; porque não só não confundimos um com o outro, mas tambem indicamos os elementos, que os constituem num certa e determinada especie. Ora não poderiamos extremar um ser de outro, nem indicar os seus elementos constitutivos, se a *essencia* d'elles nos fosse desconhecida; pois é pela *essencia* que um ser é o que é, e se distingue dos outros seres. Logo nem todas as *essencias* nos são desconhecidas (1).

36. A essencia das substancias corporeas é composta. — As substancias corporeas, de que é constituido o mundo, convêm entre si emquanto são substancias, ma differem emquanto uma substancia pertence a uma especie, e outra a outra especie. Ora esta semelhança e esta differença demonstram claramente que a *essencia* d'ellas é *composta* de dois elementos: um *commum*, de que deriva a semelhança e que é o *genero*, outro *pro-*

(1) Dizemos que nem *todas* as essencias nos são desconhecidas, porque concedemos que *muitas* escapam ao nosso alcance. Accrescentamos que mesmo a noção, que temos de algumas d'ellas, embora seja clara e distincta, é comtudo inadequada e imperfeita; visto que a essencia, sendo o que de mais intimo se encontra nos entes, escapa a uma intuição directa e immediata, e só é percebida pelo raciocinio, que, baseando-se no principio de *causalidade*, sobe das propriedades e dos phenomenos, que nos são manifestos, para o principio, de que derivam e que é a *essencia*. — Mas, ainda que imperfeito, o conhecimento da essencia é *scientifico*; porque o methodo é *scientifico*, quando se levanta, pela inducção, dos effeitos para a causa, das acções para a natureza do agente, dos phenomenos para a essencia.

Locke, *Bonnet*, *Condillac* dizem que o homem, se pode conhecer as essencias *nominaes*, não pode conhecer as essencias *reaes*. — Essencias *reaes* são as que physica e intrinsecamente constituem os entes, e por isso existem independentemente do nosso pensamento; emquanto as essencias *nominaes* são as que a intelligencia compõe por meio das ideas de *genero* e de *differença especifica*, e por isso são meros productos da imaginação, destituidos de todo o fundamento real.

Esta opinião é falsa, não só porque sustenta que não podemos conhecer, de modo algum, nenhuma essencia *real*, mas tambem porque affirma que as essencias *nominaes*, por serem compostas de *genero* e de *differença especifica*, são meros productos da nossa imaginação, sem fundamento real. O *genero* e a *differença* não são uma ficção inutil da nossa intelligencia, mas são noções *universaes* e *abstractas*, representativas de uma coisa, que é real, ou que tem fundamento na realidade, como sufficientemente explicámos.

prio, de que deriva a differença e que é a *differença especifica*. Logo a *essencia* das substancias corporeas é *composta* [1].

37. **Dotes das essencias creadas.** — As essencias creadas são *necessarias*, *indivisiveis* e *eternas*.

a) São *necessarias*, ou *immutaveis*, — não com relação á *existencia* (porque, neste sentido, são *contingentes* e *mutaveis*), — mas com relação aos *elementos especificos*, que as constituem; porque uma essencia não pode ser nem entender-se sem os elementos, de que é composta. Assim a essencia do homem é *necessaria*, ou *immutavel*, com relação á *animalidade* e á *racionalidade*; pois não pode conceber-se um homem que não seja *animal* e *racional*. Logo as essencias creadas são *necessarias* [2].

(1) As *substancias* creadas são *corporeas* e *incorporeas*. A *essencia* das substancias *corporeas*, — emquanto existe na realidade, é *composta* de dois principios, ou de duas causas intrinsecas: uma *material* e outra *formal*, que constituem um composto *real*; — e, emquanto é conhecida e definida pela nossa intelligencia, resulta de dois conceitos, um dos quaes é conceito do *genero* e outro é o conceito de *differença especifica*, que constituem um composto *intencional*. O *genero* funda-se no principio *material*; a *differença*, no principio *formal*. — A *essencia* das substancias *incorporeas*, — emquanto existe fóra da nossa intelligencia, é uma forma inteiramente *simples*, — mas, emquanto é conhecida e definida por nós, está sujeita a uma composição. Por quanto, a nossa intelligencia, pela sua imperfeição natural, apprehende as coisas simples e espirituaes pelo mesmo modo, por que apprehende as essencias materiaes e compostas, e por isso define as formas subsistentes pelo *genero* e pela *differença*, como define as essencias materiaes. O *genero* funda-se na *potencia*, a *differença* funda-se no *acto*; porque as substancias simples, embora não sejam compostas quanto á essencia, comtudo são realmente compostas de *potencia* e de *acto*, isto é, da *essencia* e de *existencia*.

(2) Toda a essencia pode considerar-se — ou nos seus elementos *especificos e abstractos*, — ou nos seus *elementos reaes* e *concretos*, conforme é *metaphysica* ou *physica*. — Se a essencia se considera nos seus elementos *especificos*, isto é, na sua realidade quidditativa, abstracta das condições, que a individualisam ou determinam neste ou naquelle individuo, importa no seu conceito uma coisa absolutamente necessaria e immutavel; porque reproduz em si mesma o exemplar, que existe na intelligencia de Deus e que é necessario e immutavel. — Se, porém, a essencia se considera nos elementos *reaes*, de que é composta nos individuos singulares, nesse sentido não é *necessaria* nem *immutavel*, porque pode ser alterada e corrompida pela acção dos agentes naturaes. Assim a essencia *real* ou *physica* do homem acaba com a morte, quando a alma se separa do corpo. — Mas, quando a nossa intelligencia considera a essencia abstracta dos principios individuaes, percebe unicamente a realidade quidditativa, os elementos especificos. — Como se vê, a *necessidade*, que attribuimos á essencia *metaphysica* das creaturas, — não é *absoluta*, porque Deus podia formar outros modelos ou exemplares, que fossem reproduzidos na creação, — mas é *hypothetica*, emquanto, supposta a creação, Deus não muda o seu plano, mas tudo executa em conformidade com a sua infinita Sabedoria.

b) São *indivisiveis*, emquanto não podem receber ou perder um elemento, sem que fiquem destruidas. Tal *indivisibilidade* das essencias é uma consequencia da sua *necessidade*. De facto, se a uma essencia se accrescentar ou tirar um elemento, já não permanece a mesma, deixa de ser o que é; assim, se á *substancia viva* e *sensitiva*, que é o bruto, se accrescenta *racional*, não temos o bruto, mas homem, e se á mesma substancia se tira o elemento *sensitivo*, não temos o bruto, mas a planta. Logo as essencias creadas, embora *compostas*, são *indivisiveis* [1].

c) São *eternas*, — não emquanto existem *realmente* desde a eternidade (pois que, neste sentido, só Deus é eterno), — mas emquanto, consideradas *em si* e *em abstracto*, prescindem de toda e qualquer differença de tempo, e tambem emquanto existem, desde a eternidade, nas ideas archetypas do Creador. Assim foi, é e será sempre verdade que um triangulo tem tres angulos. Logo as essencias creadas são *eternas* [2].

38. **Existencia.** — *Existencia* é o *acto*, ou a *realisação da*

(1) As essencias creadas, tanto *physicas* como *metaphysicas*, por serem compostas, são *divisiveis* nas partes respectivas. As essencias *physicas* das substancias corporeas são divisiveis na *materia* e na *forma substancial*; e as essencias *metaphysicas* são divisiveis, pela analyse da razão, nas partes da definição, que são o *genero* e a *differença especifica*. Não é, pois, neste sentido que as essencias creadas são *indivisiveis*. Portanto, as *essencias* podem dizer-se *indivisiveis*, emquanto não admittem o mais nem o menos, emquanto os seus elementos não são susceptiveis de addição ou de diminuição, sem que uma essencia deixe de ser o que é. Por isso as essencias foram comparadas aos numeros; porque, assim como um numero muda de especie pela addição ou subtracção de uma unidade, assim tambem as essencias mudam de especie pela addição ou subtracção de um elemento. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 52, a. 1).

(2) As essencias creadas podem considerar-se em *si mesmas* e na *Intelligencia divina*. — Consideradas em *si mesmas*, as essencias prescindem de toda a limitação do *tempo* e do *logar*. É uma eternidade *negativa*. — Consideradas na *Intelligencia divina*, as essencias creadas são dotadas de todos os attributos, proprios da Divindade; porque, nesta hypothese, as essencias creadas não se distinguem realmente da Intelligencia divina, nem, por isso, da Essencia divina, mas são a propria Essencia infinita, emquanto pode ser diversamente imitada e participada pelas creaturas. As essencias creadas, pois, são outras tantas participações, ainda que inadequadas, da unica e simplicissima Essencia infinita. Esta participação não se faz por *emanação*, mas por *semelhança*, emquanto o effeito é semelhante á sua causa.

essencia; ou, mais claro, é *a perfeição, que tira a essencia, em que é recebida, do estado de possibilidade, collocando-a no estado de actualidade.* — Por isso, o ente *real* ou *actual* é um composto de *essencia* e de *existencia* (1).

---

(1) A *existencia*, como a *essencia*, é uma noção simplicissima e por si evidente, e, á semelhança das outras noções simples e evidentes, não é capaz nem precisa de uma definição rigorosa. Por isso a nossa não é senão uma explicação. — A *existencia* é e diz-se *acto* da *essencia*. O *acto*, que, — no sentido *vulgar*, significa *operação*, — no sentido rigoroso, significa uma coisa, que determina ou aperfeiçoa. Ora a *essencia* é por si indifferente quanto á *existencia*, pode recebel-a, e por isso é um sujeito indeterminado e determinavel, imperfeito e perfectivel; e é a *existencia*, que, recebida nella, tira-a da indifferença ou indeterminação, dando-lhe o complemento, que lhe falta na linha de ente ou da actualidade, e assim faz com que a *essencia* subsista em si mesma, na realidade, e de *possivel* se torne *existente*. Antes de receber a *existencia*, a *essencia* era *possivel;* recebida a *existencia*, a *essencia* **é**, é uma coisa *real* ou *actual*, e oppõe-se á essencia *possivel*.

A *existencia*, ou o acto de *ser*, é o *acto*, ou a *actualidade* de todos os outros actos, e por isso é a perfeição de todas as perfeições. E nada mais exacto. Por quanto, todo o *acto*, e por isso toda a *perfeição* (que é *acto*), se é *acto* considerado *em si mesmo*, é comtudo *potencia* considerado em relação ao *acto* de *ser*; porque, nos entes finitos, nenhum acto, e por isso nenhuma perfeição encerra na sua essencia a *existencia*, ou o *ser*, isto é, o acto *pode* existir, mas não existe *essencialmente*. E, como o *acto* denota *actualidade* e *perfeição*, podemos e devemos dizer que o acto de *ser*, ou a *existencia*, é a actualidade de todos os outros actos, e por isso é a perfeição de todas as perfeições. — Ao *ser* nada pode accrescentar-se que seja mais formal, mais actual, e que o aperfeiçoe e determine, como o acto determina a potencia... Por isso, o *ser* não é determinado por outra coisa, como a potencia é determinada pelo acto; mas só pode ser e é determinado pela potencia. E assim um *ser* distingue-se de outro *ser*, emquanto um é recebido numa essencia ou natureza, e outro noutra (o *acto* é determinado ou limitado pela *potencia*, em que é recebido). Eis as palavras do S. Doutor: «Hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse* aliquid addatur, quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam. Unde non sic determinatur *esse* per aliud, sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam... Et per hunc modum hoc *esse* ab illo *esse* distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae» (*De potentia*, q. 7, a. 2 ad 9; Cfr. *Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 1 ad 3). — Sendo a *existencia* o que de mais actual se encontra nas coisas, rectamente os escholasticos definiram a *existencia*: *a ultima actualidade de uma coisa;* porque uma coisa recebe a ultima actualidade, isto é a ultima perfeição, o ultimo complemento, quando recebe a existencia. — Por isso, se a essencia é boa, é boa não *por si*, mas pelo *ser*. O *ser* é o fundamento e a razão de todo o bem, ou de toda a perfeição, que se encontra nas coisas. Diz S. Thomaz: «Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum *suum esse;* nulla enim nobilitas ex sua sapientia (id est, ex ipsa *essentia* sapientiae), nisi per eam sapiens *esset*, et sic de aliis.

39. A existencia encontra-se na substancia e no accidente. — A *existencia* é a ultima actualidade de todo o ente *real*. Ora todo o ente *real*, que existe no mundo, é *substancia* ou *accidente*. Logo a *existencia* encontra-se na *substancia* e no *accidente*. — Por isso, assim como ha uma *essencia substancial* e uma *essencia accidental*, assim tambem ha uma *existencia substancial* e uma *existencia accidental*. — Todavia, a *existencia* principalmente convem á *substancia*, e secundariamente ao *accidente* (1).

Sic ergo secundum modum, quo res habent *esse*, est suus modus in *nobilitate*» (*C. Gent.*, I, 28; cf. *De Ver.*, q. 21, a. 2 ad 4; a. 5 ad 1 et 5; *Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 3 ad 2 et 3).

Como se vê, a idea de *existencia* succede immediatamente á de *essencia;* porque, depois de termos concebido *o que uma coisa é (quid est)*, logo em seguida perguntamos se ella *existe (an est)*. — Todavia, do facto de a *existencia* ser uma coisa distincta da *essencia*, não se segue que a *existencia* e a *essencia* sejam *dois entes*. A *essencia*, distincta da *existencia*, não *é;* nem *é* a *existencia*, distincta da *essencia;* mas *é* o *ente composto* de *essencia* e de *existencia*. — Mas não devemos imaginar que o *composto* de *essencia* e de *existencia* seja uma terceira coisa, resultante d'esses dois elementos e diversa de cada um d'elles, como o *homem*, composto de alma e de corpo, é uma terceira coisa, distincta de cada um d'esses dois elementos. Quando dizemos que a *essencia é*, o verbo *é* denota a *actualidade* da *essencia*, e a *essencia* é o sujeito d'essa actualidade, e assim temos a *essencia existente*, que não é uma terceira coisa, distincta da existencia e da essencia, mas é a mesma *essencia* emquanto *actuada pelo ser* ou *pela existencia* (*S. Thom.*, *Quodl.* II, a. 3 ad 1).

Notamos que o *ser* e a *existencia*, embora se empreguem como termos equivalentes, comtudo não significam uma e a mesma coisa. Porquanto, o *ser* significa tudo o que um ente é e possue, modelado e vasado no molde da *essencia*, e por isso significa toda a perfeição, de que o ente é dotado, incluida a *existencia;* ao passo que a *existencia* por si indica apenas a posição do ente fóra das suas causas, e não tudo o que o ente possue.

(1) A conclusão é evidente. No mesmo individuo humano, uma coisa é a *existencia* ou o *ser* de *homem*, e outra coisa é a *existencia* ou o *ser* de *sabio*, de *bom*, etc. — A *existencia*, como a *essencia*, primeiramente compete á *substancia* e secundariamente ao *accidente;* porque o accidente tem o seu *ser* ou a sua *existencia* no *ser* ou na *existencia* da *substancia*. — Em cada substancia, não pode haver senão um *unico ser substancial*, porque não pode haver nella senão uma *unica forma substancial*, da qual deriva o *ser substancial*, mas pode haver *varios seres accidentaes*, porque pode haver nella *varias formas accidentaes*, de cada uma das quaes deriva um *ser accidental*. Assim Pedro, — que, em virtude da sua unica forma substancial, isto é, da unica alma racional, possue o *ser substancial*, pelo qual subsiste emquanto *homem*, — em virtude de varias formas accidentaes, possue varios seres *accidentaes*, pelos quaes é *branco*, é *virtuoso*, é *sabio*, etc. (Cfr. Cajet., *Comm. in Op. De Ente et Ess.* c. 7, q. 16). — Advertimos que, nos entes compostos de *materia* e *forma*, emtanto o *ser*, ou a *existencia*, se diz derivar da *forma* para o mesmo composto, emquanto a *forma*, aperfeiçoando e completando a

40. Nos entes finitos, a existencia refere-se á essencia, como o acto á potencia. — Quando ha duas coisas, uma das quaes aperfeiçôa e completa a outra, a primeira refere-se á segunda, como o *acto* se refere á *potencia;* porque *acto* é e diz-se a coisa, que aperfeiçôa e completa, e *potencia* é e diz-se a coisa, que recebe a perfeição e o complemento. Ora, nos entes finitos, a *existencia* aperfeiçôa e completa a *essencia,* porque a faz subsistir na actualidade. Logo, nos entes finitos, a *existencia* refere-se á *essencia,* como o *acto* á *potencia* (1).

---

essencia material na linha da *essencia,* dá á mesma essencia a ultima disposição, necessaria e sufficiente para a recepção da existencia, isto é, torna a mesma essencia proximamente capaz de receber a existencia. Isto vale, proporcionalmente, tanto para a forma *substancial,* quanto para a forma *accidental.* Da forma *substancial,* que actua a *materia prima,* deriva para o sujeito o *ser substancial;* da forma *accidental,* que actua o sujeito já constituido no seu *ser substancial,* que é o primeiro *ser,* deriva para elle o *ser accidental,* que é o segundo *ser.*

(1) É o argumento de S. Thomaz, que estabelece o seguinte principio: «In quocumque inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum; nihil enim completur nisi per proprium actum» *(C. Gent.,* I. II, c. 53). — E noutro logar: «Quidditas est sicut *potentia,* et suum *esse* acquisitum est sicut *actus*» (In II *Sent.,* dist. 3, q. 1, a. 1). — Sendo a *existencia* para a *essencia* o que o *acto* é para a *potencia,* tudo o que dissemos com ralação ao *acto* e á *potencia* deve applicar-se á *existencia* e á *essencia.* — D'onde se segue que a *existencia* é *simplesmente* mais perfeita do que a *essencia.* Com effeito, a *existencia,* sendo a ultima actualidade da essencia, emquanto a faz passar do estado de ente *em potencia* para o estado de ente *em acto,* é para ella um principio de complemento e de perfeição. Ora o ente, que aperfeiçoa é simplesmente mais perfeito do que o ente, que é aperfeiçoado.

Dissemos: *simplesmente,* porque, *sob um certo aspecto,* a *essencia* é mais perfeita que a *existencia.* De facto, a essencia, por limitar e determinar a existencia, refere-se á propria existencia, como o que limita e determina se refere ao que é limitado e determinado. Ora o determinante é mais perfeito que o determinavel. — Alem d'isso, o ser, ou a existencia, embora não possa dizer-se *simplesmente* aperfeiçoada pela essencia (a essencia é aperfeiçoada pela existencia, da qual recebe a ultima actualidade), comtudo, quando é recebida na essencia, é por esta *de algum modo* aperfeiçoada, emquanto se diz que a existencia, ou que o ser é mais ou menos nobre e perfeito, conforme é mais ou menos nobre e perfeita a essencia, em que é recebido; assim o ser da planta é mais perfeito que o da pedra, o ser do homem é mais perfeito que o do animal. — A razão d'isto é porque o primeiro Agente produz o ser, não como subsistente em si mesmo, mas em ordem a uma certa essencia, proporcionado a uma essencia (pois deve haver proporção entre a coisa recebida e o recipiente); e por isso o ser, embora receba de Deus, e não da essencia, a propria perfeição, comtudo recebe-a de Deus em ordem á

41. A existencia reduz-se á categoria da essencia. — Tudo o que se refere a uma *essencia,* como *acto* á *potencia,* reduz-se á categoria, em que se encontra a propria *essencia;* porque o ente colloca-se na categoria em virtude da sua essencia, e a *potencia* e o *acto* pertencem ao mesmo genero, ou á mesma categoria. Ora a *existencia* refere-se á respectiva *essencia,* como *acto* á *potencia;* porque a *existencia,* como dissemos, é a ultima actualidade, que completa a essencia e a colloca na ordem real. Logo a *existencia* reduz-se á categoria da *essencia.* — Por isso, a *existencia* da *substancia* reduz-se á categoria da mesma *substancia,* e é uma coisa *substancial;* e a *existencia* do *accidente* reduz-se á categoria, em que se encontra o mesmo *accidente,* e é uma coisa *accidental* (1).

---

essencia; e Deus produz um ser mais ou menos perfeito, conforme a qualidade da essencia, na qual o ser é recebido, como numa forma ou molde. Assim, a nobreza e a perfeição da essencia é o criterio, o signal da nobreza e da perfeição do ser.

(1) Referindo-se a *existencia* á *essencia,* como o *acto* á *potencia,* poderia perguntar-se: A *existencia* será apenas um *accidente* da *substancia,* ou será uma *parte substancial?* — A esta pergunta damos a seguinte resposta, indicada no texto. A *existencia* não é nem pode dizer-se *accidente* da *substancia,* se o *accidente* se toma no sentido rigoroso, emquanto significa uma coisa, a qual, para existir, precisa de um sujeito, a que adhira. Na verdade, a *existencia* dá a ultima actualidade á substancia, collocando-a na ordem real. Ora é absolutamente impossivel que a *substancia* receba do *accidente* a ultima actualidade. — Mas, se o *accidente* não se toma em sentido rigoroso, se por *accidente* se entende tudo o que não constitue a *essencia* de uma coisa, neste sentido pode dizer-se que a *existencia* é *accidente* da *substancia.* Por quanto, a *existencia* não entra na *essencia* de uma coisa, não é um elemento constitutivo da *essencia* (finita), mas é a perfeição que dá a ultima actualidade á *essencia,* já constituida e completa na propria linha ou ordem da essencia, fazendo com que a mesma essencia exista na ordem real. Portanto devemos dizer que a *existencia* é *parte substancial* da *substancia,* ou é acto *substancial,* — não emquanto é um elemento constitutivo da propria *substancia,* ou da *essencia substancial,* — mas emquanto dá á substancia a ultima actualidade, o ultimo complemento na linha da realidade. Por isso, a *existencia* não se reduz á categoria de *substancia,* como a *forma substancial* se reduz á categoria do *composto,* — mas como o *acto* se reduz á categoria da *potencia* (Cf. *De Pot.,* q. 5, a. 4 ad 3).

Agora uma advertencia muito importante. Dizemos que a *existencia,* sendo o complemento, a ultima actualidade da *substancia* e do *accidente,* se reduz ao genero de *substancia* ou de *accidente.* Todavia, propriamente fallando, a *existencia* não é nem *substancia* nem *accidente categorico;* mas é uma coisa, que *transcende* toda a *substancia* e todo o *accidente,* porque é *acto* do *ente,* que não é *genero* e transcende todas as categorias.

42. O ente finito é composto de essencia real e de existencia real.

a) A *essencia* do ente finito, considerada *em si mesma*, é *necessaria* e *eterna*, e, todavia, considerada no mesmo ente, é *contingente* e *temporanea*. Ora a essencia do ente finito não é *contingente* e *temporanea* senão pela *existencia*. Logo o ente finito é composto de *essencia real* e de *existencia real*.

b) O *ser* (ou a *existencia*), considerado em si mesmo, é *uno*, *indiviso*, *illimitado*, *não-causado*, e todavia, considerado nos entes finitos, é *multiplice*, *diviso*, *limitado*, *causado*. Ora essa modificação, que o *ser* recebe nos entes finitos, só pode derivar da *essencia*, a qual, sendo por si *determinada*, é principio de *determinação*, e por isso de *divisão*, de *multiplicidade*, de *limitação* e de *dependencia*. Logo o ente finito é composto de *existencia real* e de *essencia real* (1).

---

(1) O *ser* é, por si, *infinito* e *illimitado*; porque a *limitação* é o *não-ser*. Portanto, a *limitação*, de que o *ser* se acha cercado nos entes finitos, deriva da *essencia*, a qual, por ser *determinada* e *limitada* em si mesma, determina e limita o *ser*, que ella recebe. Assim, quando digo: o *ser* do *homem*. não fallo do *ser* em si, do ser *puro*, que é só *ser*, mas fallo do *ser proprio* d'este ente, e por isso de um ser *limitado* e *determinado*. — Como tambem, o *ser* é, por si, *uno* e *indiviso*. Se, pois, se acha *diviso* e *multiplicado* nas creaturas, essa divisão e multiplicação deriva de outro principio, que é a *essencia* (C. *Gent.*, II, 52). Por quanto a multiplicação suppõe a divisão, e a divisão importa uma opposição. Ora tal opposição não pode dar-se da parte do proprio *ser*, mas só da parte das *essencias*, que, sendo por si *determinadas*, são distinctas, oppostas, multiplices, conforme imitam, mais ou menos, a infinita e perfeitissima Essencia divina. Diz S. Thomaz: «*Determinatio est pluralitatis principium primum*» (*Quodl.* VII, a. 6). — Finalmente, o *ser* das creaturas deriva de uma causa extrinseca. Ora o *ser* não é produzido *por si*, emquanto é *ser*. Diz S. Thomaz: « Esse ab alio causatum non competit enti *inquantum est ens*; alias omne ens esset ab alio causatum, et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile » (l. c.). Logo, se o *ser* des creaturas não é produzido *por si*, é produzido por causa da *essencia*, em que é recebido. — Logo o ente finito é composto de um duplice principio *real*, ou *actual*, que é a *essencia* e a *existencia* (ou o *ser*).

Quando se diz que o ente finito é composto de essencia *real* e de existencia ou de ser *real*, não deve entender-se que a *realidade* da essencia seja uma coisa *distincta* da *realidade* do *ser*, de modo que o ente resulte de *duas realidades*. No ente finito, o composto de *essencia* e de *ser* ha *uma só realidade*. Esta unica realidade é propria do *ser*, pertence ao *ser*, e pelo ser é communicada á *essencia*; por forma que o *ser* é *real por si*, e a essencia se torna e é *real* pela *realidade* do *ser*, assim como a *potencia* se torna e é *actual* pelo *acto*, emquanto recebe em si o *acto*.

43. No ente finito, a existencia distingue-se logicamente da essencia. — Uma coisa distingue-se *logicamente* de outra, quando o conceito da primeira é diverso do conceito da segunda. Ora o conceito da *existencia* é diverso do conceito da *essencia*; porque — a *essencia* significa a coisa, que constitue o ente numa determinada especie, ao passo que a *existencia* significa a coisa, que faz existir a mesma essencia na realidade, — a *essencia* é capaz de existir, mas é por si indeterminada quanto á sua presença na ordem real, e por isso tem razão de *potencia*, ao passo que a *existencia* tira da indeterminação a *essencia*, preenche aquella capacidade, e por isso tem razão de *acto*. Logo, no ente finito, a *existencia* distingue-se *logicamente da essencia* (1).

44. No ente finito, a existencia distingue-se realmente da essencia.

a) Como o nosso conhecimento é uma reproducção ideal das coisas, se, no ente finito, a *existencia* e a *essencia* não se distinguissem *realmente*, mas fossem uma e a mesma coisa, a especie ou imagem intelligivel, que nos representa a *essencia* da coisa entendida, deveria representar-nos tambem a sua *existencia*; porque uma coisa não pode separar-se de si mesma. Ora a experiencia attesta que uma especie ou imagem intelligivel pode representar e effectivamente representa a *essencia* das coisas, prescindindo comtudo da sua *existencia*. Logo, no ente finito, a *existencia* distingue-se *realmente* da *essencia* (2).

---

(1) Que, em todo o ente finito, a *existencia* seja *logicamente* distincta da *essencia*, é verdade admittida por todos os que sabem o que é distincção *logica* e o que significam os termos — *existencia* e *essencia*. — Como se vê, fallamos da essencia *real*, ou *actual*, de que todas as creaturas existentes são intrinsecamente compostas, e não da essencia *possivel*, que pode existir mas que actualmente não existe na realidade.

(2) É evidente. Se a *existencia* fosse um elemento constitutivo da *essencia*, toda a definição da *essencia* de um ente deveria exprimir tambem a sua *existencia*; visto que a definição não pode deixar de exprimir *todos* os elementos, que constituem a *essencia* do ente definido. Ora a definição da *essencia* de um ente prescinde completamente da *existencia* ou da *não-existencia* do mesmo ente: porque podemos entender o que é o *homem*, e todavia ignorar se *existe* na realidade. Logo a *existencia*, no ente finito, não é um elemento constitutivo de *essencia*, mas uma distingue-se *realmente* de outra. — Por outras palavras, se o *ser* da creatura está fora da *essencia* quanto á *intelligencia*, deve estar tambem fora da *essencia* quanto á *realidade*. — Diz S. Tomaz: «Quidquid non est de intellectu *essentiae* vel *quidditatis*, hoc est adveniens *extra* et faciens compositionem cum essentia; quia

b) A *existencia* distinguir-se-ha *realmente* da *essencia*, se aquella não fôr um elemento constitutivo d'esta, e por isso se a *essencia* existir em virtude de uma outra realidade ou perfeição; porque duas coisas são *realmente* distinctas entre si, quando uma não é outra. Ora, no ente finito, a *existencia* não é um elemento constitutivo da *essencia;* porque, se o fosse, a creatura existiria em virtude da propria *essencia*, isto é, sería *essencialmente* existente, e por isso não sería *contingente,* mas *necessaria,* e assim deixaria de ser *creatura.* Logo, no ente finito, a *existencia* distingue-se *realmente* da essencia (¹).

---

nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de *esse* suo facto; possum enim intelligere *quid est* homo vel phoenix, et tamen ignorare an *esse* habeant in natura. Ergo patet quod *esse* est *aliud* ab *essentia* vel *quidditate* » *(De ente et Ess.* c. V). — Como se vê, S. Thomaz falla claramente da essencia *actual,* e não da *possivel.* Porquanto, ensina elle que a *existencia* forma um composto com a *essencia;* ora a existencia, sendo coisa *real,* não pode formar o composto com uma coisa, que não existe na realidade, como é a essencia *possivel.*

(1) Este argumento pode propor-se por este outro modo:

Se, no ente finito, a *existencia* não se distinguisse *realmente* da *essencia,* a *existencia* das creaturas seria *necessaria,* porque os elementos das essencias são necessarios; e por isso, assim como o homem é *necessariamente racional* (porque *racional* é um elemento constitutivo da essencia humana), a creatura seria *necessariamente* existente. Ora a *existencia* das creaturas não é *necessaria,* mas *contingente,* porque podiam deixar de existir. Logo a *existencia* não é um elemento constitutivo da *essencia* das creaturas, e por isso, no ente finito, a *existencia* distingue-se *realmente* da *essencia.*

Pode objectar se: Uma coisa, *actualmente* existente, existe *necessariamente.* Logo não repugna que a *essencia actual* das creaturas se diga e seja *essencial* ou *necessariamente* existente. Logo, no ente finito, a *existencia* não se distingue *realmente* da *essencia.*

Resposta. A *necessidade* na *existencia* pode referir-se ao *facto* ou á *exigencia.* — Referida ao *facto,* a *necessidade* na existencia é uma coisa *hypothetica,* e pode perfeitamente conciliar-se com a *contingencia* do ente: de modo que um ente *contingente,* emquanto existe, não pode deixar de existir, existe *necessariamente,* e todavia não deixa de ser *contingente,* porque a existencia não lhe era *necessaria,* isto é, porque não existe por assim o exigir a sua essencia. — Referida á *exigencia,* a *necessidade* na existencia é uma coisa *absoluta,* constitue a propria *essencia* dos entes, e por isso não pode conciliar-se com a *contingencia* dos proprios entes: assim Deus, como veremos, existe por assim o exigir a sua essencia, e por isso é o ser absolutamente *necessario.* — Ora a *necessidade* na existencia, que se attribue aos entes finitos ou creados, não é uma necessidade da *exigencia,* mas é uma necessidade de *facto;* visto que os entes finitos existem, não porque assim o exige a sua essencia, mas só porque Deus livremente os criou. Se os entes finitos existem, não porque

c) Todo o *acto*, que é recebido numa *potencia*, distingue-se *realmente* da *potencia*, em que é recebido; porque repugna que uma coisa seja recebida em si mesma. Ora, no ente finito, a *existencia* é recebida na *essencia*, como o *acto* na *potencia;* por quanto, se a *existencia* não fosse recebida na *essencia*, como o *acto* na *potencia*, a *existencia* dos entes finitos sería um acto *puro, subsistente,* e por isso sería *infinito* e *unico:* o que repugna. Logo, no ente finito, a *existencia* distingue-se *realmente* da *essencia* (¹).

---

assim o exige a sua essencia, é claro que a sua *necessidade* na *existencia* não é um elemento constitutivo da mesma essencia. Se, nos entes finitos, a *necessidade* da existencia não é um elemento constitutivo da *essencia,* a *existencia* distingue-se *realmente* da *essencia.* — Nem pode dizer-se que a *necessidade* na existencia se torna um elemento constitutivo da *essencia* dos entes finitos pelo facto d'estes existirem actualmente; porque, se assim fosse, as essencias não seriam immutaveis, as creaturas existiriam em virtude da sua essencia e deixariam de ser *contingentes:* o que é absurdo. Logo a *essencia* dos seres finitos *recebe* ou *tem* a *existencia,* mas não *é* a existencia.

(1) Depois do que deixamos dito neste e no precedente artigo, não é necessario insistir muito na verdade — que o *ser* (ou a *existencia)* dos entes finitos, se não fosse recebido na *essencia,* como *acto* na *potencia,* seria um acto *puro, subsistente,* e por isso *infinito* e *unico.* Porquanto, todo o *acto* é *limitado* e *multiplicado* pela *potencia,* que o recebe; e por isso um *acto,* que não é recebido na *potencia,* não pode ser *limitado,* nem *multiplicado;* mas é necessariamente *infinito* e *unico.* Oro o *ser,* ou a existencia, dos entes finitos é um acto essencialmente finito, multiplicavel e multiplicado. — Nem se diga que o acto, não recebido na essencia, pode ser limitado ou multiplicado por uma causa *extrinseca;* porque nenhuma coisa pode ser limitada ou multiplicada por uma causa *extrinseca,* se é *intrinsecamente* illimitada e unica, e o acto *subsistente* não tem em si mesmo um principio, que o possa limitar ou multiplicar. Diz o angelico S. Thomaz: « *Esse subsistens* oportet esse *infinitum,* quia *non terminatur aliquo recipiente...* Impossibile est quod sit *duplex esse omnino infinitum. Esse* enim, quod est *infinitum,* omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret *(C. Gent.,* l. II, 52). — Este argumento pode resumir-se assim: No ente finito, a *existencia* refere-se á *essencia,* como o *acto* á *potencia.* Ora o *acto* distingue-se *realmente* da *potencia.* Logo, no ente finito, a *existencia* distingue-se *realmente* da *essencia.*

Em poucas palavras: Não podem *realmente* identificar-se duas coisas, que são *oppostas* entre si; aliás o ente e o não-ente seriam uma e a mesma coisa na realidade. Ora a *essencia* e o *ser,* nas creaturas, oppõem-se por muitos modos, come se oppõem o *necessario* e o *contingente,* o *eterno* e o *temporaneo,* o *limitante* e o *limitado,* o *divisor* e o *diviso,* o *não-causado* e o *causado.* Logo, nas creaturas, a *essencia* e o *ser* distinguem-se *realmente.*

Nas obras do S. Doutor encontram-se muitos outros argumentos, que provam a distincção *real* entre a *existencia* e a *essencia* nos entes finitos.

45. No Ente infinito, a existencia não se distingue realmente da essencia.

a) Uma coisa não se distingue *realmente* de outra, quando entre ellas ha perfeita identidade. Ora, no Ente infinito, ha perfeita identidade entre a *existencia* e a *essencia;* porque Deus

existe em virtude ou pela exigencia da sua *essencia,* e por isso a *existencia* constitue a sua *essencia.* Logo, no Ente infinito, a *existencia* não se distingue *realmente* da *essencia.*

b) Se, no Ente infinito, a *existencia,* se distinguisse *realmente* da *essencia,* a *existencia* seria recebida na *essencia,* seria acto *misto, não-subsistente,* e por isso *limitado,* e *multiplicado* pela mesma *essencia,* em que é recebido. Ora a *existencia,* ou o *ser* de Deus é acto *purissimo, subsistente,* e por isso *infinito* e *unico* na sua ordem. Logo, no Ente infinito, a *existencia* não se distingue *realmente* da *essencia* (1).

(Cf. *C. Gent.*, II, 52; *Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 4; q. 50, a. 2 ad 3; q. 75, a. 5 ad 4; q. 88, a. 2 ad 4; *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9; *De Ver.*, q. 27, a. 1 ad 8; Com. in lib. *De Hebd.*, l. 2). — Não insistimos; porque os argumentos adduzidos são sufficientes para a demonstração da these.

*

Para a exacta comprehensão da nossa these e para a refutação das difficuldades fazemos as seguintes considerações:

I. É certo que uma essencia *actual,* pos isso mesmo que é *actual, existe.* Mas a questão consiste em saber se a *actualidade* compete a essa essencia *por si mesma,* emquanto é *essencia,* ou em virtude de uma outra *realidade, realmente* distincta d'ella, que é a *existencia.* Por quanto, uma coisa é e diz-se *actual* ou porque é *acto,* ou porque *recebe* o acto. Ora a *essencia actual* — não é *actual* por si mesma, como se ella fosse *acto,* ou se identificasse com o *acto,* — mas é *actual* emquanto *recebe* o acto, que a completa na linha da realidade e que é a *existencia.* Sendo *actual* pelo facto de receber o *acto,* a *essencia* conserva sempre a razão ou a natureza de *potencia,* e por isso distingue-se *realmente* da *existencia,* porque o *acto* e a *potencia* são coisas *realmente* distinctas. — Se, ás vezes, dizemos que a essencia *actual* é *actual por si mesma,* comparamos a essencia *actual* com a essencia *possivel,* e não com a *existencia;* porque, effectivamente, a essencia *actual* refere-se á essencia *possivel,* como o *acto* se refere á *potencia.*

II. A essencia *actual,* ou *physica,* é dotada de entidade propria, e tem a sua ultima actualidade na propria linha, — na linha da *essencia,* emquanto nada lhe falta do que é denotado pela sua definição. Mas esta ultima actualidade na linha da *essencia* não é sufficiente para explicar a sua presença na realidade. Diz S. Thomas: «Natura considerata praeter *suum esse,* est secundum acceptionem rationis tantum» (In I Sent., dist. 14, q. 1, a. 3). Se, pois, a essencia existe na realidade, existe em virtude de uma outra actualidade, — da actualidade de uma ordem diversa, que é o acto da *existencia.* — A *existencia,* nos entes finitos, não é nem pode ser um elemento constitutivo da *essencia;* e por isso, quando se une com a essencia, não a altera, não a transforma, deixa-a ficar o que era; limita-se a completal-a na ordem da *existencia,* collocando-a e conservando-a collocada na realidade.

III. A existencia da creatura, por isso mesmo que é *existencia,* não é indifferente para o opposto, isto é, para a *não-existencia;* aliás uma coisa seria e deixaria de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Por isso, se uma coisa é indifferente para a existencia e para a não-existencia, esta indifferença não deriva da propria *existencia,* mas deriva do *sujeito,* em que a existencia é recebida e que pode existir e deixar de existir. — Como tambem, se a existencia acaba, não acaba porque é existencia, mas porque acaba o seu sujeito. A razão é porque um acto *misto,* como é a existencia das creatures, segue a sorte do sujeito, de que é acto.

IV. O termo *adequado* da producção não é só a *essencia,* nem é só a *existencia,* mas é o *composto* de uma e de outra. Na verdade, a causa efficiente, quando produz a essencia e a existencia, não as produz como *duas coisas,* mas como *uma coisa só,* composta de dois principios, um dos quaes se refere ao outro, como a *potencia* ao *acto.* — Por isso, nem a *existencia* precede, na ordem do *tempo,* a *essencia,* nem a *essencia* precede a *existencia;* mas, pelo facto mesmo de dar a *existencia* á *essencia,* o agente não só produz a *existencia* mas tambem a *essencia.* Diz S. Thomaz: «Ex hoc ipso quod *quiddidati esse* tribuitur, non solum *esse* sed ipsa *quidditas* creari dicitur; quia antequam *esse* habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia» *(De Pot.*, q. 3, a. 5 ad 2).

V. D'onde se segue que a *existencia* e a *essencia,* embora sejam coisas *realmente* distinctas, comtudo não se podem separar uma de outra, sem que uma e outra immediatamente acabem. Por quanto, o effeito, que de um acto deriva para um sujeito, não permanece e não pode permanecer, se acabar o proprio acto. Ora *existir* é o effeito proprio da *existencia,* e esse effeito não pode ser produzido nem executado senão na *essencia.* Repugna, pois, que a *essencia* dure sem a *existencia;* como repugna que a *existencia* subsista sem a *essencia,* para a qual tem uma relação necessaria. — Nunca devemos esquecer que o *ente existente* é o *composto,* e que a *existencia* e a *essencia* não são duas realidades subsistentes, mas são os principios intrinsecos, — actual e potencial, — *pelos quaes* o *composto* existe.

(1) **Deus**, e só Elle, é o ente *necessario,* que existe em virtude da sua essencia, isto é, por assim o exigir a sua essencia; e por isso em **Deus**, e só n'Elle, a *existencia* não se distingue realmente da *essencia,* mas identifica-se com esta. De facto, todos dizem — que **Deus**, e só Elle, é, — que **Deus** é o proprio *Ser,* a propria *Existencia.* — que todos os seres finitos *não são* o *ser,* mas *receberam* o *ser,* ou a *existencia.*

D'onde se vê que a *essencia* pode actuar-se ou realisar-se por dois modos: *por si mesma,* ou *pela acção de uma causa extrinseca.* Realisa-se *por si mesma,* quando é *necessaria,* quando existe na realidade por virtude propria, por assim ella o exigir; assim existe a Essencia de **Deus**. Realisa-se pelo *acção de uma causa extrinseca,* quando é *contingente,* isto é, indifferente para a existencia e para a não-existencia, e por isso deve ser determinada por uma causa extrinseca; assim existe a essencia do ente finito. — Quando a *essencia* se realisa *por si mesma,* a *existencia* é uma nota constitutiva da mesma *essencia,* isto é, a *essencia* não só existe, mas *é* a sua *existencia,* o seu *ser.*

46. Importancia da doutrina exposta. — A doutrina exposta tem uma grande importancia, porque serve para estabelecer uma harmonia perfeitissima entre todos os seres. A *simplicidade* é signal de perfeição, como a *composição* é signal de limitação ou imperfeição. **Deus** é acto simplicissimo, purissimo, a sua *existencia* identifica-se com a *essencia;* por isso é infinito na perfeição. — As intelligencias separadas, que são os Anjos, são compostas de *essencia* e de *existencia;* por isso são limitadas na perfeição, infinitamente inferiores a Deus, mas superiores a todas as outras creaturas. — As creaturas visiveis são compostas de *essencia* e de *existencia,* e tambem de *materia* e de *forma;* por isso são ainda mais limitadas, e infimo é o seu grau de perfeição (¹).

Quando a *essencia* é determinada para a *existencia* pela acção de uma causa *extrinseca,* a *existencia* não é um elemento *constitutivo* da *essencia,* mas é uma perfeição, que se lhe une, como o *acto* se une com a *potencia,* e que lhe dá o ultimo complemento, a ultima actualidade na linha da realidade.

Tal é a doutrina de S. Thomaz. O S. Doutor não se cança de repetir — que em Deus o *ser* e a *essencia* são uma e a mesma coisa, — que Deus é acto subsistente, forma purissima, não recebida em nenhuma potencia, — e que por isso Deus é infinito na sua perfeição e unico na sua ordem, ao passo que, nas creaturas, o *ser* é uma coisa *diversa* da *essencia,* o *ser* é recebido na *essencia,* e por isso as creaturas são finitas e muitas. Eis as suas palavras: «*Esse* est *actualitas* omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in *actu,* nisi prout significamus eam *esse.* Oportet igitur quod ipsum *esse* comparetur ad *essentiam,* quae est *aliud* ab ipso, sicut *actus* ad *potentiam.* Cum igitur in Deo nihil sit *potentiale,* sequitur *quod non sit aliud in eo essentia* quam suum *esse.* Sua igitur *essentia est suum esse. (Sum. Theol.,* p. I, q. 3, a. 4). — Mais adiante: «Infinitum, quod se tenet ex parte *formae,* non determinatae per materiam, habet rationem perfecti... Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum *esse.* Cum igitur *esse* divinum non sit *esse receptum in aliquo,* sed *ipse sit suum esse subsistens,* manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus» *(Sum. Th.,* p. I, q. 7, a. 1). — Noutro logar diz: «Talis res, quae sit suum *esse,* non potest esse nisi *una;* unde oportet quod in qualibet alia re, praeter eam, sit *aliud* suum *esse* et aliud *quidditas*» *(De Ente et Essentia,* c. V). — «Hujusmodi formae (Angeli) non terminantur neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet *esse,* et *non est suum esse,* necesse est quod *ipsum ejus esse* sit receptum et contractum ad terminatam *naturam.* Unde non potest esse *infinitum simpliciter*» *(Sum. Th.,* p. I, q. 7, a. 2). — «*Esse* hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est *receptum in natura speciei humanae. Esse* autem Dei, *cum non sit in aliquo receptum,* sed sit *esse purum,* non limitatur ad aliquem modum perfectionis» *(De pot.,* q. 1, a. 2; cf. *De spirit. creat.,* a. 1). — Nos citados trechos, que se referem aos entes finitos ou creados, trata-se de uma distincção *real* entre a *essencia* e a *existencia,* porque, se se tratasse apenas de uma distincção *logica,* não seria legitima a argumentação do S. Doutor; visto que, tambem em Deus, ha uma distincção *logica* entre a *essencia* e a *existencia.* — Mas, deixando outras citações (Cf. I *Sent.,* dist. 19, q. 2, a. 2; *C. Gentes,* l. II, c. 52), o trecho seguinte torna a coisa evidente. No Comm. ao livro de Boecio *De Hebdomad.* escreve: «Est ergo considerandum quod sicut *esse* et *quod est* differunt in simplicibus *secundum intentionem,* ita in compositis differunt realiter» *(Lect.* 2). O que se entende por *ente simples,* dil-o com as seguintes palavras: «Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus». Poderia ser mais claro? Em Deus, que é o unico ente simplicissimo, a essencia e a existencia differem *logicamente;* em todas as creaturas, que são entes compostos, a essencia e a existencia differem *realmente* (Cf. *De Verit.,* q. 27, a. 1 ad 8).

A distincção *real,* pois, entre a *essencia* e a *existencia,* nas creaturas, é doutrina certamente propugnada pelo Angelico Mestre e é um dos pontos capitaes e fundamentaes de toda a sua metaphysica, como affirmam, entre outros, o Card. Pallavicino *(De Deo,* c. III) e Silvestre Mauro *(Quaest. phil.,* vol. II, q. 7). — Poderá impugnar-se esta doutrina; mas não pode, sem grande temeridade, affirmar-se que é falso ou incerto que ella tenha sido ensinada por S. Thomaz. *Tiphano,* que todavia não segue o angelico Mestre neste ponto, escreve: «Quod *existentiam* in creaturis *re* distinguat (S. Thomas) ab *essentia,* id vel *negare,* vel *in dubium revocare,* est hominis impudentis, vel in ejus doctrina peregrini» *(De hypostasi,* c. 6).

(1) Nem essa é a unica vantagem. A questão ácerca da distincção *real* entre a *existencia* e a *essencia,* nas creaturas, liga-se intimamente com as outras duas importantes questões ácerca de distincção *real* entre a *substancia* e os *accidentes,* e entre a *materia* e a *forma.* Estas tres questões reflectem, pela sua vez, muita luz sobre alguns dogmas da Fé. Na verdade, a theoria da distincção *real* entre a *essencia* e a *existencia* explica, *de algum modo,* como é que, em N. S. **Jesus Christo,** podem duas naturezas ou essencias subsistir numa só existencia, ou pessoa divina: — a theoria da distincção *real* entre a *substancia* e os *accidentes* serve para conhecer, de *algum modo,* o mysterio da Eucharistia: — a theoria da *materia* e da *forma* explica a *união* da alma com o corpo em harmonia com as definições da Egreja.

ARTIGO IV

Possibilidade do ente.

47. Possibilidade. — *Possibilidade* é *a aptidão do ente para existir.* — O ente *possivel,* pois, é o que não existe, mas é capaz de existir. — A existencia *actual* do ente presuppõe e exige a sua *possibilidade* (²).

(2) *Possibilidade* é a propria potencia *logica,* opposta á *real.* — A potencia *real* presuppõe a *logica;* porque nenhum ente pode receber um *acto,* uma *perfeição,* se não tiver a aptidão para isso. — O ente, dotado de potencia *logica* para receber a existencia actual, diz-se *possivel.* — A *possibilidade* oppõe-se á *impossibilidade,* que é a *inaptidão* do ente para existir.

Tomado no *sentido rigoroso,* emquanto significa uma coisa, que pode existir mas que actualmente não existe, o *possivel* tem uma *extensão* inferior

48. **Possibilidade intrinseca e extrinseca.** — A *possibilidade* pode ser *intrinseca* ou *extrinseca*. — A *intrinseca* é a aptidão do ente para existir, *baseada na sociabilidade das notas constitutivas do mesmo ente;* assim a *substancia espiritual* é *intrinsecamente* possivel, porque os elementos, ou as notas, que a constituem, são compativeis entre si. — A *extrinseca* é a aptidão do ente para existir, *baseada na sufficiencia da causa efficiente;* assim a creação de um novo mundo é *extrinsecamente* possivel, porque Deus é omnipotente. — A possibilidade *extrinseca* suppõe e exige a *intrinseca;* porque nenhuma causa efficiente pode produzir o que não é *intrinsecamente* possivel (1).

á de *ente;* porque, emquanto o *ente* abrange a *potencia* e o *acto*, e por isso attribue-se a todos os entes, aos que estão em *potencia* e aos que estão em *acto*, o *possivel* abrange apenas a potencia *logica*, e por isso não se extende ao *acto*, nem á potencia *real*. — Dissemos — tomado *em sentido rigoroso*, porque, tomado em sentido *lato*, o *possivel*, significando exclusivamente a *conveniencia dos termos*, ou a *ausencia* de *contradicção*, exclue apenas o *contradictorio*, o *não-ente*, e por isso tem uma extensão *egual* á do *ente*.

O ente *possivel*, como o *real*, é composto de *essencia* e de *existencia*. Se a *essencia* e a *existencia* do ente *real* são coisas *reaes*, a *essencia* e a *existencia* do ente *possivel* são coisas *possiveis*. A *essencia* e a *existencia* pertencem á mesma ordem. Uma existencia *real* só pode actuar uma essencia *real;* e uma existencia *possivel* só pode actuar uma essencia *possivel*. Na producção do *ente*, Deus communica a realidade á *essencia* e á *existencia*.

(1) A *possibilidade* é, como dissemos, a *aptidão para existir*. Como o ente, que tem essa aptidão, não pode dar a si mesmo a existencia (aliás o não-ente seria causa do ente), segue-se que o ente *possivel* importa duas coisas: — a *conveniencia* dos termos ou das notas, isto é, a *não-repugnancia*, — e a *potencia activa* da causa, que possa produzir o que não envolve contradicção. D'ahi a duplice possibilidade: *intrinseca* e *extrinseca*. A possibilidade *intrinseca* refere-se ás *notas*, que constituem o ente; a possibilidade *extrinseca* refere-se á *causa*, que pode produzir o mesmo ente. — A possibilidade *intrinseca* é *absoluta*, porque não admitte excepções e só tem por limite o contradictorio; a possibilidade *extrinseca* é *relativa*, não só porque se refere essencialmente a uma causa externa, mas tambem porque nem todo o ente, ainda que *intrinsecamente* possivel, pode ser produzido por toda e qualquer causa. — A possibilidade *intrinseca* percebe-se por uma simples intuição da intelligencia, a qual, considerando as notas ou ideas, vê immediatamente se ellas são compativeis entre si, ou não. A possibilidade *extrinseca* só pode affirmar-se depois de conhecida a energia da causa efficiente. Conhecida a energia da causa efficiente, conclue-se que tudo o que é *intrinsecamente* possivel é *extrinsecamente* possivel com relação a Deus, mas não com relação ás creaturas. — A possibilidade *intrinseca* e a *extrinseca* constituem a *possibilidade adequada*, e explicam a actual existencia das coisas.

A' *possibilidade intrinseca* oppõe-se a *impossibilidade intrinseca*, que é a inaptidão do ente para existir, baseada na repugnancia das notas constitutivas do mesmo ente; á *possibilidade extrinseca* oppõe-se a *impossibilidade extrinseca*, que é a inaptidão do ente para existir, baseada na insufficiencia da causa efficiente. A impossibilidade *intrinseca* é *absoluta;* a impossibilidade *extrinseca* é *relativa*, porque o que é impossivel para a creatura não é impossivel para Deus, (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 3).

49. **Deve admittir-se, além do ente actual, o ente possivel.** — Por quanto, uma potencia infinita, como é a de **Deus**, pode fazer tudo o que, no seu conceito, não envolve contradicção. Ora ha muitas coisas, que actualmente não existem e que, no seu conceito, não envolvem contradicção; assim não repugna que exista um outro mundo, povoado por outras creaturas e regulado por outras leis. Logo a infinita potencia de **Deus** pode dar a existencia a outros seres, que presentemente não existem. Logo deve admittir-se, além do ente *actual*, o ente *possivel* (1).

50. **O ente intrinsecamente possivel possue uma essencia de ordem ideal.** — O ente *intrinsecamente* possivel possue um conjuncto de notas, conciliaveis entre si, que o constituem e que o tornam capaz de receber a existencia actual. Ora um conjuncto de notas conciliaveis entre si, que constituem um ente e que o tornam capaz de receber a existencia actual, é uma *essencia* de ordem *ideal*. Logo o ente *intrinsecamente* possivel possue uma *essencia* de ordem *ideal* (2).

---

(1) Cf. *C. Gent.*, l. II, c. 23. — A negação do *possivel* importa a negação da omnipotencia e da liberdade do Creador. Se o homem pode produzir algumas coisas, que actualmente não existem e que por isso são *possiveis* com relação á força d'elle, muito mais pode produzir outras coisas, que actualmente não existem, o infinito poder de Deus. É evidente. — Negaram a existencia dos *possiveis* — alguns philosophos antigos, dizendo que, além dos entes reaes (presentes ou futuros), não se podia admittir nenhum outro ente. Esta opinião fundava-se na outra — que tudo acontece *por necessidade;* pois é claro que, se tudo acontece por necessidade, o que não acontece, não é possivel. D'ahi a maxima de *Robinet:* «O mero possivel é impossivel». Os *fatalistas*, os *pantheistas*, os *materialistas* ensinam tambem este desvario.

(2) O ente *intrinsecamente* possivel emtanto é possivel, emquanto as notas, que o constituem, são conciliaveis entre si, não se contradizem. Ora as notas, que constituem o ente, compõem ou formam a *essencia*, que determina o mesmo ente a uma certa especie e o distingue dos outros. Portanto o ente *intrinsecamente* possivel possue uma *essencia*. — Esta essencia não é *actual*, não existe na ordem *actual*, mas é *possivel*, pode receber a existencia, embora presentemente não a possua, e por isso existe na ordem ideal. — Quando se diz que a *essencia* do ente *possivel* é *real*, ou que as creaturas *possiveis* são dotadas de essencia *real*, a essencia chama-se *real*, não porque existe na ordem *real*, mas porque é capaz de existir nessa ordem, isto é, porque é *real* em *potencia*, embora não seja *real* em *acto*.

O ente *possivel*, pois, é uma *perfeição*, que é concebida *por si mesma*,

51. A intrinseca possibilidade do ente depende — proxima e intrinsecamente da essencia do proprio ente, — remota e extrinsecamente da Essencia de Deus.

a) *Depende proxima e intrinsecamente da essencia do proprio ente.* — A *intrinseca* possibilidade do ente depende da sociabilidade das notas, que constituem a essencia d'elle. Ora a sociabilidade das notas, que constituem a essencia do ente, depende *proxima* e *intrinsecamente* da indole das proprias notas, emquanto uma não destroe outra, mas todas constituem adequadamente

---

isto é, pelos elementos que a constituem, e é concebida de um modo *positivo*, porque esses elementos não são negações do ente, mas verdadeiras entidades positivas. D'onde se segue que o ente *possivel* se distingue — tanto do *nada*, — como do ente *logico*, ou de *razão*. — O ente *possivel* distingue-se do *nada*. Por quanto, o ente *possivel* concebe-se, como dissemos, *por si* e de um modo *positivo*, e é capaz de receber a existencia actual; ao passo que o *nada* não se concebe *por si*, mas pelo ente, de que é negação, e por isso não se concebe de um modo *positivo*, mas de um modo *negativo*. Alem d'isso, o ente *possivel* e o ente *existente* convêm na mesma *definição* (assim a definição de *homem* compete tanto ao homem *possivel* como ao homem *existente*): ao passo que o *nada* e o ente *possivel* não convêm na mesma definição. Finalmente, um *possivel* differe de outro *possivel* (assim o homem *possivel* differe da pedra *possivel*): ora, se o *possivel* não se distinguisse do *nada*, deveria dizer-se que o *nada* differe do *nada*: o que é absurdo. — O ente *possivel* distingue-se tambem do ente *logico*, ou de *razão*. Porquanto, o ente *possivel*, embora actualmente não exista, comtudo é capaz de receber uma existencia actual; ao passo que o ente *logico*, ou de *razão*, não é capaz de existir na realidade, assim o *animal*, emquanto *genero*, não pode existir. Todavia o ente *possivel* pode chamar-se ente *logico*, ou de *razão*, num sentido *lato*, emquanto exprime uma perfeição positiva, a qual, embora seja capaz de existir, todavia, emquanto é *possivel*, existe unicamente na intelligencia.

O ente *possivel* não só se distingue do *nada* e do ente *logico*, ou de *razão*, mas differe tambem do ente *actual*, ou *real*. Porquanto, a *actualidade*, ou a *realidade*, pode referir-se á *existencia*, ou á *essencia*. Ora o ente *possivel* não pode dizer-se *actual*, ou *real*, nem quanto á *existencia*, nem quanto á *essencia*. — Não pode dizer-se *actual*, ou *real*, quanto á *existencia*. Na verdade, *possivel* e *actual*, quanto á *existencia*, são termos contradictorios; porque o *possivel* não existe, e o *actual* existe. — Não pode dizer-se *actual*, ou *real*, quanto á *essencia*, como se o ente *possivel* possuisse um *ser essencial* ou *quidditativo*, sem comtudo possuir a *existencia*. Por quanto, um *ser essencial não-existente* é uma contradicção; visto que o *ser* e a *existencia* significam e são uma e a mesma coisa. A *essencia* possue o ser pela *existencia*, e por isso é absurdo dizer que um ente possue um *ser essencial*, ou *quidditativo*, sem comtudo possuir a *existencia*. Repetimos com S. Thomaz (*De pot.*, q. 3, a. 5 ad 2) — que a *essencia* não preexiste ao *ser*, — que, quando Deus dá o *ser* á *essencia*, não só produz o *ser* mas tambem a *essencia*, — e que a *essencia*, antes de receber o *ser*, é *nada* em si mesma.

uma e mesma entidade; assim a *animalidade* e a *racionalidade* são sociaveis entre si, porque a *animalidade* não importa a destruição da *racionalidade*, e, pelo contrario, o *circulo* e o *quadrado* não são sociaveis, porque o *circulo* é a negação e destruição do *quadrado*. Logo a *intrinseca* possibilidade do ente depende *proxima* e *intrinsecamente* da indole das notas essenciaes, e por isso da essencia do proprio ente (1).

b) *Depende remota e extrinsecamente da Essencia de Deus.* — A *intrinseca* possibilidade do ente dependerá *remota* e *extrinsecamente* de Deus, se toda a perfeição, de que é dotada a essencia dos entes possiveis, encontrar no proprio Deus a sua razão suprema, o seu ultimo fundamento. Ora toda a perfeição, de que é dotada a essencia dos entes possiveis, encontra effectivamente em Deus a sua razão suprema, o seu ultimo fundamento; porque a essencia dos entes possiveis emtanto é alguma entidade, não envolve repugnancia e é capaz de receber a existencia real, emquanto o conjuncto das notas, que a constituem, é uma representação, ainda que deficiente, da Essencia infinita de Deus. Logo a *intrinseca* possibilidade do ente depende *remota* e *extrinsecamente* da Essencia de Deus (2).

---

(1) A coisa é manifesta. A possibilidade *intrinseca* não é senão a sociabilidade das notas, ou dos predicados, de que são constituidas as essencias. Ora, que estas ou aquellas notas, estes ou aquelles predicados sejam sociaveis entre si, isso depende, *proxima* e *intrinsecamente*, da propria indole das notas, emquanto não se destroem mutuamente, mas podem unir-se e completar-se de modo, que constituam uma essencia, capaz de receber uma existencia real. Assim, se procurarmos a razão *proxima* e *intrinseca*, porque o *homem* é possivel, responder-se-ha que emtanto o homem é possivel, emquanto a *animalidade* e a *racionalidade* são notas sociaveis, que constituem adequadamente uma physica e completa entidade. Como, pelo contrario, se perguntarmos porque não é *intrinsecamente* possivel o *circulo quadrado*, a resposta será que o *circulo quadrado* não é possivel, porque as duas notas *circulo* e *quadrado* não são sociaveis entre si.

D'onde se segue que a *possibilidade intrinseca* — 1°.) é *immutavel*, incapaz de augmento e de diminuição; porque, sendo immutavel a essencia das coisas, deve ser tambem immutavel a relação entre as notas, que a constituem, — 2°.) é *eterna*, emquanto a relação de sociabilidade entre as notas prescinde do tempo e é objecto eterno da intelligencia divina: — 3°.) é *necessaria*, pela razão e pelo modo por que é necessaria a essencia das coisas.

(2) Provámos que a *possibilidade intrinseca* das coisas depende *proxima* e *intrinsecamente* da *sociabilidade* das notas, que constituem a essencia das mesmas coisas, e por isso da propria essencia. Mas não é tudo. A possibilidade *intrinseca* — é *alguma coisa*, porque é *por si* objecto do nosso pen-

52. A intrinseca possibilidade do ente depende da Essencia divina, emquanto Esta é conhecida pela divina Intelligencia como imitavel. — A Essencia divina é a razão suprema, o ultimo fundamento da *intrinseca* possibilidade do ente, emquanto se concebe como idea, forma ou exemplar das coisas finitas, isto é, como imitavel fóra de si mesma por muitos e diversos modos. Ora uma essencia não pode conceber-se como idea, forma, exemplar, isto é, como imitavel por outros seres, senão emquanto é conhecida pela intelligencia; porque a idea é o producto natural da faculdade, que percebe um objecto. Logo a *intrinseca* possibilidade do ente depende da Essencia divina, emquanto Esta é conhecida pela divina Intelligencia como imitavel (1).

---

samento e do nosso raciocinio, — e é alguma coisa *finita,* porque resulta de notas essencialmente finitas. Ora toda e qualquer coisa finita deve depender e depende, não só de causas *proximas* e *intrinsecas,* que lhe constituem a essencia, mas tambem de uma causa *ultima* e *extrinseca,* que lhe determina a mesma essencia e lhe communica a propria semelhança, ainda que deficiente. Essa causa *ultima* e *extrinseca* não pode ser senão a causa, que é fonte de todo o ser e exemplar de toda a perfeição, — Deus. — Nem se diga que a *possibilidade intrinseca,* por ser apenas uma coisa *ideal,* não depende de Deus. Porquanto, tudo o que é *finito,* quer se encontre na ordem *real,* quer na *ideal,* não pode existir nem explicar-se sem a dependencia da Ente infinito (pois nada pode existir sem uma razão sufficiente); ora a possibilidade *intrinseca,* considerada no seu conceito e nos seus caracteres, exprime uma coisa essencialmente finita e por isso derivada do Ser infinito. — Logo a *possibilidade intrinseca,* e por isso a *essencia* das coisas (constituida pelas notas sociaveis entre si) depende *ultima* e *extrinsecamente* de Deus.

Da *possibilidade intrinseca* das coisas pode deduzir-se legitimamente a existencia de Deus. Por quanto, a possibilidade *intrinseca,* ou a *essencia* das coisas intrinsecamente possiveis, representa verdades ideaes, universaes, necessarias, immutaveis, eternas. Estas verdades não existem em si mesmas (a não ser que se admitta o erro de Platão), mas suppõem necessariamente uma intelligencia, que as tenha formado e em que residam desde a sua formação. Essa intelligencia não pode ser a de uma creatura; porque toda a intelligencia creada é singular, mutavel, contingente, temporanea, e um effeito não pode ter caracteras superiores aos da propria causa. Logo deve ser a do Ente increado, de Deus. E assim da possibilidade *intrinseca* das coisas deduzimos a existencia de Deus. — Nem esse processo envolve uma viciosa passagem da ordem meramente *ideal* para a ordem *real.* Aquellas verdades ideaes, de que partimos para chegarmos a Deus, são conceitos *objectivos,* formados pela contemplação das coisas creadas e constituidos por elementos, que se encontram, de algum modo, no mundo real.

(1) A *intrinseca* possibilidade do ente, sendo uma entidade, uma perfeição, deve necessariamente depender da Essencia divina, principio primeiro de todo o ser. É o que vimos no numero antecedente... Mas de que modo

53. Limitação e multiplicação dos possiveis. — A razão da *limitação* dos possiveis é a mesma que a da origem d'elles. De-

---

depende da Essencia divina a *intrinseca* possibilidade do ente? Vamos responder a esta pergunta com a possivel clareza e brevidade.

Os entes possiveis emtanto são possiveis e capazes de receber a existencia real, emquanto são imitações e semelhanças da Essencia divina. Quando uma coisa é feita á imitação de outra, a propria imitação pode ser perfeita, ou imperfeita, conforme o effeito reproduz, ou não, toda a perfeição da causa. Se a imitação é perfeita, o agente toma por modelo ou exemplar da coisa, que se ha de fazer, a forma mesma da coisa que se imita, e a toma de um modo absoluto, como é em si mesma: por isso ha uma egualdade especifica entre a causa e o effeito. Se, porém, a imitação é imperfeita, deficiente, porque o effeito não pode de modo algum reproduzir toda a perfeição da causa, então o agente, se toma por modelo a forma da coisa imitada, não a toma como é em si mesma mas com uma certa limitação, ou restricção; e por isso entre a causa e o seu effeito ha apenas uma semelhança deficiente, mais ou menos imperfeita conforme os graus e os modos da limitação. Ora, não podendo um ser finito egualar a perfeição do Agente infinito, é evidente que os entes *intrinsecamente* possiveis são imitações deficientes, semelhanças imperfeitas da Essencia divina. Sendo esses entes imitações deficientes da Essencia divina, o Agente divino, quando os concebe e os produz, deve tomar e toma por modelo a propria Essencia, não de um modo absoluto, não como é em si mesma, mas com limitações determinadas; e assim nenhum ente possivel eguala a Essencia divina, embora todos lhe sejam semelhantes, e essa semelhança, sempre deficiente e imperfeita, é diversa e varia conforme a diversidade — das perfeições divinas, que representam, — e da maneira, por que as representam.

Mas, a Essencia divina não pode tomar-se como modelo ou exemplar com limitações determinadas, senão emquanto é conhecida pela divina Intelligencia como um prototypo imitavel, fóra de si mesma, por muitos e differentes modos. Descobrindo a infinita imitabilidade da Essencia divina, a Intelligencia forma infinitos e diversos conceitos, cada um dos quaes representa um modo por que a Essencia pode ser imitada fóra de si mesma. Esses conceitos são as formas ou as ideas archetypas, que exprimem a essencia dos entes possiveis, e á semelhança dos quaes Deus cria tudo o que cria. — D'onde se vê que um ente emtanto é *intrinsecamente* possivel, emquanto exprime e representa um d'esses infinitos e diversos modos, por que a Essencia divina pode ser imitada pelas creaturas. Podemos, pois, concluir que a *intrinseca* possibilidade do ente depende da Essencia divina, emquanto Esta é conhecida pela divina Intelligencia como imitavel.

A Essencia divina, considerada como infinitamente imitavel, é uma unica idea ou forma, se se considera em si mesma, mas é virtualmente multiplice, se se considera nos modos e graus, por que pode ser imitada e representada pelos seres creados. A multiplicidade das ideas, em Deus, não se oppõe á simplicidade d'Elle, porque aquella multiplicidade não diz respeito á Essencia divina, mas aos seres finitos. As ideas divinas são eternas, embora não sejam eternas as creaturas; porque a Intelligencia divina conhece desde a eternidade a sua Essencia como diversamente imitavel.

Esta é a doutrina de S. Thomaz, que assim se exprime: «Ipse (Deus)

rivando do acto da Intelligencia divina, emquanto esta conhece a Essencia imitavel por este ou por aquelle modo, os *possiveis*

essentiam suam perfecte cognoscit. Unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod est in se, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis» (*Sum. Th.*, p. I, q. 15, a. 2).

*

Para a exacta comprehensão da doutrina exposta fazemos as observações seguintes.

I. A Essencia divina é imitavel por si mesma, isto é, radical ou fundamentalmente, sem dependencia do acto da intelligencia, emquanto é um oceano infinito de perfeições, que podem ser imitadas e representadas pelas creaturas por muitos e diversos modos, deficientes ou inadequados; mas não é effectivamente imitada por este ou aquelle modo senão pelo conhecimento da intelligencia. A intelligencia, depois de ter descoberto a infinita imitabilidade da essencia, determina esses muitos e diversos modos, que constituem a razão ou a natureza dos possiveis. Por isso, a possibilidade fundamental das coisas precede o acto da intelligencia divina; uma determinada razão ou um determinado modo de possibilidade é posterior a esse acto. Com effeito, os possiveis, considerados em si, na sua propria razão ou natureza, não possuem senão um ser ideal, que é o producto do acto intellectual, ainda que supponham, como fundamento d'esse seu ser ideal, um ser real, que é a Essencia divina. Mas repetimos que este ser real, anteriormente ao acto da intelligencia e independentemente d'elle, não importa e não exprime o intrinseco e determinado constitutivo de cada possivel, mas só denota o fundamento de todos os possiveis. — Notamos que, quando se trata dos actos divinos, a *prioridade* ou a *posterioridade* não se refere ao *tempo*, mas apenas á *origem* ou á *natureza*.

II. O *possivel*, que exprime uma partecipada semelhança da Essencia divina, assim como é *realmente* distincto da mesma Essencia na ordem *real*, quando subsiste em si pelo acto creativo, assim tambem é *logicamente* distincto d'ella na ordem *ideal*, quando tem apenas a capacidade de receber a existencia real. — Elle não é a divina Essencia imitavel: é o termo imitativo da essencia, concebido como apto para a existencia; é o producto da intelligencia e por isso é uma coisa ideal, que só pode subsistir na faculdade, que o concebeu. — A Essencia divina, mesmo como imitavel, tem uma existencia real; ao passo que o termo imitativo da essencia tem uma existencia puramente logica, ainda que eterna, como eterna é a intelligencia, de que deriva. — Nas ideas archetypas, que representam os muitos e diversos modos, por que pode ser imitada pelas creaturas a propria Essencia, Deus vê todos os possiveis, como o artifice vê a possibilidade de um edificio na idea, que formou do mesmo edificio. E quando Elle cria uma coisa, não produz fóra de si mesmo os proprios archetypos da sua intelligencia, mas apenas uma copia d'elles. Esta copia é, pois, uma imitação concreta e distincta dos archetypos. — Não podemos dizer que as coisas creadas se identificam com a

são limitados a representar neste ou naquelle grau a Essencia divina. — A limitação dos *possiveis* é, pela sua vez, causa da

entidade dos archetypos divinos, como não podemos dizer que um edificio se identifica com a entidade do modelo, que está na intelligencia do architecto.

III. O acto cognitivo da faculdade intellectual pode ter — um objecto *primario*, que é proporcionado á propria faculdade e é percebido pela propria forma ou especie, — e um objecto *secundario*, que não é proporcionado á faculdade e é percebido pela forma ou especie do *primario*. O objecto *primario* precede sempre todo e qualquer acto cognitivo, e presuppõe-se a este; o objecto *secundario* precede o acto da intelligencia, quando o acto é commensurado pelo objecto, mas é posterior ao acto, quando o mesmo objecto é commensurado pelo acto. Por isso, o acto da intelligencia divina, quando percebe a propria Essencia, que é o seu objecto *primario*, presuppõe a mesma Essencia, — mas quando percebe os possiveis, que constituem o seu objecto *secundario*, não os presuppõe, pelo menos na formal razão d'elles, sendo os possiveis commensurados pela intelligencia divina. Dizemos — *pelo menos na formal razão d'elles*; porque, se não os considerarmos em si mesmos, no seu proprio conceito, os possiveis acham-se *virtualmente* contidos na essencia, e, nesse estado, presuppõem-se ao acto cognitivo, como a este se presuppõe a propria *Essencia* divina.

IV. A nossa intelligencia, para que possa conhecer a intrinseca possibilidade das coisas, não tem necessidade de conhecer anteriormente a Essencia divina. Esta Essencia é o fundamento *ontologico*, isto é, o principio da *existencia* d'essa possibilidade, (mas não é o seu fundamento *logico*, isto é, não é o principio do seu *conhecimento*); e esse fundamento *ontologico* descobre-se, não pela intuição, mas pelo raciocinio. De facto, a intelligencia humana chega ao conhecimento das coisas possiveis pela percepção das coisas reaes. Quando analysa os conceitos, que exprimem as coisas reaes, a intelligencia percebe nelles a perfeição, que possuem as proprias coisas, representadas pelos conceitos, e a existencia ou realidade. Prescindindo d'esta realidade, elevamo-nos á concepção de outras perfeições, que não têm nenhuma realidade, mas que a podem ter. D'ahi o conceito do ente *possivel*, ao qual não corresponde nenhum ente real, mas uma perfeição, que pode tornar-se real. Analysando ainda a natureza do ente *possivel*, percebemos que elle exige e suppõe necessariamente a existencia de um Ser supremo, que seja o principio e a causa adequada da determinação do mesmo possivel na propria razão de possibilidade. Portanto a semelhança dos possiveis com a Essencia divina não se descobre pela intuição da mesma essencia, mas deduz-se pelo raciocinio, como do conhecimento de um edificio se deduz a sua semelhança com o typo ideal do architecto.

V. Os *possiveis* são constituidos taes pela *intelligencia* ou *sabedoria* de Deus, e existem na realidade pelo *poder* e *vontade* d'Elle. Por isso, se do *poder* e da *vontade* de Deus depende a *existencia* das coisas, não depende d'esses attributos a *possibilidade* das proprias coisas.

a) A *intrinseca* possibilidade das coisas não depende do *poder* de Deus. — Foi *Guilherme Occam* quem disse que essa possibilidade depende do *poder* de Deus; de modo que uma coisa é *intrinsecamente* apta para existir, só emquanto *pode* ser produzida por Deus. — Mas a opinião é falsa. De facto, — a possibilidade *intrinseca* é uma coisa *ideal*, não *real*, ao passo que o termo

sua *multiplicação.* Representando elles por um modo inadequado a Essencia divina e sendo infinitamente distantes da perfeição do prototypo, são por si multiplicaveis ao infinito (¹).

do *poder* é uma coisa *real,* não *ideal;* — o estado da *possibilidade* precede o da *existencia,* e por isso é anterior ao acto do *poder,* que é a producção da existencia; — a possibilidade, que se refere ao *poder,* é apenas *extrinseca,* e aqui trata-se do fundamento da possibilidade *intrinseca.* — Alem d'isso, se uma coisa fosse *intrinsecamente* possivel, porque pode ser produzida por Deus, uma coisa seria *intrinsecamente* impossivel, porque não poderia ser produzida por Deus; e assim limitar-se-hia a omnipotencia divina. — Esta opinião não só limita, mas destroe a omnipotencia divina. Porquanto, segundo *Occam,* Deus seria omnipotente, não emquanto pode fazer tudo o que quer, mas só emquanto pode fazer tudo o que pode. Ora, se assim fosse, a omnipotencia competeria tambem ao homem e ás outras creaturas, que tambem podem fazar tudo o que podem.

b) A *intrinseca* possibilidade não depende da *vontade* de Deus. — *Descartes* disse que uma coisa é possivel, só porque Deus a quer. — Tambem esta opinião é falsa. O objecto da vontade é o *bem,* e este preexiste ao acto da vontade (e ao proprio acto da intelligencia); porque a vontade não pode desejar um bem, se este não lhe seja apontado pela intelligencia. Logo o possivel, antes de ser desejado pela vontade, deve ser conhecido pela intelligencia. — Alem d'isso, se uma coisa emtanto é possivel emquanto Deus a quer, segue-se que, se Deus quizesse produzir um circulo quadrado, poderia fazel-o, e assim o termo da vontade divina seria o absurdo, a contradicção. — Nem se diga que, não reconhecendo em Deus a possibilidade de produzir o contradictorio, limitamos o poder divino. Não: porque o contradictorio é *nada,* e o *nada* não pode ser o termo da omnipotencia divina (Cf. *C. Gent.,* l. II, c. 25).

VI. A Theologia revelada vai mais adeante e ensina que os archetypos eternos estão contidos no Verbo divino. Deus, entendendo-se e amando-se a si mesmo, dá origem ao Verbo divino e ao Espirito Santo, — ao primeiro pelo entendimento — ao segundo pelo amor. D'ahi o mysterio da SS. Trindade. Ora Deus, com o mesmo acto, com que se entende a si mesmo, entende todas as coisas; e por isso o Verbo, procedendo do Pae pelo conhecimento, é a expressão completa e perfeita não só do Pae mas tambem de todas as creaturas. O Verbo, pois, não só é a *Sabedoria* do Pae, emquanto é imagem e expressão adequada e subsistente do Pae, Causa altissima de todo o creado, mas é tambem é a *Arte* do Pae, emquanto é o modelo, o exemplar, a idea perfeitissima de todas as coisas, que podem ser feitas por Deus. — Mas ha uma grande differença entre o Verbo divino e a idea, que existe na intelligencia do artifice creado. Esta idea não subsiste em si, porque é forma accidental, e por isso não é ella que opera, mas é o supposto que opera por ella. Assim não é a idea do edificio, existente na intelligencia do artifice, que faz o edificio; mas é o artifice que opera em virtude d'ella e faz o edificio. Pelo contrario, o Verbo divino é tambem Deus, subsistente como o Pae, e por isso não só o Pae opera por Elle, mas Elle opera juntamente com o Pae. « *Pater meus usque modo operatur, et Ego operor* » (*Joan.,* V, 17). — Assim como as coisas existentes, antes que existissem, foram entendidas no Verbo, assim tambem foram ellas amadas no Espirito Santo (*Sum. Th.,* p. I, q. 34, a. 3).

(1) Quando a imagem representa adequadamente o prototypo, ella deve

CAPITULO SEGUNDO

DIVISÃO DO ENTE

SUMMARIO: — Ente necessario e ente contingente. — Este infinito e ente finito. — Ente simples e ente composto — Ente immutavel e ente mutavel.

ARTIGO I

Ente necessario e ente contingente.

54. **Divisão do ente.** — Todo o ente — ou é *acto puro,* — ou consta de *acto* e de *potencia.* Se é *acto puro,* o ente é *necessario, infinito, simples, immutavel.* Se consta de *acto* e de *potencia,* é *contingente, finito, composto, mutavel.* D'onde a divisão de todo o ente — em *necessario* e *contingente,* — em *infinito* e *finito,* — em *simples* e *composto,* — em *immutavel* e *mutavel.* — Esta divisão funda-se na diversa perfeição do ente (¹).

ser unica. Por isso o Verbo divino, imagem increada e perfeitissima e infinita do divino Pae, é unico. Pelo contrario, as creaturas, pelo facto de representarem o Creador de um modo inadequado, são multiplicaveis sem fim, e por isso os possiveis são innumeraveis (QQ. DD., *Quaest.,* II, a. 4 ad 2).

(1) Todo o ente é dotado de *perfeição.* — *Perfeição é toda a realidade, que serve* para fazer ou completar uma coisa... A perfeição pode ser *parcial* e *total.* É *parcial,* se representa *uma* das realidades, de que o ente é dotado. É *total,* se representa o *conjuncto* das mesmas realidades. D'onde se vê que a perfeição não é um attributo especial do ente, mas é uma coisa que constitue, adequada ou inadequadamente, o proprio ente. — Por isso um ente é e diz-se *perfeito,* isto é, *inteiramente feito,* emquanto possue a perfeição *total,* de modo que não lhe falte nenhuma das realidades, necessarias para o seu complemento. — A' *perfeição* oppõe-se a *imperfeição,* que denota *ausencia* de perfeição. A imperfeição é *privativa* ou *negativa.* É *privativa,* quando é ausencia de uma perfeição *devida,* e diz-se commummente *privação;* tal é a ausencia de um braço no homem. É *negativa,* quando é a ausencia de uma perfeição *não-devida,* e chama-se *negação;* tal é a ausencia das azas no homem, ou da razão na planta.

A perfeição *total* divide-se em *absoluta* e *relativa.* A *absoluta* é o conjuncto de *todas* as realidades ou perfeições *possiveis,* sem limitação alguma; tal é a perfeição de Deus, que é o proprio Ser subsistente. A *relativa* é o conjuncto das realidades ou perfeições, que são devidas a um certo genero, ou a uma certa especie de entes; tal é a perfeição de um homem, que tem tudo o que a sua natureza exige. — A perfeição *absoluta* não admitte graus, nem divisões; a *relativa* admitte graus, — emquanto um genero ou uma especie pode abranger um maior ou menor numero de perfeições parciaes com relação a um outro genero, ou a uma outra especie, — ou emquanto um individuo possue uma realidade ou perfeição por um modo mais *intenso* que o

55. Ente necessario e ente contingente. — Ente *necessario* é o que existe *por si, pela exigencia da sua essencia,* e por isso não pode deixar de existir. — Ente *contingente* é o que existe *accidentalmente,* não pela exigencia da sua essencia, mas pela causalidade de outro ente, e por isso é indifferente para a existencia e para a não-existencia. — No ente *necessario,* a *existencia* é um elemento da *essencia,* e identifica-se com esta; no ente *contingente,* a *existencia* é *indifferente* para a *essencia,* e uma coisa é *realmente* distincta de outra (¹).

---

modo por que a possue um outro individuo do mesmo genero, ou da mesma especie. — A perfeição *total* pode considerar-se — em relação á *entidade,* quando o ente tem tudo o que é indispensavel para a sua essencia e integridade; — em relação á *operação,* quando o ente tem tudo o que é necessario para operar em conformidade com a sua essencia; — em relação ao *fim,* quando o ente, tendo alcançado o fim pelas suas operações, encontra nelle o seu complemento, pois o fim é bem (Cf. *Sum. Th.,* p. I, q. 6, a. 3).

A perfeição *relativa* divide-se em *simples* e *mista.* — *Simples* é a que no seu conceito não encerra imperfeição alguma e não se oppõe a perfeições mais elevadas; tal é a *vida,* a *bondade,* a *belleza,* etc. A perfeição *simples* costuma chamar-se tambem *absoluta,* mas emquanto o seu conceito não denota imperfeição. — *Mista* é a que, embora no seu conceito exprima uma entidade positiva, todavia encerra alguma imperfeição e se oppõe a uma perfeição mais elevada; tal é a *corporeidade,* que, embora denote uma realidade, comtudo importa uma imperfeição, pois o *corpo* é *composto, dependente,* etc., — e se oppõe á *espiritualidade,* que é uma coisa mais elevada do que o corpo (Cf. Ansel., Monol., c. 15).

A perfeição pode convir ao ente por tres modos: *formal, virtual* e *eminente.* Convem *formalmente,* quando existe no ente segundo a propria forma ou razão especifica, isto é, segundo o seu conceito e a sua definição; assim encontra-se o *calor no fogo,* a *sensibilidade* no *cão,* a *razão* no *homem.* Convem *virtualmente,* quando não existe no ente segundo a propria forma, mas existe na virtude ou causalidade do ente, emquanto este é capaz de a produzir; assim encontra-se a *planta* na *semente,* e todo o *effeito* na sua *causa.* Convem *eminentemente;* quando existe no ente, nem segundo a propria forma, nem segundo a energia ou causalidade, mas por um modo mais nobre e mais elevado que o modo por que se encontra nos seres, que a possuem *formalmente;* assim encontram-se em Deus todas as perfeições dos entes creados. — Note-se que um d'esses modos não exclue outro. Uma perfeição pode convir a um ente por um modo *formal* e *eminente* ao mesmo tempo, e convem quando existe nelle segundo a propria forma, mas num grau mais elevado; assim a *sabedoria,* que é o conhecimento das coisas pelas causas supremas, attribue-se a Deus — não só *formalmente,* emquanto, em Deus, como no homem, importa o conhecimento pelas causas supremas, — mas tambem *eminentemente,* emquanto em Deus a *sabedoria* é uma e a mesma coisa com essencia, ao passo que no homem é uma qualidade accidental e limitada. Como tambem uma perfeição pode convir a um ente por um modo *virtual* e *eminente* ao mesmo tempo, e convem quando não existe nelle segundo a propria forma, mas existe na virtude ou capacidade do ente, e de um modo mais elevado e nobre; assim o *raciocinio,* importando um discurso ou uma passagem da potencia para o acto, não se attribue a Deus *formalmente,* — mas attribue-se *virtualmente,* emquanto a intelligencia divina tem a capacidade de perceber a conclusão no principio, — e tambem *eminentemente,* emquanto a intelligencia divina não passa, como a do homem, do conhecido para o desconhecido, mas vê a conclusão no principio sem discurso, por intuição.

Premissas estas noções, vejamos a razão da divisão do ente. A perfeição pode encontrar-se no ente — ou de um modo *necessario* ou *contingente,* e temos o ente *necessario* e o ente *contingente,* — ou de um modo *illimitado* ou *limitado,* e temos o ente *infinito* e o ente *finito,* — ou de um modo *simples* ou *composto,* e temos o ente *simples* e o ente *composto,* — ou de um modo *permanente* ou *variavel,* e temos o ente *immutavel* e o ente *mutavel.* — A primeira especie da divisão refere-se á *existencia* do ente; a segunda, á sua *comprehensão;* a terceira, á sua *constituição;* a quarta, á *permanencia* ou *estabilidade* da perfeição. — Como se vê, todas estas especies denotam a mesma coisa e importam os mesmos extremos, considerados sob differentes aspectos e significados por varios conceitos e termos, dos quaes um é mais claro e mais obvio que outro: porque o Ente *necessario, infinito, simples, immutavel* é Deus; e o ente *contingente, finito, composto, mutavel* é a creatura. Por isso esta divisão é a mais transcendental que se pode dar. — Advertimos que, tratando aqui do Ente *necessario, infinito, simples* e *immutavel,* não entendemos demonstrar a sua *existencia;* mas, admittida, pela experiencia, a existencia de entes *contingentes, finitos, compostos* e *mutaveis,* procuramos descobrir o *nexo,* que elles têm com o Ente *necessario, infinito, simples e immutavel.*

(1) *Ente necessario* é o que não pode deixar de ser. Na verdade, *ente* é o que possue o *ser,* é o que tem a *existencia,* é o *existente.* Portanto, o ente *necessario* é o que existe *necessariamente,* e por isso possue o *ser* por tal modo, que lhe repugna o *não-ser.* — O *ente contingente,* por ser *contingente,* existe por tal modo, que pode deixar de existir, sem que d'ahi resulte algum absurdo ou inconveniente. — O ente *necessario* pode ser *absoluto* e *hypothetico.* É *absoluto,* quando o *não-ser* lhe repugna pela sua intrinseca natureza, independentemente de toda a condição ou hypothese; tal é Deus. É *hypothetico,* quando o *não-ser* lhe repugna, não pela sua intrinseca natureza, mas debaixo de uma certa condição ou hypothese; tal é toda a creatura, emquanto existe. — Aqui fallamos do ente *absoluto.*

O ente *absoluto,* não tendo nenhuma potencia ou indifferença para a existencia, mas existindo em virtude da propria essencia, é ente *por si, pela sua essencia,* de modo que a sua essencia é a razão sufficiente da sua existencia. — Note-se que quando se diz que o ente *absoluto* existe pela *sua essencia,* não se entende que a essencia d'esse ente é a *causa* da sua existencia: o que é absurdo; mas deve entender-se que esse ente não depende, na sua existencia, de uma causa extrinseca e superior. — Advirta-se tambem que, embora a *essencia* do ente *absoluto* se identifique com a *existencia,* todavia a nossa intelligencia não percebe essas duas coisas por uma só idea, mas por duas ideas distinctas, uma das quaes representa a *essencia,* e a outra a *existencia.* E nada mais natural. A intelligencia humana não tem um conhecimento intuitivo do Ente *absoluto,* mas eleva-se a Elle por meio das coisas creadas, e nestas a *essencia* é *realmente* distincta da *existencia.*

56. O ente, que é acto puro, é necessario; e o ente, que é necessario, é acto puro.

a) *O ente, que é acto puro, é necessario.* — O ente, que é *acto puro*, exclue de si toda a potencia; aliás não sería o que é. Ora o ente, que exclue de si toda a potencia, deve possuir a existencia identificada com a essencia, e por isso é *necessario*. Logo o ente, que é *acto puro*, é *necessario* (1).

b) *O ente, que é necessario, é acto puro.* — O ente, que é *necessario*, existe pela exigencia da sua essencia, e por isso possue a existencia identificada com a essencia. Ora o ente, que possue a existencia identificada com a essencia, é *acto puro*. Logo o ente, que é *necessario*, é *acto puro* (2).

57. O ente, que consta de acto e de potencia, é contingente; e o ente, que é contingente, consta de acto e de potencia.

a) *O ente, que consta de acto e de potencia, é contingente.* — O ente, que consta de *acto* e de *potencia*, possue a existencia *realmente* distincta da essencia. Ora o ente, que possue a existencia *realmente* distincta da essencia, é *contingente*. Logo o ente, que consta de *acto* e de *potencia*, é *contingente* (3).

---

(1) O *acto puro* exclue de si toda a potencia. Ora o ente, que exclue de si toda a potencia, não pode ser *contingente;* porque o ente *contingente* não exclue, mas encerra a potencia, emquanto está em potencia para o acto da existencia. Portanto o ente, que é *acto puro*, é *necessario*, possue a existencia pela exigencia da sua essencia. Nem podia ser diversamente. O ente, que é *acto puro*, possue a existencia identificada com a essencia, de modo que podemos dizer que a existencia é um dos elementos da essencia. Sendo assim, esse ente é *necessariamente existente*, como o homem, que pela sua essencia é dotado de razão, é *necessariamente racional*. As essencias, como vimos, são *necessarias* quanto aos elementos, que as constituem.

(2) O ente *necessario* é *acto puro*. O *acto* é *puro*, quando não é recebido num sujeito distincto, nem está em potencia para um acto ulterior. Ora o ente *necessario* — não é recebido num sujeito distincto, porque o seu *ser* é uma e a mesma coisa com a *essencia*, — nem está em potencia para um acto ulterior, porque o ente, cujo ser se identifica com a essencia, é o proprio ser, é o ser subsistente, e por isso possue a plenitude da perfeição.

D'onde se vê que o ente *necessario* é *unico*. Por quanto o *acto*, como dissemos, só se multiplica emquanto é recebido em muitos sujeitos. Ora o ser do ente *necessario*, identificando-se com a essencia, não é recebido em nenhum sujeito, mas é por si subsistente, e por isso não se multiplica, mas é *unico*. Logo o ente *necessario* é *unico*.

(3) A conclusão é certissima. Na verdade, todo o ente composto pode ser dissolvido; e, podendo ser dissolvido, é naturalmente *contingente*. — Além d'isso, o ente composto é *posterior* ás partes componentes, e por isso não pode ser *necessario*, mas deve ser *contingente;* porque o ente *necessario*,

b) *O ente, que é contingente, consta de acto e de potencia.* — O ente, que é *contingente*, não existe pela exigencia da sua essencia. Ora o ente, que não existe pela exigencia da sua essencia, consta de existencia *realmente* distincta da essencia, e por isso de *acto* e de *potencia*. Logo o ente, que é *contingente*, consta de *acto* e de *potencia* (1).

58. O ente necessario é eterno. — O ente *necessario* é o que, pela exigencia da sua essencia, não pode deixar de existir. Ora o ente, que não pode deixar de existir, existiu sempre, existirá sempre, é *eterno*. Logo o ente *necessario* é *eterno* (2).

59. O ente contingente é produzido por uma causa extrinseca. — Tudo o que se encontra num sujeito, e não pertence á sua essencia, deve ser produzido — ou pelos principios essenciaes do proprio sujeito — ou por uma causa extrinseca. Não ha meio termo. Ora a existencia, que não pertence á essencia do ente *contingente*, não pode ser produzida pelos principios essenciaes do proprio ente; porque, neste caso, a essencia preexistiria á existencia (pois a causa preexiste ao effeito): o que é absurdo. Logo deve ser produzida por uma causa extrinseca. Logo o ente *contingente* é produzido por uma causa extrinseca (3).

---

sendo o proprio ser, não está ordenado para outro ser mais perfeito, e é simplesmente o *primeiro*. — Mais: o composto depende, no seu ser, de uma causa, que une as parte componentes e que deve ser não só anterior ao proprio composto, mas distincta delle. Dependendo, no seu ser, de uma causa distincta, o composto não existe pela sua natureza, e por isso é *contingente*.

(1) A essencia do ente *contingente*, mesmo quando é actual e existe na realidade, distingue-se realmente da *existencia*, como a potencia real se distingue do acto real. Portanto o ente *contingente* consta de *acto* e de *potencia*. — D'ahi se segue que o ente *contingente* não é necessariamente unico, mas podem existir muitos entes *contingentes*. Por quanto, o ser do *contingente*, sendo recebido na essencia, pode multiplicar-se indefinitamente, conforme a multidão dos sujeitos, ou das essencias, em que é recebido.

(2) O ente *necessario*, não podendo deixar de ser, é *eterno;* porque, se não fosse eterno, se tivesse começo ou fim, seria *contingente*. — Além d'isso, o ente *necessario*, sendo *acto purissimo*, não pode ter nem principio, nem fim, nem successão, porque tudo isto envolve potencialidade; e por isso *é eterno*, porque a eternidade exclue principio, fim e successão. — Não só o ente *necessario* é *eterno*, mas é a *sua eternidade;* porque elle é o seu ser, e a sua duração ou permanencia no *ser* não se distingue da sua essencia, e por isso, assim como é a sua essencia, assim tambem é a sua eternidade. (*Sum. Th.* p. I, q. 10, a. 2; *c. Gent.*, l. I, c. 15).

(3) O ente *contingente*, por não ser o proprio ser ou a propria existencia, isto é, por não ser *necessario*, é indifferente para a existencia e para a não-

60. O ente contingente é produzido, immediata ou mediatamente, pelo ente necessario.

a) A causa extrinseca, que produz o ente *contingente*, é um ente *necessario*, ou *contingente*. Se é *necessario*, está provada a conclusão. Se é *contingente*, este foi produzido por um ente *necessario*, ou por um ente *contingente*. Se foi produzido por um ente *necessario*, temos o que queriamos. Se foi produzido por um ente *contingente*, renovamos a pergunta, e, subindo de um ente para outro, devemos inevitevelmente encontrar o ente *necessario*; porque, se não existisse o ente *necessario*, não poderia existir nenhum ente *contingente*, que não tem em si a razão da sua existencia. Logo o ente *contingente* é produzido, immediata ou mediatamente, pelo ente *necessario* (1).

b) O ente, que se acha em potencia em relação a um certo acto, não o póde adquirir, se não lh'o fôr communicado, immediata ou mediatamente, por outro ente, que o possua pela sua essencia. Ora o ente *contingente*, sendo por si indifferente para a existencia e para a não existencia, não existiu sempre e não pode adquirir a existencia, se não lh'a fôr communicada, immediata ou mediatamente, pelo ente *necessario*, que a possua pela exigencia da sua essencia. Logo o ente *contingente* é produzido, immediata ou mediatamente, pelo ente *necessario* (2).

---

existencia, e por isso não pode ser eterno, e teve começo. — E como recebeu elle a existencia real? Foi pela exigencia da sua natureza? Não. Porquanto, um sujeito, que é por si indifferente para dois attributos oppostos, não pode ter na sua essencia a razão pela qual exija um attributo, e não o opposto. Ora o ente *contingente* é, pela sua essencia, indifferente para a existencia e para a não-existencia, e por isso a existencia não lhe pode convir pela mesma essencia. Logo o ente *contingente* deve receber de um agente extrinseco a existencia real. (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 4).

(1) A conclusão é um corollario da precedente. O ente *contingente*, por ser *contingente*, não tem em si a razão da propria existencia; logo deve tel-a numa causa extrinseca, no ente *necessario*. — Dizemos que o ente *contingente* depende, *immediata* ou *mediatamente*, do ente *necessario*; porque, embora um ente *contingente* possá ser produzido immediatamente por um outro ente *contingente*, comtudo a ultima razão adequada da existencia do mesmo ente *contingente* não pode encontrar-se senão no ente *necessario*.

(2) O ente *contingente* é um ente *em potencia*, isto é, *pode* receber o acto da existencia, mas não o possue por si, pela exigencia da sua natureza. Ora um ente, que não possue por si uma perfeição, não a pode communicar a si mesmo, isto é, não pode passar por si da potencia para o acto. Logo essa perfeição deve ser-lhe communicada por outro ente. Este ente não poderia

61. Corollarios. — Dos principios expostos resulta:

I. O ente *necessario*, assim como na sua essencia *ideal* contem a razão da sua existencia *ideal*, assim tambem na sua essencia *real* contem a razão da sua existencia *real*; porque a existencia pertence a mesma ordem, á qual pertence a *essencia* (1).

II. Acertada a existencia *real* de um só ente *contingente*, deduz-se legitimamente a existencia do ente *necessario*; pois o ente *contingente* não tem em si a razão da sua existencia (2).

---

communicar a outro uma perfeição, se a não possuisse, porque ninguem dá o que não tem. Porquanto, o ente *contingente*, que é indifferente para a existencia e a não-existencia, que está em potencia em relação á existencia, ficaria sempre nessa indifferença, nunca poderia adquirir a existencia, se não lhe fosse communicada pelo ente que a possue pela sua essencia, isto é, peló ente *necessario*. (Cf. *C. Gent*, I, 16). — Alem d'isso, o ente *contingente* é ente *por participação*, ou *participado*; porque não possue o ser pela propria essencia, não é o proprio ser. Ora o ente *participado* deve derivar do ente, que é tal *pela sua essencia*, isto é, do ente *imparticipado*; porque o ente *participado*, não sendo o proprio ser, recebeu o ser de outro ente, que, em ultima analyse, deve possuir o ser pela propria essencia. Diz S. Thomaz: « Necesse est dicere omne id quod praeter Deum est, a Deo factum esse. Solus enim Deus est suum *esse*; in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse ejus... Et ex hoc manifestum est quod solus Deus est ens per suam essentiam; omnia vero alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam; sicut omne ignitum causatur ab igne » (*Sum. Th.*. p. I, q. 61, a. 1; Cf. *C. Gent.*, I, 15).

(1) O attributo segue sempre a condição do sujeito e por isso encontra-se na mesma ordem, em que se encontra o sejeito. — Encontra-se o sujeito na ordem *ideal*? O attributo deve encontrar-se na ordem *ideal*. — Encontra-se o sujeito na ordem *real*? O attributo tambem deve encontrar-se na ordem *real*. Ao ente *necessario* convem *essencialmente* a *existencia*. Portanto, onde se encontra o ente *necessario*, ahi deve encontrar-se a existencia. Mas se o ente *necessario* existisse *exclusivamente* na intelligencia, não poderia ter senão uma existencia *ideal*. Por isso, quando se quer deduzir da *idea* do ente *necessario* a sua existencia *real*, commette-se um sophisma. — A existencia pertence *essencialmente* á idea de ente *necessario*. Por isso, se esse ente existe, *essencial* e *necessariamente* existe. Mas é necessario provar que effectivamente o ente *necessario* existe. Assim, pertencendo a razão á essencia do homem, segue-se que, se existe o homem, existe uma creatura, a qual é essencial e necessariamente racional; mas do facto de ser o homem essencial e necessariamente racional não segue que essa creatura existe na realidade. Essa existencia deve provar-se com argumentos fundados, não nas ideas, mas nos factos.

(2) A demonstração da existencia do ente *necessario* deve fundar-se nos factos. Existem no mundo entes *contingentes*? A experiencia interna e externa diz que existem; porque ha no mundo entes que começam e acabam, que estão sujeitos a mudanças, e por isso apresentam um caracter de *contingencia*. Se existem os entes *contingentes*, deve existir o ente *necessario*. O

III. Na ordem *ontologica*, ou da *realidade*, o ente *necessario* é *anterior* ao *contingente*, pois este é produzido por aquelle; mas na ordem *logica*, ou do *conhecimento*, o ente *contingente* é *anterior* ao *necessario*, pois é por meio do *contingente* que subimos ao conhecimento do *necessario* (1).

Artigo II

Ente infinito e ente finito.

62. **Ente infinito e ente finito.** — Ente *infinito* é o que é dotado de uma realidade ou perfeição *illimitada*, de modo que é a propria perfeição. — Ente *finito* é o que é dotado de uma realidade ou perfeiçao *limitada*, de modo que só possue a perfeição conveniente a um genero ou a uma especie. — A idea do *infinito* é *negativa* quanto ao *termo*, mas é *positiva* quanto ao *objecto*, pois representa um ente dotado de perfeição sem limite. A idea do *finito*, mesmo considerada em relação ao *objecto*, em parte é *positiva*, emquanto exprime uma *perfeição*, — e em parte é *negativa*, emquanto exprime uma perfeição *limitada*, isto é, unida com a ausencia de ulterior perfeição (2).

---

proprio *Kant* escreve: «Desde que existe alguma coisa, não podemos deixar de concluir que existe tambem um ente *necessario*». — Nem se diga que não podemos concluir da existencia do ente *contingente* a existencia do ente *necessario*, por não haver nenhuma relação entre o *contingente* e o *necessario*. Entre o *contingente* e o *necessario* existe, como vimos, a relação, que existe entre o effeito e a causa; e por isso, assim como da existencia do effeito deduzimos legitimamente a existencia da causa respectiva, assim tambem da existencia do ente *contingente* deduzimos a existencia do ente *necessario*.

(1) Na ordem *ontologica*, o ente *necessario* é anterior ao *contingente*, pois aquelle é causa d'este, e toda a causa é anterior ao affeito. — Na ordem *logica*, porém, dá-se o contrario. O conceito do ente *necessario* é posterior ao conceito do *contingente*. Porquanto, o nosso conhecimento começa pela percepção das coisas sensiveis, que estão mais ao nosso alcance. A nossa intelligencia, penetrando no âmago das coisas sensiveis, descobre nellas caracteres de mutabilidade, de defectibilidade, de potencialidade, e por isso de indifferença para a existencia e para a não-existencia, e assim forma a idea do ente *contingente*. E como o ente, indifferente para a existencia, não pode ser reduzido ao acto da existencia senão pela acção, immediata ou mediata, do ente, que possua por si, pela sua essencia, esse acto, assim da idea e pela idea do ente *contingente* nos elevamos á idea do ente *necessario*.

(2) *Infinito* é o que não tem limites. Por isso, o *infinito* não exclue toda e qualquer outra realidade, mas só exclue tudo o que o pode limitar

63. **A nossa intelligencia possue uma idea distincta do infinito.** — A nossa intelligencia possuirá uma idea *distincta* do *infinito*, se poder apontar o elemento, pelo qual o infinito se distingue dos seres finitos. Ora a nossa intelligencia aponta effectivamente o elemento, pelo qual o infinito se distingue dos seres finitos e que é *a exclusão de todo o limite*. Logo a nossa intelligencia possue uma idea *distincta* do *infinito*. — Todavia essa idea, embora *distincta*, é *imperfeita* e *inadequada;* porque

---

na sua ordem. — Um ente pode ser *infinito* — ou quanto á *potencia*, que não é determinada por nenhum acto, como a *materia prima*, — ou quanto á *forma*, cuja entidade não tem limite. No primeiro caso, o *infinito* diz-se *privativo*, porque denota uma absoluta *privação* ou ausencia de toda e qualquer perfeição num sujeito, que naturalmente devia ter uma perfeição; no segundo caso, o *infinito* diz-se *negativo*, porque exprime uma perfeição não coarctada por limites. — O infinito *negativo* pode ser *relativo* ou *absoluto*. É *relativo*, quando é illimitado numa certa e determinada ordem de realidade ou perfeição; tal seria uma linha que na ordem do comprimento não tivesse fim. É *absoluto*, quando é illimitado em toda a ordem de perfeição ou realidade, de modo que encerra todas as perfeições possiveis, e é a propria perfeição. É d'este infinito *absoluto*, chamado simplesmente *infinito*, que entendemos fallar neste artigo. — D'onde se segue que tres elementos concorrem para a formação da idea do *infinito*: um *positivo*, que é a realidade ou perfeição, e dois *negativos*, que são o *limite* e a *negação* do limite. Porquanto, o infinito, em si mesmo, é eminentemente positivo, porque é a propria perfeição; mas a nossa intelligencia não pode concebel-o senão de um modo positivo-negativo, emquanto o concebemos como uma entidade positiva, da qual afastamos todo o limite, que é já uma negação, e concebemos a negação do limite, isto é, a negação da negação. E não podia ser d'outro modo. O infinito, na sua entidade positiva, escapa ao alcance da nossa intelligencia, e por isso, não podendo conceber o que elle é e não podendo exprimil-o pelo conceito, que formamos d'elle e que não é adequado, recorremos á negação, negamos os limites, negamos a negação, e dizemos que *não é limitado*, que é *infinito*. Nominamos a Deus como o concebemos; porque o termo, que denota um objecto, corresponde ao modo, por que o proprio objecto se concebe. Diz S. Thomaz: «Secundum quod aliquid a nobis cognosci potest, sic a nobis potest nominari» *(Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 1). — Do *infinito* distingue-se o *indefinito;* porque este, embora possa augmentar e diminuir sem fim e por isso não tenha limites *determinados*, comtudo na realidade é sempre finito.

Finito é o que tem limites, é o que não tem uma ulterior perfeição. Por isso, o *finito*, como dizemos no texto, mesmo quanto ao *objecto*, importa — uma *affirmação*, porque *affirma* uma *perfeição*, — e uma *negação*, porque *nega* uma perfeição *ulterior*. — O ente *finito* é *tal* — quanto á *essencia*, que, pertencendo a um certo genero ou a uma certa especie, não possue a perfeição dos outros generos ou das outras especies, — e quanto á *existencia*, a qual, por ser recebida numa potencia limitada, como é a essencia do ente finito, não pode deixar de ser um acto limitado.

uma faculdade finita, como é a nossa intelligencia, não pode medir e comprehender o infinito [1].

64. O infinito é cognoscivel e conhece-se effectivamente pelo finito.

a) *O infinito é cognoscivel pelo finito.* — No ente finito, ou limitado, devem distinguir-se duas coisas: a *entidade*, ou a perfeição, e a *limitação* d'essa entidade, ou a negação de ulterior entidade. A *entidade limitada* não é limitada emquanto é *entidade*, mas emquanto é *limitada*, isto é, emquanto importa a negação de uma entidade ulterior. Ora a nossa intelligencia, assim como abstrahe de limites determinados e concebe o indefinito, assim tambem pode, sem repugnancia, abstrahir totalmente dos limites, e conceber uma entidade sem limites, isto é, uma entidade infinita. Logo o *infinito* é cognoscivel pelo *finito* [2].

(1) Que a nossa intelligencia possua a idea do *infinito*, está fóra de toda a duvida. Fallamos no infinito, discutimos acerca do infinito; e ninguem falla numa coisa, ninguem discute ácerca de uma coisa, de que não têm a idea. A questão refere-se á *qualidade* d'essa idea. Affirmamos que essa idea é *distincta*, ainda que concedamos que é *imperfeita* e *inadequada*.

Os *positivistas* negam-nos a possibilidade de conhecer o *infinito*, dizendo que a nossa intelligencia só pode conhecer o finito, e que por isso tudo o que estiver além do finito é por nós incognoscivel. — O erro dos *positivistas* é manifesto. Se o nosso conhecimento devesse — ou ser sempre e necessariamente *intuitivo*, — ou comprehender sempre o seu objecto na sua totalidade, — ou produzil-o, então a intelligencia não poderia conceber o infinito; porque, sendo ella finita, não pode ter uma intuição directa do infinito, nem comprehendel-o, e muito menos produzil-o. Mas é falso que o nosso conhecimento se refira sempre aos objectos, de que se tenha tido uma percepção intuitiva, como é falso que deva sempre comprehender o seu objecto na sua totalidade, ou que deva produzil-o para o conhecer. Logo a intelligencia pode conhecer o infinito, ainda que da um modo finito ou inadequado.

(2) São tres, como dissemos, os elementos, que constituem a idea do *infinito*: a *entidade*, o *limite* e a *negação* do limite. Ora a nossa intelligencia, considerando os entes finitos, pode conceber o que é *entidade*, o que é *limite* e o que é *negação* de todo o limite. Pode conceber o que é *entidade*; porque vê que os entes finitos são alguma coisa e não são nada. Pode conceber o que é *limite*; porque vê que um ente é distincto de outro, um é inferior a outro, e assim percebe que nenhum possue a plenitude da entidade, e que todos são limitados a um genero ou a uma especie. Pode conceber a *negação* de todo o limite; porque, assim como, pela sua força de abstracção, pode afastar de um ente uma determinada limitação, ou imperfeição, percebida noutro ente, assim pode afastar de uma entidade todo o limite, toda a imperfeição, e assim conceber, de algum modo, o ente *infinito*.

Descartes, *Fabre* e todos os sequazes do *ontologismo* dizem que não podemos subir do finito para o infinito, porque este não está contido naquelle.

b) *O infinito conhece-se effectivamente pelo finito.* — É certo que temos uma idea distincta do *infinito*, a qual é *positivo-negativa*, emquanto representa uma entidade não-limitada. Essa idea, quanto á parte *negativa*, deriva — ou *do proprio infinito*, — ou *da nossa intelligencia*, — ou *do meio objectivo do conhecimento*. Ora não pode derivar — nem *do proprio infinito*, pois este é eminentemente positivo, — nem *da nossa intelligencia*, pois quanto mais positivo é o objecto cognoscivel, tanto mais positivo é o modo por que o conhecemos. Logo deve derivar do *meio objectivo*, de que a intelligencia parte para chegar ao conhecimento do infinito e que é o *finito*, emquanto se exclue da sua entidade todo o limite. Logo o *infinito* conhece-se effectivamente pelo *finito* [1].

— Mas tal raciocinio é vicioso. Para que um ente seja conhecido por outro ente, não é necessario que o primeiro esteja contido no segundo *physica* e *realmente*, mas basta que esteja contido *logicamente*; basta que o segundo tenha com o primeiro uma relação de semelhança ou de dependencia. Ora o finito tem com o infinito uma relação essencial de dependencia e de semelhança; pois, como veremos, o finito é produzido exclusivamente pelo infinito, e reproduz em si, ainda que de um modo immensamente imperfeito, as perfeições do infinito. Do facto de o infinito não estar *physica* ou *realmente* contido no finito só se deduz que o finito não pode dar-nos uma idea *adequada* do infinito, o que concedemos e sustentamos; mas não se deduz que o finito não possa dar-nos nenhuma idea, nem sequer *inadequada*, do infinito; porque, para isso, basta afastar da entidade ou perfeição finita todo e qualquer limite. Será um conhecimento imperfeito do ente perfeitissimo; mas será sempre conhecimento.

(1) Este modo de conhecer o *infinito* é muito natural. O primeiro objecto do nosso conhecimento deve ser o que é mais proporcionado com a indole da nossa intelligencia. Ora a nossa intelligencia, sendo finita e limitada, deve primeiramente conhecer os objectos, que são finitos e limitados; aliás não haveria proporção entre a mesma faculdade e o seu objecto connatural. Logo é do conhecimento do finito que devemos elevar-nos ao conhecimento do infinito. — Alem d'isso, todo o nosso conhecimento intellectual é precedido pelo conhecimento sensitivo e deriva d'elle, emquanto nada chega á intelligencia, que não tenha passado pelos sentidos. Ora o objecto do conhecimento sensitivo é o ente visivel e finito. Logo o conhecimento do infinito deve ser precedido pelo conhecimento do finito, e deriva d'este.

Portanto a nossa intelligencia forma a idea do infinito, emquanto exclue da entidade finita todos os limites, porque esta exclusão constitue a essencia do infinito e o extrema dos seres finitos. *Spencer* escreve: «A idea que temos do limitado é composta da idea de uma determinada especie de ser, e da idea dos limites, em que o ser é conhecido. Na sua antithese, na concepção do illimitado, supprime-se a idea dos limites, mas permanece a idea do ser» (*Premiers principes*, 1.ª partie, ch. IV). Muito bem dito. — D'onde se vê o erro de *Locke* e dos *sensualistas*, quando, confundindo o *infinito*

65. **O finito é cognoscivel em si mesmo.** — O *finito*, emquanto tal, importa duas coisas: a *entidade* e a *limitação*. Ora nós podemos muito bem conhecer, em si mesma, a *entidade*, que é uma coisa absoluta, como podemos conhecer, na sua entidade, a *limitação*, que é apenas a negação de ulterior perfeição. Logo o *finito* é cognoscivel em si mesmo [1].

---

com o *indefinito*, disseram que o *infinito* se forma pela somma dos *finitos*. O *infinito* exclue todo o limite. Ora o finito sommado com o finito dá sempre o finito, e não o infinito. Alem d'isso, se o *infinito* fosse o resultado da somma dos entes finitos, seguir-se-hia que, subtrahindo, uma a uma, as partes sommadas, deveriamos chegar a exgottar o infinito, que por isso deixaria de ser infinito, pois este é necessariamente inexgottavel.

Os principaes erros, relativos á *origem* da idea do *infinito*, podem reduzir-se a tres: ao dos *Cartesianos* e dos *innatistas*, ao dos sequazes do *ontologismo*, e ao dos *pragmatistas*. — Os *Cartesianos* e os *innatistas* sustentam que a idea do infinito é infundida por Deus na intelligencia humana, e que ella é o fundamento de todas as nossas percepções. Mas não é assim; porque, como veremos, não se dão ideas *innatas*, e, para julgarmos que um ente é *limitado*, não é necessario recorrer ao ente *illimitado*, mas basta considerar as creaturas, cada uma das quaes, por não ter as perfeições das outras, concebe-se como limitada. — Os *ontologistas* ensinam que percebemos o infinito em si mesmo, por intuição, e que da idea do infinito deduzimos a do finito. Tambem esta opinião é falsa; pois ninguem tem consciencia d'essa intuição, ou, melhor, todos temos consciencia de que não percebemos o *infinito* por intuição, porque, se assim o percebessemos, a idea que temos d'elle seria perfeitissima, clarissima: o que não é. — Os *pragmatistas* sustentam com *Hügel* que o homem tem uma experiencia intima, verdadeira e real, embora indeterminada, do infinito, e que por isso pelo sentimento religioso e pela experiencia religiosa percebemos, ainda que de um modo confuso, o *infinito*. Tambem esta opinião é inacceitavel. É certo que a nossa alma, creada por Deus e por Elle elevada á ordem sobrenatural, tem uma aspiração irresistivel para o infinito, um desejo ardente de conhecer perfeitamente a Deus, mas tambem é certo que o sentimento religioso e a experiencia religiosa, sendo coisas sujeitas a enganos, não são por si sufficientes para nos dar uma idêa exacta do infinito, e por isso precisam do auxilio do superior criterio da intelligencia, que as regule. Alem d'isso, só uma faculdade dotada de força abstractiva pode formar a idea do *infinito*, excluindo da entidade finita todo o limite; ora o sentimento religioso e a consciencia religiosa não têm essa força abstractiva indispensavel. Finalmente, se o sentimento religioso e a consciencia religiosa podessem attingir ou perceber directamente o *infinito*, a idea *do infinito* seria exclusivamente *positiva*; ora não é assim (Cf. *Enc.* « *Pascendi* » do S. P. Pio X, 8 de Set. de 1907).

(1) *Descartes*, como vimos, sustentou que a nossa intelligencia concebe primeiramente a idea do *infinito*, e depois a do *finito*; porque, na opinião d'elle, não poderiamos dizer que um ente é *limitado*, se não tivessemos já a idea do ente *illimitado*. — Mas é manifesto o seu erro. O *finito* é a *entidade limitada*. Ora, como dizemos no texto, tanto a *entidade*, quanto a

66 **O ente, que é acto puro, é infinito; o ente, que é infinito, é acto puro.**

a) *O ente, que é acto puro, é infinito.* — O ente, que é *acto puro*, tem o ser, não recebido na essencia, mas por si subsistente. Ora o ente, que tem o ser, não recebido na essencia, mas por si subsistente, é *infinito*; pois a limitação do ser deriva da essencia, em que é recebido. Logo o ente, que é *acto puro*, é *infinito*.

b) *O ente, que é infinito, é acto puro.* — O ente *infinito* é dotado de toda a perfeição possivel, é a propria perfeição. Ora o ente, dotado de toda a perfeição possivel, é necessariamente *acto puro*; porque só se lhe poderia attribuir alguma potencialidade, se lhe faltasse alguma perfeição, mas então deixaria de ser infinito. Logo o ente, que é *infinito*, é *acto puro* [1].

67. **O ente, que consta de acto e de potencia, é finito; o ente, que é finito, consta de acto e de potencia.**

a) *O ente, que consta de acto e de potencia, é finito.* — O ente, que consta de *acto* e de *potencia*, tem o proprio ser recebido na essencia. Ora o ser recebido na essencia é limitado pela propria essencia, em que é recebido. Logo o ente, que consta de *acto* e de *potencia*, é *finito* [2].

---

limitação, podem ser percebidas em si mesmas, sem que primeiramente percebamos o *infinito*; porque a *entidade* e a *limitação* nem importam infinidade, nem se referem ao infinito.

(1) A verdade d'estas duas proposições apparece evidente pela simples declaração dos termos. *Acto* é perfeição; acto *puro* é perfeição pura, sem sombra de imperfeição, e por isso illimitada, infinita. Vice-versa, o ente infinito, que é o proprio ser, é *acto puro;* porque, se fosse composto de potencia e de acto, seria limitado, deixaria de ser infinito. — Possuindo todas as perfeições possiveis, o infinito possue todas as perfeições dos entes finitos, tanto as *simples* como as *mistas*, — aquellas de um modo *formal* e *eminente*, estas de um modo *virtual* e *eminente*. Por isso, os termos, que exprimem as perfeições *simples*, quando attribuidos a Deus, não egualam nem limitam a coisa significada, como quando se attribuem ás creaturas, mas deixam-na incomprehensivel e superior á significação dos proprios termos. *(Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 5).

(2) Só o *acto puro*, sendo o proprio ser subsistente, é infinito. Onde se encontra a potencialidade, ahi se encontra a limitação. — Alem d'isso, o infinito não é o resultado da addição de partes. Portanto, onde se encontra a parte, ahi se encontra a limitação. Nem vale recorrer a um numero immenso de partes; o finito, addicionado ao finito, dá sempre o finito.

D'ahi os seguintes corollarios da mais alta importancia

1.º) *Não pode haver um infinito maior do que outro infinito.* — O infinito não admitte o mais e o menos; e por isso, se fosse *excedido* por outro infi-

b) *O ente, que é finito, consta de acto e de potencia.* — O ente, que é *finito*, tem o proprio ser limitado. Ora o ser emtanto é

---

nito, deixaria de ser tal. E não só não admitte um outro infinito maior, mas nem comporta outro *egual;* porque, se fosse duplice ou multiplice, deixaria de ser infinito. Por isso, deve ser unico. - Quando se diz que não pode haver um infinito maior que outro infinito, falla-se no infinito, que é tal *em acto* ou *absolutamente,* e não se falla no infinito, que só é tal *em potencia,* emquanto é sempre capaz de receber novas partes, ou novas unidades, e que *em acto,* ou *na realidade,* é sempre finito. — O infinito *em potencia* não é infinito sob todos os aspectos nem em todas as ordens, mas é tal apenas sob um certo aspecto e numa só ordem; nem é uma substancia, mas é um attributo accidental das coisas, que se dizem infinitas, e por isso pode multiplicar-se, conforme se multiplica o sujeito, a que se attribue. Assim, podemos imaginar muitas linhas infinitas no comprimento, infinitas series de numeros pares e impares, infinitas series de effeitos possiveis em cada uma das causas, infinitos individuos possiveis em cada especie, etc. — Como tambem, este infinito *em potencia* não comporta outro infinito maior na *mesma ordem,* em que é infinito; mas, por causa de um sujeito maior, pode admittir outro infinito, maior do que elle, *numa outra ordem.* Assim, as especies dos numeros pares são infinitas, e tambem infinitas são as especies dos numeros impares; e, todavia, a collecção dos numeros pares e impares é maior do que a dos numeros pares. Esta theoria é de S. Thomaz *(Quodlib.* IX, q. 1, a. 1 ad 1).

2.°) *Nenhuma creatura pode ser infinita quanto á essencia.* — O ente, que é infinito quanto *á essencia,* é o proprio Ser subsistente, acto purissimo, perfeição sem limite. Ora nenhuma creatura, sendo contingente, é o proprio ser subsistente, o acto purissimo, a propria perfeição. Logo nenhuma creatura pode ser infinita *quanto á essencia.* Em menos palavras: creatura infinita *na essencia* é uma contradicção. Por isso S. Thomaz nega que Deus possa produzir uma creatura infinita quanto á essencia. *(Sum. Th.,* p. I, q. 4, a. 2 ad 1). — Para a refutação das objecções, basta considerar — *a)* que um effeito infinito é um effeito necessario, independente de todo e qualquer ente, e por isso é um effeito que não é effeito; — *b)* que o effeito da causa infinita deve demonstrar e demonstra a infinidade da causa, — não pela infinidade da propria essencia (o que é absurdo), — mas pela infinidade da força necessaria para a sua producção, porque só uma força infinita pode crear, ou tirar do nada as coisas.

3.°) *Nenhuma creatura pode ser a mais perfeita de todas.* — *Durando, Henrique de Gand, Gabriel Bie, Occam, Arriaga,* e muitos *Scotistas* e *Nominalistas* ensinaram que pode haver uma creatura tão perfeita, que não possa haver outra mais perfeita. *S. Thomaz* e, geralmente, os *Escholasticos* são contrarios a essa doutrina, e com razão. Na verdade, uma creatura, porquanto se supponha perfeita, nunca pode exgottar a participabilidade da perfeição divina, e entre essa creatura e Deus existe sempre uma distancia infinita, de modo que podem dar-se ainda infinitas outras creaturas, cada uma das quaes seja mais perfeita do que a que se diz perfeitissima, sem que nenhuma chegue a exgottar a divina participabilidade. Portanto, uma creatura, que seja a mais perfeita de todas, está fóra da serie dos possiveis. —

limitado, emquanto é recebido numa determinada essencia, como

---

Egualmente repugna uma creatura que seja a mais imperfeita de todas, de modo que não se conceba outra mais imperfeita. Toda a creatura, embora constituida numa especie imperfeitissima, comtudo dista infinitamente do nada, e por isso, abaixo d'ella, pode haver outras creaturas sem fim.

4.°) *Nenhuma creatura pode ser dotada de força* ou *actividade infinita.* — É um corollario da primeira proposição. A força ou a actividade deriva da essencia, e é proporcionada a ella. Se a essencia das creaturas é necessariamente finita, tambem a sua força ou actividade é finita. (Cf. *C. Gent.,* I, 43). — Por isso, a creatura racional, embora tenda, como para o seu fim, para o Bem infinito, comtudo só o alcança por um modo finito, isto é, por actos finitos de faculdades finitas, que são a intelligencia e a vontade.

5.°) *Uma grandeza* ou *extensão actualmente infinita repugna.* — Uma essencia determinada é dotada de propriedades determinadas. Ora a grandeza ou extensão é uma propriedade do corpo, e todo o corpo tem uma essencia determinada. Logo a grandeza ou extensão do corpo é determinada, e por isso finita. D'onde se segue que a extensão de um corpo tem certos limites, que não é possivel transpor, sem que o proprio corpo seja physicamente destruido, embora a extensão, considerada em si, seja ulteriormente divisivel. — O que dizemos da *quantidade* pode applicar-se á *qualidade.* Repugna que uma qualidade seja infinita na sua intensidade; pois, como dissemos, uma propriedade deve ser e é sempre proporcionada ao sujeito, de que deriva e em que reside — Todavia, a grandeza, considerada de um modo *abstracto,* diz-se *potencialmente* infinita, emquanto pode augmentar sem fim.

6.°) *Uma multidão actualmente infinita repugna.* — Toda a *multidão* é uma especie de *numero,* resulta da addição de unidades, e é sempre capaz de augmento e de diminuição. Ora o *infinito* — não pode ser uma especie de *numero* (pois o *numero* é uma multidão medida pela unidade, emquanto o infinito, por ser tal, não tem limites e por isso não pode ser medido), — não resulta da addição de unidades (porque as unidades são partes finitas, e estas não podem dar o infinito), — não é capaz de augmento e de diminuição (porque uma multidão, á qual pode accrescentar-se uma unidade, já se presuppõe finita; assim como uma multidão, que se suppõe infinita, se lhe se podesse tirar uma unidade, deixaria de ser infinita). Logo uma multidão *actualmente* infinita repugna.

Dissemos — *actualmente* infinita, para se denotar que a multidão infinita repugna, quando todos os seus elementos se consideram *em acto,* isto é, na ordem *da existencia real;* porque, se os elementos se consideram *em potencia,* isto é, na ordem *da possibilidade,* neste caso a multidão infinita não repugna. Uma multidão infinita de entes *possiveis* é possivel. Na verdade, o augmento de uma multidão está na razão directa da divisão da grandeza ou extensão; visto que, quanto mais se divide uma grandeza, tanto mais cresce o numero das partes. Ora, assim como a grandeza é divisivel sem fim, assim tambem a multidão cresce sem fim, isto é, a infinidade *potencial* da multidão é uma consequencia da infinidade *potencial* da grandeza ou extensão. Logo uma multidão infinita *em potencia* é possivel. *(Sum. Th.,* q. 1, q. 7, a. 4). — Agora uma advertencia. A multidão, que se diz infinita *em potencia,* emquanto pode ser dividida em partes, cada vez mais pequenas, ou

acto na *potencia*. Logo o ente, que é *finito*, consta de *acto* e de *potencia* [1].

68. O ente infinito é necessario; o ente necessario é infinito.

a) *O ente infinito é necessario.* — Ente *infinito* é o que encerra todas as perfeições possiveis, e por isso é o proprio ser subsistente, cuja existencia é uma e a mesma coisa com a essencia. Ora um ente, cuja existencia é uma e a mesma coisa com a essencia, existe pela exigencia da sua essencia, não pode ser privado da existencia, sem ser privado da essencia, e por isso é *necessario*. Logo o ente *infinito* é *necessario*.

b) *O ente necessario é infinito.* — Ente *necessario* é o que existe pela exigencia da sua natureza, é o proprio ser subsistente, acto purissimo, sem sombra de potencialidade. Ora um ente que é o proprio ser subsistente, acto purissimo, sem sombra de potencialidade, encerra todas as perfeições possiveis, e por isso é *infinito*; pois, se não fosse infinito, por lhe faltar alguma perfeição, seria em potencia para ella e deixaria de ser acto purissimo. Logo o ente *necessario* é *infinito* [2].

---

pode receber outras unidades, sem nunca chegar ao fim, é, de facto, sempre limitada, porque constituida por um numero finito de unidades. Por isso o infinito *em potencia* costuma chamar-se, mais propriamente, *indefinito*.

(1) O *ser*, por si, significa *acto*, *perfeição*, e por isso exclue do seu conceito a *limitação*, que importa imperfeição. Se, pois, o ser se acha limitado, a unica razão é porque é recebido, como acto na potencia, numa certa essencia, a qual tem uma capacidade finita. D'ahi a composição do ente finito.

(2) Tambem a verdade d'estas proposições se conhece pela explicação dos termos. — O ente *infinito* possue todas as perfeições possiveis e por isso exclue toda e qualquer potencialidade, que é imperfeição. Excluindo toda e qualquer potencialidade, o ente *infinito* exclue tambem a potencialidade para a não-existencia, e por isso não pode deixar de existir, é absolutamente *necessario*. — Como tambem o ente *necessario* é existente por si mesmo, pela exigencia da sua essencia. Sendo existente por si mesmo, o ente *necessario* é acto purissimo, e portanto encerra todas as perfeições possiveis, é *infinito*. Com effeito, o ente *necessario* possue o ser pela exigencia da propria essencia. Ora o que um ser possue pela sua essencia não pode ser diminuto ou deficiente, porque a essencia não comporta nem o mais nem o menos, mas é indivisivel, e por isso o que se possue pela exigencia da essencia, possue-se de um modo completo e illimitado. Diz S. Thomaz: «Quod alicui convenit ex sua natura, et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit» (*C. Gent.*, II, 15). Logo o ente *necessario* possue o ser e a perfeição de um modo illimitado e por isso é a plenitude do ente e da perfeição. Quanta luz irradia dos principios do Angelico Doutor!

69. O ente finito é contingente; o ente contingente é finito.

a) *O ente finito é contingente.* — Ente *finito* é aquelle que tem o ser limitado. Ora o ente, que tem o ser limitado, não é o proprio ser subsistente, não existe pela exigencia da sua essencia, é *contingente*. Logo o ente *finito* é *contingente*.

b) *O ente contingente é finito.* — Ente *contingente* é o que é por si indifferente para a existencia. Ora o ente, que é por si indifferente para a existencia, é composto de potencia e de acto, e por isso é *finito*. Logo o ente *contingente* é *finito* [1].

70. A existencia dos entes finitos suppõe a existencia do Ente infinito.

a) *Os entes finitos*, porque são *entes*, possuem o ser, e, porque são *finitos*, não são o proprio ser, isto é, não possuem o ser por si mesmos, pela exigencia da sua essencia. Não possuindo o ser por si mesmos, os entes finitos devem tel-o recebido de outro ente; aliás haveria um effeito sem causa proporcionada. Esse outro ente, ou é tambem finito, ou é infinito. Se é infinito, temos o que queriamos. Se é finito, subiremos ainda, até se encontrar necessariamente o ente, que possua o ser por si mesmo, que seja a plenitude do ser, do qual todos os entes finitos receberam o ser, que seja *infinito*; porque, se não existisse o ente infinito, não poderia existir nenhum ente finito. Logo a existencia dos entes *finitos* suppõe a existencia do Ente *infinito* [2].

---

(1) *Finito* e *contingente* são termos, que se correspondem. — O *finito* é composto de acto e de potencia (pois a limitação é potencia, é imperfeição), não é o proprio ser subsistente, não existe pela exigencia da sua essencia, é indifferente para a existencia e para a não-existencia, é *contingente*. — O *contingente*, pela sua vez, é composto de essencia e de existencia, de potencia e de acto, e por isso é *finito*; pois cada parte é finita, e, como o finito, addicionado ao finito, só dá o finito, a somma das partes é tambem finita.

(2) O argumento é claro e convincente. Todo o ente, que existe, — ou existe *por si*, pela sua essencia, e é *ens a se*. — ou existe *por outro ente*, por participação, e é *ens ab alio*. Não se dá meio termo. Ora o ente *finito*, como tal, não é ente *por si*, isto é, não existe pela exigencia da sua essencia, mas é ente por participação, porque a sua essencia não é a sua existencia, não é o seu ser. Logo existe por outro ente, que lhe communicou a existencia. Este outro ente deve ser, em ultima analyse, o proprio ser subsistente, o ente infinito. Se não existisse o infinito, o ente por essencia, não poderia existir o finito, o ente por participação: assim como, se não existisse o calor, não poderia existir nenhum corpo quente, e, se não existisse a luz, não poderia existir nenhum corpo luminoso. Diz S. Thomaz: «Quod per essentiam dicitur est causa omnium, quae per participationem dicuntur, sicut

b) Os entes finitos, ainda que todos possuam uma realidade ou perfeição limitada, todavia nem todos a possuem no mesmo grau, mas um é mais perfeito, e outro o é menos; assim o ente vivo é mais perfeito do que o ente não-vivo. Tal desegualdade deve ter a sua causa sufficiente. Esta causa deve encontrar-se — ou nos proprios entes finitos, — ou num ente infinito. Ora não pode encontrar-se nos entes finitos; porque estes, sendo contingentes, não têm em si a razão da sua existencia, e por isso nem do grau da sua realidade ou perfeição. Logo deve encontrar se num ente infinito, que, espalhando diversamente as perfeições em conformidade com os archetypos da sua intelligencia, produziu a maravilhosa variedade do universo. Logo a existencia dos entes *finitos* suppõe a existencia do Ente *infinito* (1).

71. **Corollarios.** — Das doutrinas expostas resulta:

I. O infinito presuppõe-se ao finito — como *causa*, porque o infinito produz o finito, — mas não como *objecto*, porque o infinito é por nós conhecido depois e por meio do finito (2).

ignis est causa omnium ignitorum in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis» (*C. Gent.*, II, 15).

(1) No mundo ha muitas e diversas perfeições, mas todas limitadas e num grau desegual; assim, no mesmo genero de seres vivos, o homem é mais perfeito do que o animal, e este é mais perfeito do que a planta. Ora tal limitação e desegualdade, que se encontra na perfeição das creaturas, não pode derivar da essencia ou natureza d'ellas. Na verdade, segundo S. Thomaz, uma perfeição, que convem a um ente pela sua essencia, não pode ser de modo algum limitada, ou diminuta, sem que a essencia deixe de ser o que é, mas deve existir nelle no grau mais elevado, de que a propria perfeição é susceptivel. Logo essa limitação e desegualdade deve derivar, em ultima analyse, de uma causa extrinseca, que possua por si todas as perfeições num grau eminente e que as communique por differentes modos aos entes creados (*Gent.*, II, 15). — O S. Doutor ensina tambem que, quando uma coisa se diz e é mais perfeita que outra, essas coisas dizem-se e são mais ou menos perfeitas pelo facto de dependerem e de se approximarem, mais ou menos, de um ente unico e perfeitissimo: porque, se cada coisa possuisse *por si mesma* a perfeição, de que é dotada, não haveria razão por que uma devesse ser mais e outra menos perfeita (*De pot.*, q. 3, a. 5).

(2) A existencia *real* do ente infinito não pode ser demonstrada apenas pelo *conceito* do mesmo ente. É certo que nada pode conceber-se que seja mais perfeito do que o ente infinito, e que a existencia é uma perfeição; mas, emquanto não se sabe do conceito, a existencia, devida ao Ente infinito, será apenas *ideal*. É o que dissemos em relação ao ente *necessario*.

II. Dada a hypothese da existencia real de um só ente finito, deduz-se legitimamente a existencia do Ente infinito (1).

ARTIGO III

Ente simples e ente composto.

72. **Ente simples e ente composto.** — Ente *simples* é o que não tem partes, e por isso é indivisivel. Pode ser *negativo*, *positivo* e *abstractivo*, conforme pode não ter partes — ou pela tenuidade e imperfeição da sua entidade, como é o ponto mathematico, — ou pela perfeição do seu ser, como é a nossa alma, — ou pelo effeito da abstracção, como é o ente em geral. Neste artigo occupamo-nos do *simples positivo*. — Ente *composto* é o que tem partes, e por isso é divisivel. Pode ser *physico*, *metaphysico* e *logico*, conforme as partes, são — *physicas*, como a alma, e o corpo, — ou *metaphysicas*, como a potencia e o acto, a essencia e a existencia, — ou *logicas*, como o genero e a differença (2).

73. **O ente simples, quando subsiste perfeitamente, é mais perfeito que o composto.** — O ente *simples*, que subsiste perfeitamente, por não constar de partes, tem todos os elementos ou graus, que constituem a sua entidade, não só unidos, mas indivisiveis; ao passo que o ente *composto*, embora tenha os seus elementos unidos, comtudo não os tem indivisiveis. Ora um ente,

(1) Nem se diga que entre o finito e o infinito não existe proporção, e por isso o conhecimento d'aquelle não pode levar ao conhecimento d'este. Por quanto, se entre o finito e o infinito não existe uma proporção de *entidade* e de *egualdade*, existe uma proporção de *dependencia* e de *analogia*; pois o finito depende do infinito, como o effeito depende da causa. — Esta falta de proporção de *entidade* e de *egualdade* obsta a que tenhamos um conhecimento proprio e adequado do infinito; mas não obsta a que conheçamos a existencia do mesmo infinito, e, de algum modo, as suas perfeições.

(2) Ente *simples* é o que não tem partes. — Se se considera a razão ou o fundamento da *simplicidade* do ente, este pode ser, como dizemos no texto, *negativo*, *positivo*, e *abstractivo* ou *precisivo*. — Se se considera a *qualidade* das partes, que se excluem do ente *simples*, este divide-se principalmente, e em opposição ao *composto*, em *physico*, *metaphysico* e *logico*, conforme as partes, que se excluem, são *physicas* (materia e forma), ou *metaphysicas* (potencia e acto, essencia e existencia), ou *logicas* (genero e differença). — Se se considera o grau da *simplicidade* do ente, este, como dizemos no texto, pode ser *absoluto* e *relativo*, conforme exclue — toda e qualquer especie de composição (Deus, é só Elle, é *absolutamente* simples), — ou somente uma ou outra especie (a nossa alma é *relativamente* simples, porque, se exclue a composição *physica*, não exclue a *metaphysica*).

que tem os elementos da sua entidade unidos e indivisiveis, é mais perfeito que o ente que os tem unidos mas divisiveis; porque, ao passo que o primeiro não pode perder a sua unidade e, com a unidade, a entidade, o segundo pode perder uma e outra coisa (o que é imperfeição) Logo o ente *simples*, quando subsiste perfeitamente, é mais perfeito que o *composto*.

Dizemos — quando *subsiste perfeitamente:* porque, se o ente *simples*, ou não *subsiste*, ou não subsiste *perfeitamente*, mas tem razão de *parte*, é menos perfeito que o *composto*. Assim a alma do animal, embora simples, é comtudo menos perfeita que o animal inteiro; e a nossa alma, embora seja simples e subsistente, comtudo, por não subsistir *perfeitamente* quanto á *especie*, é menos perfeita que o composto humano [1].

74. O ente, que é acto puro, é absolutamente simples; o ente, que é absolutamente simples, é acto puro.

a) *O ente, que é acto puro, é absolutamente simples.* — O ente, que é *acto puro*, não encerra em si mesmo nenhuma potencialidade. Ora o ente, que não encerra em si nenhuma potencialidade, é absolutamente *simples;* porque é só acto, e o acto não tem partes, em que possa dividir-se. Logo o ente, que é *acto puro*, é absolutamente *simples*.

b) *O ente, que é absolutamente simples, é acto puro.* — O ente, que é absolutamente *simples*, não consta de partes, e por isso não é composto de potencia e de acto. Ora o ente, que não é composto de potencia e de acto, é *acto puro*. Logo o ente, que é absolutamente *simples*, é *acto puro* [1].

75. O ente composto não pode ser acto puro. — Ente *composto* é o que tem partes. Ora o que tem partes não pode ser *acto puro;* porque — ou uma das partes será *acto* em relação a outra, — ou todas as partes serão como que *em potencia* em relação ao todo. Logo o ente *composto* não pode ser *acto puro* [1].

76. O ente, que é absolutamente simples, é necessario e infinito; o ente, que é necessario e infinito, é absolutamente simples.

a) *O ente, que é absolutamente simples, é necessario e infinito.* — O ente, que é absolutamente *simples*, é acto puro, é o proprio ser subsistente. Ora o acto puro, o proprio ser subsistente, é *necessario* e *infinito*. Logo o ente que é absolutamente *simples*, é *necessario* e *infinito*.

b) *O ente, que é necessario e infinito, é absolutamente simples.* — O ente, que é *necessario* e *infinito*, possue a existencia

---

(1) A *simplicidade*, considerada em si, emquanto é negação de composição, não denota necessariamente nem perfeição nem imperfeição: porque, diz S. Thomaz, o que constitue a excellencia do ente não é propriamente a simplicidade, mas é a perfeição, é a somma dos graus de entidade, real ou logicamente distinctos, de que o ente é constituido. Para se averiguar, pois, em concreto, se a *simplicidade* importa perfeição ou imperfeição, é necessario considerar a natureza do ente, e a razão e o modo da sua simplicidade. Ora o ente pode dizer-se e ser *simples*, — ou emquanto importa um *todo completo* e *subsistente* na mesma simplicidade, — ou emquanto importa apenas uma *parte*, que não se divide noutras partes. No primeiro caso, a *simplicidade* denota *perfeição*, e o ente *simples*, que é um todo completo e subsistente, é mais perfeito que o *composto;* porque, como dizemos no texto, conserva melhor a sua unidade e por isso a sua entidade. No segundo caso, a *simplicidade* denota *imperfeição* (porque quem diz *parte* diz *limitação)* e o ente *simples* é menos perfeito que o *composto*. O Angelico Doutor escreve: « *Simplicitas* per se non est causa nobilitatis, sed *perfectio;* unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius quam compositum: quando autem e contrario simplex est imperfectum, tunc compositum est nobilius quam simplex » (In IV *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 1 ad 1).

Portanto a *simplicidade* do ente subsistente não exprime apenas uma negação de composição, mas denota uma perfeição positiva: pois denota a entidade emquanto subsiste na simplicidade. Assim como a unidade não indica apenas a negação de divisão, mas significa o proprio ente, do qual exclue a divisão; assim tambem a simplicidade significa por si a propria perfeição positiva da entidade, da qual exclue a composição. Por isso diz S. Thomaz que, no mesmo genero, um ente é tanto mais excellente, quanto é mais simples: « In quolibet genere, tanto aliquid est *nobilius*, quanto *simplicius* » *(C. Gent.*, I, 18). Ora a excellencia indica uma perfeição positiva.

(1) O acto *puro* é absolutamente *simples*. O acto é perfeição, e o acto puro é só perfeição, é perfeição subsistente: e por isso exclue toda a potencialidade, não pode ser composto de potencia e de acto, é absolutamente simples. Por quanto, como diz S. Thomaz, em todo o composto deve encontrar-se o acto e a potencia. Com effeito, muitas coisas não podem tornar-se simplesmente uma só coisa, se não emquanto uma seja acto e outra potencia; visto que, se fossem todas em acto, haveria um aggregado de coisas, mas nunca uma só coisa composta. Ora o acto puro, excluindo toda e qualquer potencialidade, é absolutamente simples. — Não é menos evidente que o ente absolutamente *simples* é *acto puro*. Por quanto, o ente absolutamente *simples*, que subsiste perfeitamente em si mesmo, ou é só potencia, ou é só acto. Ora é absurdo dizer que é só potencia; pois, como vimos, a potencia, denotando limitação e imperfeição, não pode subsistir em si mesma. Logo deve ser só acto, deve ser acto puro (Cf. *C. Gent.*, I, 18).

(1) Diz S. Thomaz: « In omni composito oportet esse potentiam et actum; quia vel una pars est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt in potentia respectu totius » *(Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 7).

identificada com a essencia e é acto puro, sem sombra de potencialidade. Ora o ente, que possue a existencia identificada com a essencia e que é acto puro, não é composto de potencia e de acto, mas é absolutamente *simples*. Logo o ente, que é *necessario* e *infinito*, é absolutamente *simples* (¹).

77. **O ente, que é composto, é contingente e finito; o ente, que é contingente e finito, é composto.**

a) *O ente, que é composto, é contingente e finito.* — O ente, que é *composto*, não é puro acto, mas resulta de potencia e de acto. Ora o ente, que resulta de potencia e de acto, — é *contingente*, porque não existe pela exigencia da sua essencia, mas é indifferente quanto á existencia, pode ser e deixar de ser, — e é *finito*, porque é composto de partes, essencialmente finitas. Logo o ente, que é *composto*, é *contingente* e *finito*.

b) *O ente, que é contingente e finito, é composto.* — O ente, que é *contingente e finito*, possue a existencia realmente distincta da essencia e resulta de varias partes. Ora o ente, que possue a existencia realmente distincta da essencia e resulta de varias partes, é *composto;* porque consta de potencia e de acto. Logo o ente, que é *contingente* e *finito*, é *composto* (²).

78. **O ente composto depende de uma causa extrinseca.** — O ente *composto* resulta da união de varias partes. A união, por ser um effeito, exige uma causa. Esta causa não pode ser o proprio *composto;* porque, aliás, este, sendo naturalmente posterior ás partes componentes, operaria antes de existir e seria a causa de si mesmo. Deve ser, pois, uma causa *extrinseca*. Logo o ente *composto* depende de uma causa *extrinseca* (³).

---

(1) A verdade d'estas proposições é tambem manifesta pela simples inspecção dos termos. S. Thomaz prova que o ente *necessario é simples*, porque o ente *composto*, emquanto *composto*, pode estar sujeito á dissolução, e por isso pode deixar de existir. *(C. Gent.*, I, 18).

(2) O *composto* é *contingente;* porque, como diz S. Thomaz, o *composto*, emquanto tal, está sujeito á dissolução e por isso pode deixar de ser. — Noutro logar o S. Doutor escreve: «Omne id, in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse» *(C. Gent.*, I, 16).

(3) O ente *composto* é naturalmente posterior ás partes, de que resulta e que são diversas entre si, e por isso é um effeito. Qual é a causa d'este effeito? — São as proprias partes? Não; porque *partes diversas*, — emquanto *partes*, estão todas em potencia com relação ao todo, — e, emquanto *diversas*, não podem por si formar a união. — É o proprio composto? Tambem não; porque, então, o composto seria causa de si mesmo, e existiria antes de existir. Logo deve ser uma causa *extrinseca*. Diz S. Thomaz: «Omne compositum causam habet. Quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa» *(Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 7).

79. **O ente composto depende, immediata ou mediatamente, do ente simples.** O ente *composto* depende, como dissemos, de uma causa extrinseca. Esta causa — ou é um ente *simples*, — ou é um ente *composto*. Se é um ente *simples*, está provada a conclusão. Se é um ente *composto*, renovamos a pergunta, até encontrarmos o ente *simples;* porque, se não existisse o ente *simples*, não poderia existir nenhum ente *composto*. Logo o ente *composto* depende, immediata ou mediatamente, do ente *simples* (¹).

80. **Corollarios.** — Dos principios expostos resulta:

I. Na ordem *ontologica*, ou da *realidade*, o *simples* precede o *composto*, porque este depende d'aquelle; mas, na ordem *logica*, ou do *conhecimento*, o *composto* precede o *simples*, porque definimos o *simples* pelo *composto*, que se apresenta primeiro á nossa intelligencia, e dizemos que o *simples* é o ente destituido de partes, é o *não-composto* (²).

---

(1) O ente *composto* depende do *simples*, emquanto se resolve, em ultima analyse, em elementos *simples;* e, tambem e sobretudo, emquanto exige uma causa distincta, que una as partes componentes e que deve encontrar-se finalmente no Ente subsistente na sua simplicidade. S. Thomaz prova esta proposição, como tambem a antecedente, com as seguintes palavras: «Omnis compositio indiget aliquo componente. Si enim compositio est, ex pluribus est. Quae autem secundum se sunt plura, in unum non conveniunt, nisi ab aliquo componente uniantur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem; non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius, esset enim prius seipso, quod est impossibile» *(C. Gent.*, I, 18). E mais abaixo diz: «Ante multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id, quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere» *(Ibid.)*.

(2) Devemos fazer outras considerações, relativas ao conhecimento do *simples* e do *composto*. — O *composto* pode ser conhecido quanto a uma ou mais partes e desconhecido quanto a outras: d'ahi os conhecimentos imperfeitos, relativos, constituidos por verdades e erros. — O *simples*, sendo uma coisa indivisivel, ou é conhecido totalmente, ou é totalmente desconhecido. Todavia, como o que é *simples* em si mesmo, pode ser por nós considerado como uma coisa *composta* e cognoscivel por varios juizos, alguns d'esses juizos podem ser verdadeiros e outros podem ser falsos. Assim Deus pode ser conhecido como Providencia e desconhecido como Espirito purissimo, e vice-versa. Se, porém, o *simples* é tambem *tal* para a nossa intelligencia, como são tantas verdades geometricas, etc., então elle é ou inteiramente conhecido ou inteiramente ignorado, sem a possibilidade de um termo medio.

II. Dada a existencia de um só ente *composto*, deve admittir-se a existencia de um Ente absolutamente *simples* (¹).

ARTIGO IV

Ente immutavel e ente mutavel.

81. **Ente immutavel e ente mutavel.** — Ente *immutavel* é o que não está sujeito á mudança, isto é, que não pode passar de um estado para outro, da potencia para o acto. — Ente *mutavel* é o que está sujeito á mudança, isto é, que pode passar de um estado para outro, da potencia para o acto (²).

82. **Especies da immutabilidade.** — A *immutabilidade* pode ser *absoluta* e *relativa*. — É *absoluta*, quando o ente exclue toda e qualquer mudança, quer esta derive de um principio intrinseco, quer derive de um principio extrinseco; tal é a *immutabilidade de Deus*. — É *relativa*, quando o ente só exclue uma ou outra especie de mudança; tal é a *immutabilidade* das creaturas, que, se são immutaveis quanto á *essencia*, não são immutaveis quanto á *existencia* (³).

83. **Elementos da mudança.** — Toda a *mudança*, por ser uma passagem da potencia para o acto, de um opposto para

(1) O homem, sendo um ente *composto*, conhece primeiramente os entes *compostos*, e por estes os *simples*. Por isso, se não existisse nenhum ente *composto*, o homem não poderia conhecer nenhum ente *simples*, que não é objecto proporcionado para nós. Mas, se existir um só ente *composto*, podemos e devemos concluir que existe o Ente absolutamente *simples*; porque o *composto*, como dissemos, não pode ser o ente primeiro, mas suppõe e exige uma causa extrinseca, que, em ultima analyse, deve ser *simples*.

(2) A *immutabilidade* é uma consequencia da *simplicidade*, como a *mutabilidade* o é da *composição*. A *mudança* importa uma passagem da potencia para o acto; por isso, onde se encontra a potencia, ahi se encontra a possibilidade da mudança, — e, onde não se encontra a potencia, ahi se encontra a immutabilidade. — A *mudança* é, como dissemos, a passagem de um estado para outro. A *mutabilidade* é a disposição do ente para passar de um estado para outro. Diz S. Thomaz: «De ratione *mutationis* est quod aliquid *idem* se habeat *aliter nunc* et *prius*» (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 2 ad 2).

(3) Toda a mudança deriva — ou de um principio intrinseco ao sujeito, que se muda, — ou de um principio extrinseco, de que o sujeito mutavel depende. Se, portanto, um ente é *immutavel* emquanto exclue toda e qualquer potencialidade, tanto em relação a si mesmo, quanto em ordem ás causas extrinsecas, a sua immutabilidade é *absoluta*. — Se o sujeito, considerado sob um certo aspecto, exclue a possibilidade da mudança, mas, considerado sob um outro aspecto, encerra essa possibilidade da mudança, a sua immutabilidade é *relativa*.

outro, exige tres elementos: — 1°.) um *principio*, de que se parte e que importa alguma coisa, a qual se perde; — 2°.) um *termo*, a que se chega e que importa alguma coisa, a qual se adquire; — 3°.) um *sujeito*, que do *principio* chega ao *termo* e se encontra num e noutro extremo. — Se faltar algum d'estes elementos, não haverá verdadeira *mudança* (¹).

84. **Especies de mudança.** — A *mudança* é — *intrinseca* ou *extrinseca*, — *instantanea* ou *successiva*. — *substancial* ou *accidental*.

a) *Mudança intrinseca* ou *extrinseca*. — É *intrinseca*, quando o sujeito adquire ou perde alguma coisa em si mesmo; tal é a mudanca de um corpo, que de frio se torna quente. — É *extrinseca*, quando o sujeito nada adquire ou perde em si mesmo, mas apenas reveste uma nova relação por se ter mudado um outro ente, que de algum modo lhe se refere; assim dizemos que uma torre, que estava á nossa direita, se muda emquanto passa para a nossa esquerda pelo facto de termos nós mudado de posição (²).

(1) O *principio*, de que se parte, é chamado, pelos escholasticos, termo *a quo*; o *termo*, a que se chega, termo *ad quem*. — Entre o *principio* e o *termo*, ou entre o termo *a quo* e o termo *ad quem*, deve existir uma certa opposição; aliás não poderia conceber-se a mudança. Diz S. Thomaz: «Omnis mutatio est inter opposita» (In V *Physic*., l. 2). — A mudança recebe a especie e a denominação — não do *principio*, ou do termo *a quo*, — mas do *termo*, ou do termo *ad quem*, porque é para este termo que a mudança tende e é nelle que se completa; assim dizemos que a agua está quente, quando de fria se muda para quente. Escreve o S. Doutor: «Mutationes accipiunt speciem et dignitatem non a termino *a quo*, sed a termino *ad quem*» (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 1 ad 2). — O *sujeito* da mudança deve ser um e o mesmo no *principio* e no *termo*; o que muda propriamente é o *estado* do sujeito. Esta mudança do estado realisa-se emquanto o sujeito perde uma coisa e adquire outra. — Se, pois, o sujeito não se encontrasse no *principio*, ou no *termo*, não haveria propriamente *mudança*. Assim não é mudança — nem a *creação*, porque antes d'ella não existe o sujeito, isto é, não ha um sujeito commum aos dois extremos, — nem a *anniquilação*, porque depois d'ella não existe o sujeito, isto é, não ha um sujeito commum aos dois extremos, pois o *nada* não é um *estado*, mas uma mera negação (Cf. *C. Gent.*, II, 17; *De Pot.*, q. 3, a. 2).

(2) Esta distincção não deve confundir-se com a distincção da mudança proveniente de uma *causa intrinseca*, ou de uma *causa extrinseca*. — Mudança proveniente de uma *causa intrinseca* é a que se funda na propria natureza do sujeito, que tem a potencialidade para a não-existencia, como é toda a substancia composta de materia e de forma. — Mudança proveniente de uma *causa extrinseca* é a que tem por principio a potencia activa de um agente exterior, de que o sujeito depende; assim a nossa alma, embora não tenha

b) *Mudança instantanea* ou *successiva*. — São duas especies da mudança *intrinseca*. — É *instantanea*, quando se effectua *num instante*, e verifica-se quando o sujeito passa de um para outro estado *contradictorio*, pois as coisas *contradictorias* não admittem meios termos; tal é a mudança de *não-homem* para *homem*. — É *successiva*, quando se realisa *successivamente*, e dá-se quando o sujeito passa de um para outro estado *contrario*, pois as coisas *contrarias* admittem varios meios termos; tal é a mudança da agua de fria para quente (1).

c) *Mudança substancial* ou *accidental*. — São duas outras especies da mudança *intrinseca*. — É *substancial*, quando o sujeito passa de uma para outra *natureza*, ou *essencia*; tal é a mudança do alimento, que se torna carne. — É *accidental*, quando o sujeito, conservando a sua natureza, passa de uma para outra propriedade *accidental*; tal é a mudança do homem, que de ignorante se torna sabio (2).

85. **O ente, que é acto puro, é immutavel; o ente, que é immutavel, é acto puro.**

---

em si a potencia para a não-existencia, comtudo, por estar sujeita ao poder omnipotente de Deus, pode mudar. — Como se vê, a mudança *intrinseca* pode derivar de uma causa *extrinseca*.

(1) A mudança *successiva* chama-se propriamente *movimento*, emquanto a *instantanea* conserva o nome de *mudança*. — Embora a *mudança* e o *movimento* se empreguem indifferentemente, comtudo differem uma do outro. Com effeito, — ao passo que o *movimento* exige extremos *positivamente* contrarios, a *mudança* pode effectuar-se entre um extremo negativo e outro positivo, p. ex., entre a *privação* e a *forma*; — ao passo que o sujeito do *movimento* é um ente dotado de ser substancial, o sujeito da *mudança* pode ser um ente privado do ser substancial, como é a *materia prima*.

(2) A mudanca *substancial* divide-se em *geração* e *corrupção*. — A *geração* é a passagem do não-ser substancial pare o ser substancial, como quando do não-homem se faz o homem. A *corrupção* é a passagem do ser substancial para o não-ser substancial, como quando do homem se faz o cadaver. — A mudança *substancial* pode dar-se — ou somente quanto á *forma substancial*, permanecendo a materia, e assim são todas as mudanças naturaes, — ou quanto á forma e á materia, de modo que *toda* a substancia se mude noutra, e temos a *transubstanciação*. Exemplo d'esta total mudança de uma substancia noutra não se encontra na philosophia, mas unicamente na Theologia revelada, a qual nos ensina que, no S. Sacrificio da Missa, toda a substancia do pão se muda no Corpo adoravel e toda a substancia do vinho se converte no Sangue precioso de N. S. Jesus Christo. — A mudança *accidental* chama-se *alteração*, e é a passagem do sujeito para um ser accidental, como quando um homem de ignorante se torna sabio.

a) *O ente, que é acto puro, é immutavel*. — O ente, que é *acto puro*, não contem em si nenhuma potencialidade. Ora o ente, que não contem em si nenhuma potencialidade, é immutavel; porque toda a mudança importa uma passagem da potencia para o acto. Logo o ente, que é *acto puro*, é *immutavel*.

b) *O ente, que é immutavel, é acto puro*. — O ente, que é *immutavel*, não contem em si nenhuma potencialidade. Ora o ente, que não contem em si nenhuma potencialidade, é acto puro. Logo o ente, que é *immutavel*, é *acto puro* (1).

86. **O ente mutavel não pode ser acto puro.** — O ente mutavel em tanto pode estar sujeito a mudanças, em quanto contem em si alguma potencialidade. Ora o que contem em si alguma potencialidade não é acto puro. Logo o ente *mutavel* não pode ser *acto puro* (2).

87. **O ente immutavel é necessario, infinito, simplicissimo; o ente necessario, infinito, simplicissimo, é immutavel.**

a) *O ente immutavel é necessario, infinito, simplicissimo*. — O ente immutavel é acto puro. Ora o ente, que é acto puro, é necessario, infinito, simplicissimo. Logo o ente *immutavel* é *necessario, infinito, simplicissimo*.

b) *O ente necessario, infinito, simplicissimo, é immutavel*. —

---

(1) Ninguem se admire se a demonstração d'estas proposições se basêa sempre neste criterio — se um ente tem, ou não, *potencialidade*. A essencia de tudo o que existe ou é *acto* ou é composta de *potencia* e de *acto*. E, como a essencia é a raiz de todas as propriedades, é claro que a ella é preciso recorrer, como ao verdadeiro e intrinseco criterio, para conhecermos o que convem a um ente. — O ente, que é *acto puro*, exclue toda a potencialidade, e por isso não é capaz nem de perder nem de adquirir alguma coisa, é *immutavel*. — O ente, que é *immutavel*, não é capaz de adquirir ou de perder coisa alguma, por isso não tem potencialidade, é *acto puro*. — Diz S. Thomaz: «Primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari» *(Sum. Th.*, q. I, q. 9, a. 1).

(2) O ente que se muda, muda-se emquanto perde alguma coisa e adquire outra. Ora esta perda e esta acquisição não seria possivel, se não se desse uma *composição* do sujeito que se muda, — *antes* da mudança, com a coisa que se perde, — *depois* da mudança, com a coisa que se adquire. Diz S. Thomaz: «Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam. Et sic in omni quod movetur, attenditur aliqua comqositio» *(Sum. Th.*, q. I, q. 9, a. 1). Se o ente *mutavel* é necessariamente *composto*, não é *acto puro*.

O ente necessario, infinito, semplicissimo, é só acto, sem nenhuma sombra de potencialidade. Ora o que é só acto, sem sombra de potencialidade, é immutavel. Logo o ente *necessario, infinito, simplicissimo, é immutavel* (1).

88. **O ente mutavel é contingente, finito, composto; o ente contingente, finito, composto, é mutavel.**

a) *O ente mutavel é contingente, finito, composto.* — Ente *mutavel* é o que está sujeito a mudanças, e por isso não é acto puro. Ora o que não é acto puro é contingente, finito, composto. Logo o ente *mutavel* é *contingente, finito, composto.*

b) *O ente contingente, finito, composto, é mutavel.* — Todo o ente contingente, finito, composto, não é acto puro, mas tem em si alguma potencialidade. Ora o que tem potencialidade é mutavel. Logo o ente *contingente, finito, composto, é mutavel* (2).

89. **O ente mutavel suppõe o ente immutavel.** — Na ordem *ontologica*, ou da *actualidade*, o ente *actual* deve preceder o ente *possivel*; porque este só pode adquirir o acto pela acção de um

(1) O ente *immutavel* — é *necessario*, porque, se fosse *contingente*, receberia de outro ente a existencia, e, pelo facto de passar da potencia para o acto, já não seria *immutavel*. — é *infinito*, porque, se fosse *finito*, estaria em potencia para uma perfeição ulterior, e deixaria de ser *immutavel*. — é *simplicissimo*, porque, se fosse *composto*, tambem deixaria de ser *immutavel*. — O ente *necessario, infinito, simplicissimo*, é *immutavel*; porque, — se o ente *necessario* fosse *mutavel*, ou adquiriria uma perfeição que não tinha, ou perderia uma perfeição que tinha, e assim não seria *necessario*, mas *contingente* em relação á perfeição adquirida ou perdida, — se o ente *infinito* fosse *mutavel*, tambem ou perderia uma perfeição, e não seria *infinito*, mas *finito*, — se o ente *simplicissimo* fosse *mutavel*, passaria da potencia para o acto, e já não seria *simplicissimo*, mas *composto* (Cf. *Sum. Th.*, l. c.). Como se vê, *acto puro, ente necessario, ente infinito, ente simplicissimo, ente immutavel*, são attributos que exprimem uma e a mesma coisa, e por isso a um ente, ao qual convenha um d'esses attributos, convêm todos, e de um d'elles pode legitimamente deduzir-se outro.

(2) O ente *mutavel* — é *contingente*, porque, na mudança, adquire ou perde uma pefeição, e assim é *contingente* em relação á perfeição adquirida ou perdida, — é *finito*, porque, se, na mudança, adquire ou perde uma perfeição, não possue todas as perfeições, e por isso é *finito*, — é *composto*, porque, quando muda, passa da potencia para o acto, e por isso consta d'esses dois elementos. — O ente *contingente, finito, composto, é mutavel*. É *mutavel* o ente *contingente*; porque, sendo *contingente*, passou e pode passar da potencia para o acto, e assim mudar-se. É *mutavel* o ente *finito*; porque, sendo *finito*, pode adquirir uma perfeição ulterior, e assim passar da potencia para o acto. É *mutavel* o ente *composto*: porque, sendo composto de potencia e de acto, pode passar de um estado para outro. (*Sum. Th.*, l. c., a. 2).

ente, que já o possue. Ora o ente *mutavel* é *possivel*, ou está em potencia em relação ao acto, para o qual se muda. Logo o ente *mutavel* deve ser reduzido ao acto por outro ente. — Este outro ente ou é immutavel ou é mutavel. Se é immutavel, está provada a conclusão. Se é mutavel, é *possivel* e por isso suppõe um outro ente, e este um outro, até se encontrar um immutavel; pois, se não existisse o ente immutavel, não poderia existir nenhum ente mutavel. Logo o ente *mutavel* suppõe o ente *immutavel* (1).

90. **Corollarios.** — Dos principios expostos resulta:

I. Na ordem *ontologica*, ou da *realidade*, o *immutavel* precede o *mutavel*; mas, na ordem *logica*, ou do *conhecimento*, o *mutavel* precede o *immutavel*, porque é do conhecimento d'aquelle que nos elevamos ao conhecimento d'este.

II. Dada a existencia de um só ente *mutavel*, deve necessariamente admittir-se a existencia de um ente *immutavel* (2).

(1) Vemos no mundo entes sujeitos a mudanças, que do não-ser passaram para o ser. Esta passagem não pode ter sido realisada pelos proprios entes, que, estando em potencia, isto é, sendo possiveis mas não existentes, não podiam operar; pois a operação é uma consequencia do ser. Logo essa passagem deve ter a sua causa proporcionada na força de um ente exterior e, em ultima analyse, absolutamente immutavel: porque, se não existisse o *immutavel*, não poderia existir, como effectivamente existe, o *mutavel*. Diz S. Thomaz: « Videmus aliquid esse in mundo, quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum; quia quod est (in) potentia, nondum est, unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid, quod est tantum actu, et nullo modo in potentia; et hoc dicimus Deum » (*C. Gent.*, I, 16).

(2) Diz S. Fulgencio: « Firmissime tene et nullatenus dubites omnem creaturam naturaliter mutabilem a Deo incommutabili factam » (*De fide ad Petrum*, c. 20). — Recommendamos aos leitores o estudo da doutrina, exposta neste capitulo segundo: pois constitue ella a base dos argumentos, que provam a existencia de Deus.

CAPITULO TERCEIRO

ATTRIBUTOS TRANSCENDENTAES DO ENTE

SUMMARIO: — Unidade do ente. — Verdade do ente. — Bondade do ente. — Belleza do ente.

ARTIGO I

Unidade do ente.

91. **Attributos transcendentaes do ente.** — *Attributos transcendentaes* do *ente* são as propriedades, que convêm ao *ente*, emquanto *tal*, e por isso são communs a *todo* o ente, quer este seja *acto puro*, quer seja *composto* de *potencia* e de *acto* (1).

92. **Numero dos attributos transcendentaes do ente.** — Os *attributos transcendentaes* do *ente* são *quatro*, a saber: *unidade, verdade, bondade* e *belleza*. Com effeito, o *ente* pode considerar-se *em si*, ou nas suas *relações*. Considerado *em si*, é *uno*; considerado nas suas *relações*, é *verdadeiro*, *bom*, ou *bello*, conforme se refere á *intelligencia*, ao *appetite*, ou juntamente á *intelligencia* e ao *appetite*. — Neste artigo tratamos da *unidade* do *ente*; nos seguintes, da sua *verdade*, *bondade* e *belleza* (2).

(1) O ente, — embora não seja capaz de receber *addições propriamente dictas*, isto é, realidades distinctas d'elle (como o *genero* recebe a *differença*, a *substancia* recebe o *accidente*, etc.), porque toda e qualquer perfeição é essencialmente ente, — comtudo é capaz de receber *addições impropriamente dictas*, isto é, attributos ou propriedades, que, se não são realidades distinctas do ente, são explicações mais claras do proprio ente, porque exprimem um *modo*, ou uma *modalidade* do ente, que o proprio nome de *ente* não exprime. Ora este *modo* pode ser *universal* ou *particular*, conforme é *commum* a *todo* o ente, emquanto *tal*, e por isso convem a todos os entes, quer materiaes quer immateriaes, ou é exclusivamente *proprio* de um certo *genero* de entes. Os *modos universaes*, que convêm a todo o ente, são os attributos, de que fallamos no presente capitulo e que se chamam *transcendentaes*, porque excedem na sua extensão todos os generos de ente-*transcendunt omne genus entis*. Os *modos particulares*, ou *categoricos*, que convêm a um determidado genero de entes, e não a outro, são a *substancia*, a *qualidade*, a *quantidade*, etc., de que nos occuparemos no capitulo seguinte d'este tratado (Cf. S. Thom., Opus. *De natura generis* c. 2).

(2) Os *attributos* de uma essencia podem ser *taes* num sentido *rigoroso* e num sentido *lato*. Os attributos em sentido *rigoroso* são propriedades *accidentaes*, que derivam dos principios da essencia; tal é a *quantidade* do corpo physico. Os attributos em sentido *lato* exprimem propriedades, que, embora na realidade sejam uma e a mesma coisa com a essencia, comtudo

93. **Unidade.** — *Unidade* é a propriedade, pela qual o ente *não é diviso em si mesmo*; ou, mais breve, é *a indivisão do ente*. — A *unidade* não denota apenas a *indivisão* do ente, mas denota a *substancia*, ou a *essencia*, ou a *entidade* do ente juntamente com a *indivisão*, isto é, denota o *ente emquanto indiviso* (1).

no seu conceito presuppõem a essencia e d'ella derivam; taes são os attributos *transcendentaes* do ente; *uno*, *verdadeiro*, *bom* e *bello*. Por quanto, o ente não pode conceber-se como *uno* ou *indiviso*, se anteriormente não se concebe constituido no seu ser, nem pode conceber-se como cognoscivel por alguma intelligencia, nem como desejavel por alguma vontade, nem como cognoscivel e desejavel, ao mesmo tempo, por estas duas faculdades espirituaes, se não fôr primeiramente concebido como dotado de *ser*, isto é, como *ente*. Como tambem não podemos conceber o *ente*, isto é, uma coisa dotada de *ser*, sem que ao mesmo tempo concebamos como derivados do proprio ente esses attributos: *uno*, *verdadeiro*, *bom* e *bello*. — Alem d'estes *quatro*, não ha mais attributos *trascendentaes*; e, se os houver, reduzem-se a um ou outro dos enumerados (Cf. De Ver., q. 1, a. 1).

Muitos escholasticos e auctores modernos não consideram a *belleza* como attributo *transcendental* do ente, porque (dizem) ha muitos entes, que são desdos d'essa qualidade. — Seguimos outra opinião. Como veremos, onde se encontra a *verdade* e a *bondade*, ahi se encontra tambem a *belleza*: e, se todo o ente é *verdadeiro* e *bom*, é tambem e necessariamente *bello*.

(1) *Unidade* significa a *indivisão do ente*, assim como *uno* denota o *ente emquanto* indiviso. — A *unidade* não accrescenta *realmente* ao ente nenhuma perfeição, mas só a *negação da divisão* (uma negação não é uma realidade), e exprime uma propriedade do ente, que é a *indivisão* e que a noção de *ente* não exprime. — A *unidade* attribue-se ao ente, emquanto este se considera sob um dos seus varios aspectos, que é a *indivisão*, isto é, emquanto se considera a substancia, ou essencia, ou entidade do ente como uma coisa que não é divisa nos varios elementos, que a constituem, mas está toda concentrada e contida em si mesma. — A *unidade* denota — *primeiramente* a *substancia*, ou *essencia*, ou *entidade* do ente, que é o fundamento da negação da divisão, — *secundariamente* a *indivisão* (*Sum. Th.*, p. I, q. 30 a. 3).

Dissemos que a *unidade* não accrescenta *realmente* ao ente nenhuma perfeição (pois, como notámos, *uno* é o proprio *ente* emquanto *indiviso*), porque *logicamente* lhe accrescenta alguma coisa, que é a propria *indivisão* e que a noção de *ente* não exprime, de modo que *uno* e *ente* differem *logicamente* Diz S. Thomaz: « *Unum* ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente *secundum rem*, sed solum *ratione*. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis» (I *Dist.* 24, q. 1, a. 3).

Devemos fazer uma advertencia. A *divisão*, que a *unidade* exclue do ente, é duplice: uma é a divisão do ente noutros entes, dotados da mesma natureza e numericamente distinctos entre si: outra é a divisão do ente nos seus elementos constitutivos. O ente não pode dizer-se *uno*, se não exclue esta duplice divisão. Comtudo é pela exclusão de segunda especie de

94. A unidade importa uma perfeição. — A *unidade*, embora não accrescente ao ente nenhuma perfeição, mas apenas a negação da divisão, comtudo importa uma perfeição essencial do ente, uma condição indispensavel para a sua existencia. Porquanto, significa ella que o ente é dotado da maxima consistencia, contem e possue o proprio ser e não se deixa desaggregar (1).

---

divisão que o ente é e se diz dotado de unidade *transcendental;* porque, pela exclusão da primeira especie, o ente é e se chama dotado de unidade *numerica.* Assim, o homem é propriamente *uno,* porque não é diviso nos seus elementos constitutivos, que são a alma e o corpo: mas não pode chamar-se rigorosamente *uno* um montão de pedras, composto de entidades actualmente divisas, que por isso não constituem uma unidade, mas uma verdadeira multidão, não de montões, mas de pedras.

O ente, pelo facto de ser *uno,* isto é, *indiviso em si mesmo, é diviso de todos os outros entes.* Esta divisão, porém, não constitue a *essencia* da *unidade,* mas é apenas uma *consequencia:* e uma coisa, isto é, a *indivisão* do ente, pode estar sem a outra, isto é, sem a *divisão,* ou distincção, de todos os outros seres. Assim Deus era *uno* mesmo antes da creação, porque *indiviso em si mesmo,* e só depois da creação é que se distingue dos outros seres. — A *unidade* é uma propriedade *absoluta,* e não é preciso conhecer nenhuma relação para que um ente seja *ente,* e não *entes.* — Embora S. Thomaz diga, uma ou outra vez, que uno é o ente indiviso em si e diviso dos outros: *unum est ens indivisum in se et divisum ab aliis* (In I *Sent., Dist.* 19. q. 4, a. 1 ad 2), todavia affirma frequentemente que a verdadeira definição de *uno* é esta: uno é o ente emquanto indiviso: «*haec est vera definitio unius: unum est ens quod non dividitur*» (In I *Sent., Dist.* 24, q. 1, a 3 ad 3).

A *unidade* differe da *unicidade.* Por quanto, a *unidade* exclue a divisão no ente, mas não exclue a coexistencia de outros entes, dotados da mesma natureza ou essencia: ao passo que a *unicidade* exclue não só a divisão no ente, mas tambem a coexistencia de outros seres da nesma especie ou ordem. Por isso, todo o ente *unico* é *uno,* mas nem todo o ente *uno* é *unico.* Assim Pedro é *uno,* mas não é *unico,* porque ha outros homens: o mundo é *unico,* embora não repugne que existam outros mundos; Deus é absolutamente *unico,* porque repugna que haja uma pluralidade de deuses.

(1) A *unidade* não exprime uma propriedade *realmente* distincta da essencia do ente, mas, como dissemos, é a propria essencia ou substancia ou entidade do ente, emquanto se acha indivisa; todo o ente é *uno* pela sua entidade. Portanto, a *unidade* denota uma grande perfeição no ente, porque denota a condição indispensavel para a sua existencia. Se a divisão faz com que uma coisa deixe de ser, a indivisão faz com que uma coisa seja. Tudo o que existe é indiviso — ou em *acto* e em *potencia,* como é o ente immaterial, — ou só em *acto,* como é o ente material. A indivisão, pois, é a condição indispensavel para a existencia de tudo o que existe. (*Sum. Th.*, q. I, q. 103, a. 3; *De natura generis,* c. II).

Se *uno* é o proprio ente emquanto indiviso, ou se todo o ente é *uno* pela sua entidade, segue-se — 1.°) que *uno* e *ente* são, na realidade, uma e a mesma coisa: *unum et ens convertuntur;* — 2.°) que todo o ente guarda e defende a sua unidade, como guarda e defende o seu ser: 3.°) que a causa, a qual produz o ente, produz tambem a sua unidade, e vice-versa; — 4.°) que a noção de *unidade* é *negativo-positiva,* emquanto, *negando* uma imperfeição, que é a divisão, *affirma* uma perfeição, que é a consistencia do ente em si.

95. Especies de unidade. — A *unidade* pode ser — *transcendental* e *categorica,* — *substancial* e *accidental,* — de *simplicidade* e de *composição,* — *numerica, especifica* e *generica.*

a) *Unidade transcendental e categorica.* — A *transcendental* é a que convem ao ente *emquanto tal;* por isso identifica-se realmente com o ente, é commum a todos os entes, só accrescenta ao ente a indivisão da sua entidade. Diz-se *transcendental,* porque *transcende* todos os generos. D'esta unidade falla-se no presente artigo. — A *categorica* é a que convem ao ente *emquanto dotado de quantidade;* por isso não se identifica com o ente, nem é commum senão aos entes dotados de quantidade, accrescenta ao ente a indivisão da quantidade. Diz-se *categorica,* porque pertence ou reduz-se á categoria de *quantidade* (1).

---

(1) A unidade *categorica* pode ser considerada por dois modos: — 1.°) emquanto é uma *certa quantidade continua actualmente indivisa,* que resulta da união de todas as suas partes e pertence *directamente* á categoria da quantidade; — 2.°) emquanto é *principio do numero* e toma-se para medir quantidades (ou porque assim o determina a sua natureza, tal é a *simples unidade* em relação aos numeros, ou porque assim o determinam os homens, d'este modo o *metro* toma-se como unidade para medir extensões), e pertence *indirectamente* á categoria da quantidade.

Determinemos mais claramente as principaes differenças entre estas duas especies de *unidade.* — 1.ª) A unidade *transcendental* é a propria *entidade* do ente emquanto indivisa; a *categorica* (chamada tambem *predicamental, mathematica, numerica*) é a *quantidade,* de que o ente é dotado, emquanto indivisa. — 2.ª) A *transcendental* é *intrinseca* e *essencial* ao ente (pois compenetra-se com a propria entidade do ente); a *categorica* é quasi *extrinseca* e *accidental* ao mesmo ente. — 3.ª) A *transcendental* nada accrescenta ao ente, a não ser a negação da divisão; a *categorica* accrescenta ao ente uma coisa positiva com a negação, isto é, a quantidade com a indivisão. — 4.ª) A *transcendental* convem a todos os entes e a todos os generos do ente, e por isso tambem a unidade *categorica* (por ser ente) é dotada de unidade *transcendental;* a *categorica* só convem á quantidade e ao genero de quantidade, e por isso nem toda a unidade *transcendental* é dotada de unidade *categorica.*

A confusão entre estas duas especies de unidade deu logar a varios erros. Quando *Pythagoras* e *Platão* sustentavam que os *numeros* constituem tudo e que elles são a substancia das coisas, reduziam a unidade *mathematica* ou *numerica* á unidade *transcendental,* só vendo *numeros,* onde só havia *entidades.* Como, pelo contrario, quando *Avicenna* ensinava que toda a unidade, mesmo a *transcendental,* accrescenta ao ente uma qualidade, uma

b) *Unidade substancial e accidental.* — São duas especies da unidade *transcendental.* — A *substancial* é propria do ente, simples ou composto, dotado de *um só ser*, que é o *primeiro*, ou *substancial;* tal é a unidade do *Anjo*, do *homem.* — A *accidental* é propria do ente, dotado de *varios seres*, correspondentes a varias essencias, unidos por algum laço. Este laço pode ser constituido — ou pela recepção de uma ou mais determinações accidentaes *num só sujeito;* tal é a unidade do *homem branco*, — ou por *um e mesmo accidente*, por ex., a *composição*, a *ordem*, que sobrevem a varios seres, já constituidos; tal é a unidade de um *edificio*, de um *exercito* (1).

c) *Unidade de simplicidade e de composição.* — São duas especies da unidade *substancial.* — A unidade é de *simplicidade*, quando o ente não só não é *actualmente* diviso, mas nem *pode* ser diviso; tal é a unidade das substancias espirituaes. — A

---

coisa accidental, reduzia a unidade *transcendental* á unidade *mathematica* ou *numerica*. Mas, repetimos, uma unidade não é outra. A unidade *transcendental* é a propria entidade do ente emquanto indivisa. Varias unidades *transcendentaes* são varios seres, mais ou menos semelhantes ou analogos, que não se podem medir, apreciar, addicionar, ou indicar, como se medem, apreciam, addicionam, ou indicam os numeros; assim não podemos dizer que tres espiritos absolutamente valem mais que dois, ou que as tres Pessoas da Ss. Trindade são mais perfeitas que uma só. É, pois, absurdo procurar a grandeza ou infinidade do ente no numero e na dimensão, no espaço sem fim e no tempo sem medida; a grandeza do ente consiste na sua unidade e perfeição *(Sum. Th.,* p. I, q. 11, a. 1 ad 1).

(1) A unidade *substancial* diz-se unidade *per se;* a *accidental*, unidade *per accidens.* — Na unidade *substancial*, ou *per se*, o *ser* do ente é *um só*, embora seja composto; assim um só é o ser do Anjo, um só o ser do homem, composto de alma e de corpo; um só o ser de **N. S. Jesus Cristo**, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Na unidade *accidental*, ou *per accidens*, o *ser* é *multiplice*, embora unido: tal é o ser de um homem branco, pois o ser do homem é distincto do ser da côr branca *(Quodl.* II, a. 3). — Na unidade *substancial*, quando o ente é *composto*, os varios elementos são por si *incompletos*, referem-se naturalmente um ao outro, como a *potencia* ao *acto*, completam-se mutua e intrinsecamente, e todos conspiram para a constituição de um *só ser substancial*. Na união *accidental*, os varios elementos são entes completos, que não têm entre si nenhuma relação natural e por isso, na união, não constituem *um só ser substancial*, mas cada um conserva o seu ser e a sua operação. — D'onde se vê que a razão de *unidade* convem propriamente á unidade *substancial*. — A unidade *accidental* subdivide-se em *natural*, *artificial* e *moral*, conforme deriva — ou da operação da natureza, tal é o homem branco, — ou da operação da arte, tal é um horologio, — ou da conspiração de muitas vontades, tal é um exercito *(Sum. Th.,* 1-2, q. 17, a. 4).

unidade é de *composição*, quando o ente, embora não seja *actualmente* diviso, comtudo *pode* ser diviso; tal é a unidade do homem, composto de alma e de corpo (1).

d) *Unidade numerica, especifica e generica.* — A *numerica*, que se chama tambem *individual*, é a que nega a divisão *numerica*, ou *individual*, e por isso é propria de um individuo, e não de outro; tal é a unidade de Pedro, de Paulo, etc. — A *especifica* é a que nega a divisão da *especie*, e por isso convem aos entes, que pertencem á mesma especie, isto é, que são dotados da mesma essencia; tal é a unidade do *homem*, que convem a cada um dos individuos humanos. — A *generica* é a que nega a divisão do *genero*, e por isso convem aos entes, que pertencem ao mesmo genero; tal é a unidade do *animal*, que convem ao homem e ao bruto (2).

96. Todo o ente é uno.

a) *Uno* significa a substancia, ou a essencia, ou a entidade do ente, *emquanto indivisa.* Ora a substancia, ou a essencia, ou a entidade de todo o ente, é naturalmente indivisa; porque, se fosse divisa, deixaria de ser o que é. Logo todo o ente é *uno* (3).

---

(1) O ente pode ser indiviso *em acto* e *em potencia*, ou pode ser indiviso *em acto* e divisivel *em potencia*. No primeiro caso, a unidade do ente é de *simplicidade*, porque o ente *simples*, por não ter partes, não é nem pode estar sujeito a divisões. No segundo caso, a sua unidade é de *composição*, porque o *composto*, emquanto tal, não é *actualmente* diviso, mas *pode* estar sujeito a divisão com relação ás partes componentes. — Quanto mais puro ou actual é um ente na sua simplicidade, tanto mais verdadeira é a sua unidade; e assim Deus, que é acto purissimo e simplicissimo na ordem da essencia e na de existencia, é maximamente uno. (In 1 *Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1).

(2) Só a unidade *numerica* ou *individual* é unidade *real* ou *ontologica;* porque no mundo só existem entes singulares. A unidade *generica* e a *especifica*, sem a *individual*, não são na realidade perfeitas unidades, porque não importam uma entidade, mas só a negação de diversidade; assim a natureza ou essencia de Pedro e de Paulo chama-se *una*, não emquanto põe ou exprime em ambos a mesma entidade, mas só emquanto nega uma diversidade *especifica*. Por isso aos entes, que convêm no mesmo genero ou na mesma especie, não se attribue simplesmente a *unidade*, mas attribue-se a unidade *generica* ou *especifica* (In 1 *Sent.*, Dist. 24, q. 1, a. 1). — O principio, que constitue a unidade *numerica*, e pelo qual um individuo differe do outro na mesma especie, chama-se *principio de individuação.*

(3) Como dissemos, a *unidade* não é uma qualidade *accidental*, que se accrescenta ao ente ou se separa d'elle, como é a côr, o calor, etc.; mas é o proprio ente emquanto indiviso, identifica-se com a propria entidade do ente; de modo que *uno* e *ente*, embora *logicamente* sejam coisas differentes,

b) Todo o ente ou é *simples*, ou é *composto*. Se é *simples*, não só não é actualmente diviso, mas é incapaz de divisão, e por isso é *uno*. Se é *composto*, não possue o proprio ser quando as suas partes são divisas, mas só quando são unidas, e por isso quando é uno. Logo todo o ente é *uno* (1).

---

comtudo *realmente* são uma e a mesma coisa, um se affirma do outro (assim dizemos que todo o ente é uno, e todo o uno é ente), um se mede pelo outro (isto é, a entidade está na razão directa da unidade, e vice-versa). Por isso, se cada ente tem, como realmente tem, uma substancia, uma essencia, uma entidade, não espalhada fóra d'elle nem desaggregada em varias partes, mas toda unida e recolhida em si mesma, porque no mundo só existem individualidades, segue-se que realmente só existem unidades, e por isso todo o ente é *uno*. — O bom senso accrescenta que se o ente não fosse por si *uno*, não seria *ente*, mas *entes*.

(1) Este argumento, ainda que *a posteriori*, parece-se com o primeiro, porque tambem baseado na indivisão da entidade. Todo o ente é, pela sua entidade, ou *simples*, ou *composto*. É facil de perceber que, se o ente é *simples* pela sua entidade, ~~pela sua entidade não só é~~ indiviso, mas é tambem indivisivel, e por isso *uno*. Mas não se vê immediatamente como o ente, que pela sua entidade é *composto*, possa pela sua entidade ser *uno*. Mas ver-se-ha com uma pequena reflexão. De facto, se o ente é *composto* pela sua propria entidade, pela mesma entidade tem as suas partes actualmente unidas, porque, se não as tivesse unidas, deixaria de ser composto: de modo que a união das partes é indispensavel para a constituição da entidade do composto. Se o composto tem as suas partes unidas pela sua propria entidade, deve concluir-se que pela mesma entidade é *uno*. Diz S. Thomaz: « *Omne ens* aut est *simplex*, aut *compositum*. Quod autem est *simplex*, est indivisum et *actu* et *potentia*. Quod autem est *compositum*, non habet esse quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit *in indivisione*. Et inde est quod *unumquodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 1). — Considerem-se attentamente as ultimas palavras do Angelico Mestre, quando diz que *o ser de todo o ente consiste na indivisão*, e que todo o ente conserva a *sua unidade*, como conserva o seu *ser*. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 3 ad 1).

*

A' *unidade* oppõe-se a *multidão*. — A *multidão* é uma *collecção de unidades, distinctas umas das outras*: « *Id quod est ex unis, quorum unum non est alterum* » (In I *Sent.*, *Dist.* 24, q. 1, a. 3 ad 2). — A *multidão* pode ser *transcendental* ou *categorica*, conforme se oppõe á unidade *transcendental* ou á *categorica*. — Como o conhecimento de um contrario leva ao conhecimento do outro contrario, as noções da unidade *transcendental* e da *unidade categorica* explicam as noções da *multidão transcendental* e da *multidão categorica*.

A *unidade transcendental* é o propria entidade dos entes emquanto indivisa; a *multidão transcendental* é a collecção dos proprios entes, indivisos em si e divisos de todos os outros. Assim como a *unidade transcendental* não é uma coisa distincta realmente do ente, e só lhe accrescenta a negação da divisão; assim tambem a *multidão transcendental* não é uma coisa

97. **Unidade e identidade.** — À idea de ***unidade*** succede immediatamente a de *identidade*. A *identidade*, no sentido *rigoroso*, é a *conveniencia de um ente comsigo mesmo*; assim Pedro è *iden-*

---

distincta realmente dos entes, que se dizem muitos, mas é constituida pelos proprios entes indivisos, tomados collectivamente, e só lhes accrescenta a distincção, que deriva das suas formas e pela qual um não é outro, um não se confunde com o outro. Diz S. Thomaz: « Cum dicuntur res multae, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum » (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 3). E accrescenta que esta multidão « nihil addit supra res multas, nisi distinctionem, quae in hoc attenditur, quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis » (*De Pot.*, q. 9, a. 7). Por isso chama-se tambem *multidão intrinseca* (*De Pot.*, q. 3, a. 16 ad 3). — A *unidade transcendental* oppõe-se á multidão *transcendental*, como o *indiviso* ao *diviso*; porque a primeira importa essencialmente a negação da divisão, e a segunda importa a affirmação da mesma divisão. — Esta opposição costuma chamar-se *de privação*, emquanto a indivisão é a privação da divisão e a divisão é a privação da indivisão; mas o termo *privação* não deve tomar-se em sentido rigoroso. Por quanto, a *privação* importa a ausencia de uma coisa devida, e suppõe no sujeito a aptidão para receber a forma contraria á propria privação. Ora a *indivisão* ou *unidade transcendental* não suppõe no ente uma aptidão para receber a forma contraria, que é a divisão; visto que, se o ente deixasse de ser indiviso, deixaria de ser uno e de ser ente.

A unidade *categorica*, tomada como quantidade continua e actualmente indivisa, deriva da união das partes quantitativas, de modo que esta unidade existirá, até quando as partes estiverem unidas; — a multidão *categorica* deriva da divisão material do continuo, da qual resultam varias unidades; d'onde o *numero*, que é uma especie de quantitade e que propriamente se refere ás coisas materiaes, dotadas de extensão (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 3). — A *unidade*, tomada como *principio do numero*, oppõe-se á multidão *categorica*, que é o proprio *numero*. — Assim como a unidade *categorica* accrescenta ao ente uma realidade accidental, relativa ao genero de quantidade, assim tambem a multidão categorica, resultado da divisão de quantidade, accrescenta a mesma realidade aos entes, aos quaes se attribue e de cuja divisão resulta. — A *unidade categorica, que é principio do numero*, oppõe-se á *multidão categorica*, como a *medida se oppõe ao que é medido*; pois o *numero é a multidão medida pela unidade* (*S. T.*, p. I, q. 11, a. 2). — Advertimos que a *unidade* não se oppõe de um *modo directo* á *multidão*, mas á *divisão*, que se encontra na *multidão*; assim como a *multidão* não se oppõe de um *modo directo* á *unidade*, mas á *divisão* de cada um dos entes, que compõem a *multidão* (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 3 ad 3).

D'onde se vê que, assim como a *unidade transcendental* é diversa da *unidade categorica*, porque a *transcendental* é a propria entidade do ente emquanto indivisa, ao passo que a *unidade categorica* ou é a quantidade do ente actualmente indivisa, ou é o principio do numero; assim tambem a *multidão transcendental* é diversa da *multidão categorica*, — não só porque a *transcendental* é a collecção de varios entidades, que são indivisas em si e divisas das outras e podem ser *diversas* entre si (por ex., tres Anjos), ao

tico a si mesmo. — Dissemos — no sentido *rigoroso*, porque, no sentido *lato*, a *identidade* é a *conveniencia de um ente com outros;* assim Pedro é *identico* a Paulo quanta à *essencia* (1).

98. **Identidade absoluta e relativa.** — A *absoluta* é propria do ente, emquanto, comparado comsigo, comsigo convem. — A *relativa* é propria do ente, emquanto, comparado com outros, convem com elles pela participação de uma realidade commum (2).

---

passo que a *categorica* é a collecção de varias partes quantitativas, que são sempre *homogeneas* entre si, — mas tambem porque a *transcendental* resulta do facto que a forma de um ente é distincta e divisa da forma de outro ente, emquanto a *categorica* é effeito da divisão material da quantidade.

Todavia, a *multidão* presuppõe a *unidade*. Con effeito, a multidão, em geral, resulta da repetição da unidade, isto é, a muldidão é a proprio unidade repetida. Se, portanto, não existisse a unidade, não poderia existir a multidão. Além d'isso, a multidão (categorica) resulta da divisão do continuo; ora a divisão presuppõe a coisa, que se divide. — A *multidão* não só presuppõe a *unidade*, mas funda-se na propria *unidade*. De facto, a multidão oppõe-se á unidade, emquanto é *privação* da mesma unidade; ora a *privação* de uma coisa funda-se na coisa mesma, de que se tem privação, assim a privação do bem funda-se no proprio bem. Logo a remoção ou privação da unidade funda-se na propria unidade. (*Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 2 ad 1). — Diz S. Thomaz que a multidão não poderia ser *ente*, se de algum modo não fosse *una*. Por quanto, não ha multidão que não participe da unidade; assim — o que é multiplice quanto ás partes é uno quanto ao todo, — o que é multiplice quanto aos accidentes é uno quanto á substancia, — o que é multiplice quanto ao numero é uno quanto á especie, — o que é multiplice quanto ás especies é uno quanto ao genero, — o que é multiplice quanto ás conclusões é uno quanto ao principio (*Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 1 ad 2). Portanto, se repugna que uma coisa seja *una* e *multiplice* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, não repugna que o que é multiplice e diviso sob um aspecto seja uno e indiviso sob outro aspecto. Com effeito, o que é diviso quanto ao numero é indiviso quanto á especie, e o que é diviso quanto á especie é indiviso quanto ao genero; assim *animal* é uno no *genero*, mas é multiplice nas *especies* (*Sum. Th.*, l. c.).

(1) A noção de *identidade* succede immediatamente á de *unidade*, porque o ente convem comsigo mesmo, pelo facto de ser indiviso; de modo que a *unidade* é o fundamento, a razão da *identidade*. Por isso disse Aristoteles que a *identidade* «*est quaedam essentiae seu essendi unitas*» (*Met.*, L. V, c. 9, l. 16). — A *identidade*, como a *unidade*, pertence ao numero das noções primeiras, que mais facilmente se concebem do que se explicam. Por quanto, quem procura a definição de *identidade*, procura uma *affirmação;* ora toda a affirmação importa uma *identidade* entre o sujeito e o predicado.

(2) A *identidade* pode tomar-se, como dissemos, em sentido *rigoroso* e em sentido *lato*. — Tomada em sentido *rigoroso*, é a conveniencia de um ente comsigo mesmo. Neste caso, a *identidade* denota a *unidade*. O ente é *uno;* mas a intelligencia como que o desdobra, comparando-o comsigo mesmo, e assim encontra nelle uma relação de *identidade* e diz: o ente é idem-

99. **Especies da identidade absoluta.** — A identidade *absoluta* é — *real* e *logica*, — *physica* e *moral*, — *essencial* e *accidental*.

a) *Identidade real e logica.* — É *real*, quando um ente convem comsigo mesmo na *realidade*, embora não convenha no *conceito*. — É *logica*, quando um ente convem comsigo mesmo, não só na *realidade*, mas tambem no *conceito* (1).

b) *Identidade physica e moral.* — É *physica*, quando o ente permanece identico na propria *realidade physica*. — É *moral*, quando o ente, embora se mude *physicamente*, comtudo, pelo facto de a mudança se realisar de um modo quasi insensivel, *se julga* permanecer *identico* (2).

c) *Identidade essencial e accidental.* — É *essencial*, quando o ente permanece identico quanto á propria *essencia*. — É *accidental*, quando o ente permanece identico quanto ás suas *propriedades accidentaes* (3).

100. **Especies da identidade relativa.** — A identidade *relativa* pode ser — *essencial* e *accidental*, — *especifica* e *generica*.

a) *Identidade essencial e accidental.* — É *essencial*, quando

---

tico a si mesmo: *ens est idem sibi*. Mas é claro que esta relação não é *real*, porque não ha distincção *real* entre os dois extremos, que se comparam, mas é apenas *logica*, porque tal desdobramento é obra da intelligencia. Esta é a identidade *absoluta*, e diz-se simplesmente *identidade*. — Tomada no sentido *lato*, é a conveniencia de um ente com outros pela participação de uma realidade commum. Neste caso, a *identidade* denota uma *união*. Os entes são varios e diversos; mas, emboram differam no seu ser, comtudo têm um ponto de contacto, convêm e estão unidos numa realidade e por uma realidade, da qual todos participam. Não é rigorosamente uma *identidade*, mas é uma *união*, porque entes varios e diversos se acham *unidos* numa coisa, que lhes é commum. Esta é a identidade *relativa* (Cf. *Metaph.*, L. V, l. 11; *Sum. Th.*, p. 1, q. 28, a. 1 ad 2).

(1) Quando dizemos: o *homem é animal*, entre o *homem* e o *animal* ha uma identidade *real*, e não *logica;* porque o *animal*, quando se attribue ao homem, importa implicitamente a essencia *completa*, mas explicitamente só exprime o elemento *determinavel* d'essa essencia. Mas quando dizemos: o *homem* é *animal racional*, então a identidade é *real* e *logica*.

(2) Assim a identidade da nossa alma e, em geral, das *substancias espirituaes*, é *physica;* mas é *moral* a identidade de uma *sociedade*, que por isso se chama *corpo moral*.

(3) Por isso a identidade de um *homem* é *essencial;* porque, embora se mude quanto á materia do corpo e ás propriedades accidentaes, comtudo conserva sempre a mesma essencia ou natureza humana. — Um esplendido typo da identidade *accidental* encontra-se no SS. Sacramento da Eucharistia.

o ente convem com outros na *essencia*. — É *accidental*, quando o ente convem com outros nas *propriedades accidentaes* (1).

b) *Identidade especifica e generica*. — É *especifica*, quando o ente convem com outros na *especie*. — É *generica*, quando o ente convem com outros no *genero* (2).

101. **Principio de identidade**. — O principio de *identidade*, de que o syllogismo recebe toda a sua força, exprime-se com a formula seguinte: *duas coisas, cada uma das quaes é egual a uma terceira, são eguaes entre si, sob aquelle aspecto e naquella medida, em que são eguaes á terceira*. — É um principio por si evidente, e legitimamente deriva do principio de *contradicção* (3).

(1) Varios entes podem convir na mesma *essencia*; mas não convêm em *todas* as *propriedades accidentaes*. As propriedades *individuaes*, de que fallámos na *Logica*, não se encontram, tomadas collectivamente, em diversos individuos.

(2) Entre os varios individuos humanos ha identidade *especifica*; entre o homem e o bruto ha identidade *generica*. — Veja-se o que dissemos acerca da *unidade especifica* e *generica*.

Fundando-se na *unidade*, a *identidade* está sujeita a estas e a todas as outras divisões, a que pode estar sujeita a propria *unidade*.

(3) Nunca devemos perder de vista que duas coisas, eguaes a uma terceira, não são eguaes entre si *em tudo*, mas só naquillo e naquella medida, em que são eguaes a uma terceira. Este principio recebe uma diversa applicação, conforme a diversidade da *identidade*. — Quando se trata da identidade *absoluta*, isto é, da conveniencia do ente comsigo mesmo, o principio resolve-se na formula seguinte: Conceitos objectivos, que são uma e a mesma coisa com um sujeito, são uma e a mesma coisa entre si em relação ao mesmo sujeito. Assim, quando dizemos: O animal é sensitivo, ora o homem é animal, logo o homem é sensitivo, — não affirmamos na conclusão que o conceito de *homem* é identico ao de *sensitivo*, mas affirmamos que, na realidade, *homem* e *sensitivo* são uma e a mesma coisa em relação ao sujeito, isto é, que o sujeito da *humanidade* é tambem o sujeito da *sensibilidade* (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 5 ad 3). — Quando, porém, se trata da identidade *relativa*, isto é, da conveniencia de um ente com outros, nesse caso o principio resolve-se nesta outra formula: Varios sujeitos, que são uma e a mesma coisa com um conceito objectivo, são uma e a mesma coisa entre si com relação ao mesmo conceito. Assim, quando dizemos que Pedro e Paulo, pelo facto de participarem da mesma natureza, são eguaes, entendemos, não que Pedro seja Paulo, mas que ambos convêm entre si, emquanto ambos são dotados da natureza humana.

Do que deixamos dito vê-se que o principio de *identidade* não se oppõe ao adoravel Mysterio da SS. Trinidade. Com effeito, as tres Pessoas divinas — Pae, Filho e Espirito Santo, — embora sejam uma e a mesma coisa quanto á *natureza divina*, em que subsistem e com que se identificam, comtudo não são uma e a mesma coisa quanto á *personalidade*, que é propria de cada uma, por ser constituida pelas *relações oppostas* de *Paternidade*, de *Filiação* e de *Espiração passiva*. Segue-se, pois, do principio de *identidade* que o Pae, o Filho, e o Espirito Santo são o unico Deus, emquanto subsistem na mesma natureza divina, — mas não se segue que sejam uma e a mesma Pessoa. Com effeito, dissemos que duas coisas, cada uma das quaes é egual a uma terceira, são eguas entre si *naquillo*, em que convêm: ora as Pessoas divinas, se convêm na essencia, não convêm na personalidade, e por isso são Tres Pessoas distinctas e um só Deus verdadeiro.

A *identidade relativa* costuma chamar-se *semelhança*. — *Semelhança* é a *communicação ou conveniencia na forma*. E como a *forma*, em que varios entes podem convir e pela qual são semelhantes, é duplice: *substancial* e *accidental*, tambem a *semelhança* distingue-se em *substancial* e *accidental*. — A semelhança *substancial* é *generica* ou *especifica*, conforme os entes, que se dizem *semelhantes*, estão sujeitos ao mesmo *genero* (como o homem e o bruto), ou pertencem á mesma *especie* (como Pedro, Paulo, etc.). — A semelhança *accidental* é *qualitativa* ou *quantitativa*, conforme varios entes convêm — na *qualidade*, e neste caso dizem-se *semelhantes*. — ou na *quantidade*, e chamam-se *eguaes*. — Portanto, a *semelhança*, embora, na linguagem rigorosa, se applique somente aos entes dotados da mesma *qualidade* (*Metaph.*, L. V, l. 12), comtudo costuma attribuir-se tambem a todos os entes, que convêm na *forma substancial* ou *accidental* (Cfr. *Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 3).

*

A' *identidade* oppõe-se a *distincção*, que por isso é a *negação* ou *ausencia* de *identidade* entre varios entes. De facto, dizem-se *distinctos* dois entes, um dos quaes não é outro. Por isso a *distincção*, nas creaturas, denota pluralidade, composição, multiplicidade do ser; ao passo que a *identidade* exprime unidade, simplicidade, indivisão do ser. Ora a composição e a diversidade de ser — ou existe na realidade, ou existe na nossa intelligencia. D' ahi as duas especies de *distincção*: *real* e *logica*.

a) A distincção *real* é a que existe entre varios entes, dos quaes um não é outro (embora possam estar unidos), independentemente da nossa consideração. — Pode ser *substancial* ou *accidental*. — É *substancial*, se existe — ou entre substancias separadas, pelo menos numericamente, p. e., entre dois individuos humanos, — ou entre os varios principios ou elementos de uma substancia composta, um dos quaes não é entitativamente outro, p. e., entre a alma e o corpo. Diz-se — *adequada*, se um dos entes, que são distinctos, não é parte do outro (tal é a distincção entre dois homens), — ou *inadequada*, se um dos entes concorre, come parte, para a formação do outro (tal é a distincção entre a alma humana e o homem). — É *accidental*, se existe entre a substancia e os seus accidentes, ou entre varios accidentes. A *accidental* diz se propriamente *modal*, se existe entre a substancia ou entre o accidente e a respectiva modalidade (tal é a distincção entre o homem e o seu andar, entre a extensão e a sua figura).

Ha varios criterios para se conhecer quando a distincção é *real*. Os

Artigo II

Verdade do ente

102. **Verdade**. — *Verdade*, considerada sob o aspecto *metaphysico*, é *a conveniencia* ou *conformidade do ente com a intelligencia*. — Esta *verdade* não é uma coisa realmente distincta do

ente, mas é o proprio ente, emquanto convem ou se refere á intelligencia. — A verdade *metaphysica* costuma denominar-se tambem *transcendental, ontologica, objectiva*, porque transcende

---

principaes são tres. — 1°) Quando dois entes estão por tal modo relacionados, *que um deriva do outro, como do seu verdadeiro e real principio*. É evidente. Como uma coisa não pode derivar ou proceder de si mesma, o principiado deve ser necessaria e realmente distincto do seu principio. Por isso, ensinando-nos a Fé que, em Deus, o Filho procede do Pae, e o Espirito Santo procede do Pae e do Filho, dizemos que as tres Pessoas divinas são *realmente* distinctas. — 2°) *Quando um ente pode realmente separar-se de outro.* Tambem este criterio é certissimo. Se uma entidade pode separar-se de outra, uma não é outra; porque uma coisa não pode separar se de si mesma. Todavia, as entidades, que se separam, devem, depois da separação, conservar a mesma essencia ou perfeição, que tinham quando unidas; porque, se perderem a essencia ou perfeição, não se pode deduzir que, antes de separação, fossem realmente distinctas; assim não podemos dizer que o oxygenio e o hydrogenio, em que se resolve a agua, sejam realmente distinctos antes da resolução. A simples separação não muda a entidade das coisas. Nem para a distincção *real* é necessario que as partes separadas permaneçam no ser. Se se separam e não adquirem uma nova perfeição diversa da anterior, é signal de que uma não era outra, de que eram realmente distinctas. — 3°) *Quando duas entidades são por tal modo contrarias ou diversas, que não possam convir numa mesma e simples entidade, que equivalha a ambas, embora uma não possa, nem por divina virtude, separar-se de outra.* É claro. Se são duas entidades, uma não é outra. A impossibilidade da separação denota — não que as duas entidades não são realmente distinctas, — mas que ellas, pela sua natureza, devem estar unidas, como são a potencia e o acto. Por isso, não pode deduzir-se da distincção real a separabilidade, nem da inseparabilidade a identidade.

b) A distincção *logica*, ou *de razão*, é a que não existe realmente nos entes, mas que lhes é attribuida pela consideração da intelligencia; assim distinguimos no homem a animalidade e a racionalidade, como se fossem duas coisas, embora sejam uma coisa só, visto ser uno o principio vital, pelo qual o homem é, ao mesmo tempo, animal e racional. — Coexiste com a perfeitissima simplicidade e identidade real; porque não depende da imperfeição nem da composição do ente, mas da imperfeição da nossa intelligencia, que só pode conhecer o simples como conhece o composto. — Pode ter, ou não, o seu fundamento na realidade. — Tem o seu fundamento na realidade, quando distinguimos varios elementos ou attributos num ente simplicissimo, que equivale a varios e diversos entes, ou produz varios e diversos effeitos; assim distinguimos varios attributos em Deus, que no seu ser purissimo e transcendente encerra, de um modo eminente, as perfeições creadas, e por isso equivale a varias perfeições creadas realmente distinctas, e produz diversos effeitos, que são produzidos por causas creadas realmente distinctas; assim tambem na alma humana distinguimos da perfeição da alma intellectual a perfeição da alma sensitiva, embora, quanto ao ser, essas perfeições se identifiquem na unica alma racional, a qual, sendo uma forma substancial superior, contem as perfeições das for-

todos os generos e todas as especies, e existe nas proprias coisas, independentemente da nossa consideração (¹).

---

mas inferiores. Por isso esta distincção chama-se *virtual*; porque o ente, que assim se distingue, embora seja um só, todavia, pela sua *virtude* ou *energia*, equivale a muitos entes realmente distinctos. — Não tem o seu fundamento na realidade, quando a nossa intelligencia percebe por um conceito claro ou distincto um objecto, que antes tinha percebido por um conceito escuro ou confuso. Tal é a distincção entre *homem* e *animal racional*; pois o conceito de *animal racional* é mais claro que o de *homem*. — A distincção, a qual tem o seu fundamento na realidade, chama-se distincção *rationis ratiocinatae*: a distincção, a qual não tem o seu fundamento na realidade, diz-se distincção *rationis ratiocinantis*.

Da noção de *distincção* derivam as noções de *diversidade*, de *dissimilhança*, de *desegualdade* e de *opposição*. Se duas coisas differem na *essencia*, dizem-se *diversas*; — se na *qualidade*, são *dissimilhantes*; — se na *quantidade*, são *desegnaes*; — se repugnarem entre si, são *oppostas*. — Declaremos a *opposição*, que pode existir entre as *coisas*.

Opposição é a *repugnancia* entre *varias coisas, pela qual uma exclue outra*. Para a *opposição*, pois, é necessario que haja *distincção* e *incompatibilidade*. — Pode ser *relativa, privativa, contraria* e *contradictoria*. *Relativa* é a que existe entre duas coisas pelo facto de se referirem uma á outra; tal é a opposição entre *pae* e *filho*. *Privativa* é a que existe entre uma forma e a sua ausencia num sujeito capaz de receber aquella forma; tal é a opposição entre a *sabedoria* e a *ignorancia* no homem. *Contraria* é a que existe entre duas propriedades ou formas, que se excluem mutuamente do mesmo sujeito; tal é a opposição entre a *virtude* e o *vicio*. *Contradictoria* é a que existe entre o *ser* e o *não-ser*. — A opposição *contradictoria* é *maxima*; pois, nesse caso, um termo exclue sempre e completamente o outro, e nada têm elles de commum. A *relativa* é *minima*; porque não destroe, mas limita-se a distinguir as coisas de modo que se não confundam entre si; e dá-se tambem em Deus, pois entre o **Pae**, o **Filho** e o **Espirito Santo** existe uma opposição *relativa*, pela qual uma Pessoa se distingue realmente de outra.

(1) *A verdade*, considerada na sua essencia ou razão formal, importa uma certa adequação ou semelhança. Ora só a intelligencia é capaz de se tornar egual ou semelhante ás coisas. Portanto a verdade, *propria* e *principalmente*, reside na intelligencia, onde se realisa a adequação do pensamento com o objecto. Diz S. Thomaz: « Veritas est adaequatio rei et intellectus. Sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas nisi in intellectu » (*De Ver.*, q. I, a. 2). Esta é a verdade *logica*. — Da intelligencia a verdade deriva para o objecto, emquanto este se refere áquelle faculdade; e o ente diz-se *verdadeiro*, embora *impropria* e *secundariamente*, emquanto, como veremos, corresponde ás ideas archetypas da intelligencia divina e pode ser conhecido pela intelligencia humana. Diz S. Thomaz: « Res non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu » (*De Ver.*, q. I, a. 2). Esta é a verdade *metaphysica*. — Nem se diga que, sendo a verdade *metaphysica* (que é a propria entidade das coisas) a causa da verdade *logica* (com relação á intelligencia *humana*), a ver-

103. Relações do ente creado com a intelligencia divina e com a humana. — *O ente creado* refere-se á intelligencia *di-*

dade devia attribuir-se primeiramente ás coisas e depois á intelligencia. A causa de um effeito só tem direito ao primato da denominação, quando a coisa, significada pela denominação, tem na mesma causa a sua propria e principal realisação; aliás deveriamos dizer que o nome de *sanidade* compete mais á medicina do que ao animal, visto que a sanidade da medicina produz a sanidade do animal. Logo, realisando-se na intelligencia a adequação ou assimilação entre o objecto e o pensamento (na qual adequação consiste a essencia da verdade), é claro que a verdade, tomada na sua essencia, compete primeiramente á intelligencia e depois ás coisas. *(De Ver.,* q. I, a. 2; cfr. I *Sent.,* Dist. 19, q. 5, a. 1). — O facto de a verdade *metaphysica* ser a causa da verdade *logica* (em relação a nós) demonstra apenas que a verdade da nossa intelligencia é medida pela verdade das coisas.

A verdade *metaphysica* não é uma coisa accrescentada á entidade; mas é, como dissemos, a propria entidade, considerada, não na sua essencia, mas nas suas relações com a intelligencia. Portanto, para a verdade *metaphysica*, são necessarios e sufficientes dois elementos: a *entidade* da coisa, e a sua *relação* (actual ou potencial) *com a intelligencia*. O primeiro elemento é o *fundamento* da verdade; o segundo exprime a *essencia* ou *razão formal* da verdade. Diz S. Thomaz: « Veritas rerum existentium includit in sui ratione *entitatem* earum, et superaddit habitudinem *adaequationis* ad intellectum » *(De Ver.,* q. I, a. 8).

O Angelico Doutor refere *(De Ver.,* q. I, a. 1) uma triplice definição da *verdade*. Porquanto, a verdade pode considerar-se — no seu *fundamento,* — na sua *razão formal,* — no seu *effeito.* — Considerada no seu *fundamento,* que é a propria *entidade* (pela qual uma coisa se conforma ou é capaz de se conformar com a intelligencia), a verdade consiste em que *uma coisa possue a entidade, ou o ser, que lhe é proprio.* Neste sentido disse S. Agostinho *(Sol.,* c. 5): « *Verum est id, quod est* », isto é, uma coisa é verdadeira, quando possue a natureza, que lhe convem. Mas, como é evidente, esta definição refere-se a uma coisa, que não é propriamente a verdade, mas que precede a verdade, e em que a verdade se funda. — Considerada na sua *razão formal,* ou *essencia,* a verdade consiste na adequação entre a coisa e a intelligencia. D'onde a classica definição: *Veritas est adaequatio rei et intellectus.* Esta adequação, relativamente ao homem, não se encontra, de um modo perfeito, se não no *juizo.* — Considerada no seu *effeito,* que é o *conhecimento* (pois só conhecemos uma coisa, emquanto ha essa adequação entre a intelligencia e a propria coisa), a verdade é a *manifestação* ou *declaração de uma coisa.* Neste sentido escreveu S. Agostinho: « *Veritas est, qua ostenditur id quod est* » *(De vera Relig.,* c. 36).

É, pois, manifesto o erro de *Wolff,* quando diz que a *essencia* ou *razão formal* da verdade consiste na entidade da coisa, ou na harmonia e conformidade da coisa com os seus elementos constitutivos. A verdade refere-se essencialmente á intelligencia, da qual deriva para as coisas. Se não existisse intelligencia alguma, não existiria a verdade; pois a verdade é e não pode deixar de ser a adequação entre a intelligencia e a coisa. Por isso diz S. Thomaz: « Si uterque intellectus (divinus et humanus), quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret » *(De Ver.,* q. I, a. 2).

vina e á *humana;* mas não do mesmo modo. A' intelligencia *divina* refere-se *essencialmente,* porque tudo o que é, foi modelado e produzido por ella; ao passo que á intelligencia *humana* refere-se *accidentalmente,* só emquanto pode ser por ella conhecido. O ente, pois, é *verdadeiro, primeiramente* em relação á intelligencia *divina,* e *secundariamente* em relação á *humana.* — A intelligencia divina é a regra e a medida da verdade do ente, porque este diz-se *verdadeiro,* emquanto exprime e reproduz o archetypo divino; depois a verdade do ente é a regra e a medida da nossa intelligencia, porque esta só adquire a verdade, quando as suas ideas estão conformes com as coisas. — D'este modo, o ente creado está collocado entre a intelligencia divina e a humana, e o homem conhece a verdade divina nas verdades creadas (1).

(1) Da intelligencia a verdade deriva para as coisas; e por isso uma coisa conhecida se diz *verdadeira,* emquanto se refere de algum modo á intelligencia. Uma coisa pode referir-se á intelligencia por dois modos: *essencial* ou *accidentalmente.* Refere-se *essencialmente* á intelligencia, quando d'esta depende no proprio ser; assim é *essencial* a relação de um edificio com a intelligencia do architecto, que o desenhou. Refere-se *accidentalmente* á intelligencia, quando por esta é ou pode ser conhecida; assim é *accidental* a relação de um edificio com a intelligencia de quem o admira ou estuda nas suas proporções. Ora as coisas naturaes dependem no proprio ser da intelligencia divina, de modo que sem ella não poderiam subsistir nem ser o que são, e apenas se referem á intelligencia humana, emquanto são ou podem ser conhecidas por ella. Logo as coisas naturaes referem-se — *essencialmente* á intelligencia divina, — e *accidentalmente* á intelligencia humana. — Devendo as propriedades absolutas de uma coisa deduzir-se do que é essencial, e não do que é accidental, é claro que as coisas naturaes se devem dizer *absolutamente* verdadeiras, emquanto se referem á intelligencia divina, da qual dependem no proprio ser; assim como dizemos absolutamente verdadeiro um edificio, que exprime o desenho concebido pelo architecto. Portanto as coisas naturaes devem chamar-se *absolutamente* verdadeiras, emquanto exprimem os archetypos, que existem na intelligencia divina e á semelhança dos quaes foram ellas creadas *(Sum. Th.,* p. I, q. 16, a. 1).

Se as coisas naturaes têm uma relação *essencial* com a intelligencia divina, pela qual foram creadas, e uma relação *accidental* com a intelligencia humana, pela qual são ou podem ser conhecidas, é evidente que ellas — estão para a intelligencia divina, como o effeito está para a causa, — e estão para a intelligencia humana, como a causa está para o effeito. Ora, sendo a causa a medida do effeito, e sendo o effeito commensurado pela causa, segue-se que as coisas naturaes se referem — á intelligencia divina como o commensurado á medida, — e á intelligencia humana como a medida ao commensurado.

Por isso, a intelligencia divina commensura, mas não é commensurada;

104. Todo o ente é verdadeiro.

a) *Em relação á intelligencia divina.* — Tudo o que se refere á intelligencia divina — ou é o ente increado, ou é o ente creado. Ora o ente increado não só se refere e corresponde á intelligencia divina, mas identifica-se com ella: porque, em Deus, o ser e as faculdades são uma e a mesma coisa. Tambem o

---

o ente natural é commensurado e commensura; a intelligencia humana é commensurada em relação ás coisas naturaes, embora commensure em relação ás coisas artificiaes. — D'este modo, as coisas naturaes acham-se collocadas entre a intelligencia divina e a humana, e dizem-se e são verdadeiras com relação a uma e á outra. São verdadeiras com relação á intelligencia divina, emquanto correspondem aos archetypos divinos; são verdadeiras com relação á intelligencia humana, emquanto receberam da intelligencia divina a aptidão de se manifestar e de gerar na intelligencia humana um verdadeiro conhecimento de si mesmas. A verdade, de que são dotadas com relação á intelligencia divina, é anterior á verdade, de que são dotadas com relação á intelligencia humana; de modo que, embora não existisse nenhuma intelligencia humana, todavia as coisas naturaes continuariam a chamar-se e a ser verdadeiras com relação á intelligencia divina *(De Ver.*, q. I, aa. 2, 4, 8; I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a. 3 ad 2).

Se as coisas naturaes, commensuradas pela intelligencia divina, são a medida da intelligencia humana, segue-se — que nas verdades creadas podemos conhecer e conhecemos as verdades divinas, emquanto as coisas naturaes são copias dos exemplares ou archetypos divinos, — e que podemos dizer com razão que conhecemos tudo na verdade divina, não emquanto vemos directamente a verdade infinita, mas emquanto as ideas, que temos das coisas naturaes, são imagens ou semelhanças das ideas divinas, reproduzidas ou representadas na creação. — Conhecendo as ideas ou os archetypos da intelligencia divina, conhecemos, de algum modo, a propria Essencia divina; visto que essas ideas ou esses archetypos representam os innumeraveis e diversos modos, por que a Essencia divina pode ser imitada e representada pelas creaturas. Isto não se verifica com relação ao artista humano, que, não tirando da sua essencia mas recebendo de fóra os elementos das ideas ou dos typos, não é representado nem é conhecido na estatua, que elle fez, visto que, se a estatua é semelhante á idea ou ao typo, a idea ou o typo não é semelhante ao estatuario. Por isso a Essencia divina, embora seja por si inaccessivel a toda a intelligencia humana, comtudo se conhece, de um modo sempre inadequado mas facil, nas obras da creação (Cf. *Sum. Th.*, q. I, q. 84, a. 4 ad 1; a. 5; *C. Gent.*, III. 47).

Devemos advertir que, embora as coisas naturaes sejam *essencial* e *principalmente* verdadeiras com relação á intelligencia divina, comtudo, quando dizemos que uma coisa é verdadeira, não nos referimos directamente á mesma intelligencia divina (porque a relação das coisas com Deus é por nós conhecida, não por um modo intuitivo, mas só pelo raciocinio), mas nos referimos á intelligencia humana, que deriva e depende da divina e cujo exercicio é por nós directamente conhecido. — A nossa intelligencia, que está relacionada com as coisas naturaes por meio dos sentidos, forma, pela ab-

ente creado não pode deixar de se referir e corresponder ao archetypo da intelligencia divina, que Deus imitou e exprimiu na producção das coisas; aliás deveria dizer-se que Deus ou não soube, ou não poude reproduzir as proprias ideas nas obras creadas: o que é absurdo. Logo todo o ente é *verdadeiro* em relação á intelligencia *divina*. — A verdade, que compete ao ente neste sentido, é *necessaria e actual* (1).

b) *Em relação á intelligencia humana.* — Todo o ente será *verdadeiro* em relação á intelligencia *humana*, se tiver aptidão

---

stracção, um typo ideal, que representa uma determinada essencia; e depois, vendo que este typo se acha realisado ou concretisado num determinado ente, dizemos que esse ente é verdadeiro. Assim, tendo formado o typo ideal de *homem*, constituido pela animalidade e pela racionalidade, e vendo que elle se realisa num determinado sujeito, p. e., em Jesus, dizemos: Jesus *é homem verdadeiro.* — E, como pelo raciocinio subimos do effeito para a causa e conhecemos que esse typo ideal corresponde ao archetypo divino, assim em seguida affirmamos a verdade das coisas naturaes em relação á intelligencia divina. Por isso, as coisas naturaes, embora, na ordem *ontologica* ou da *realidade*, sejam verdadeiras primeiramente com relação á intelligencia divina e secundariamente com relação á intelligencia humana, comtudo, na ordem *logica* ou do *conhecimento*, primeiramente se dizem verdadeiras com relação á intelligencia humana e secundarimente com relação á intelligencia divina.

Da confusão d'essas duas ordens — *ontologica* e *logica* — têm derivado muitos erros. — *Locke* ensinou que a *verdade* consiste na conformidade das coisas naturaes com a intelligencia humana. — *E. Littré, H. Taine, Stuart Mill* e todos os *positivistas* dizem «que a *verdade é uma qualidade, pela qual as coisas nos apparecem como são» (Littré,* Conservation, p, 61).

Como se vê, *Locke* e os *positivistas* concebem a *verdade* independentemente da intelligencia divina. Mas o erro é manifesto. Se a verdade se referisse *exlusivamente* á intelligencia humana, — nenhuma verdade seria *necessaria*, porque não é *necessaria* a nossa intelligencia, — e nenhuma verdade seria *possivel*, visto que a intelligibilidade das coisas, indispensavel para a verdade, não depende da nossa intelligencia. Repetimos — que a essencia da verdade não consiste na relação das coisas com a intelligencia, á qual só se referem *accidental* e *secundariamente* e que é a humana, mas consiste na relação das coisas com a intelligencia, á qual se referem *essencial* e *primeiramente* e que é a divina, — e que, embora não existisse ou acabasse a intelligencia humana, a verdade continuaria a existir e a residir no seu seio adequado: na eterna e infinita intelligencia de Deus.

(1) Que todo o ente seja verdadeiro em relação á intelligencia divina, é coisa evidentissima. — O Ser de Deus não só é conforme e adequado á sua intelligencia, mas identifica-se com ella; porque, em Deus, o ser, as faculdades e os actos são uma e a mesma coisa. Sendo Deus o seu proprio ser e o seu entender, segue-se que Elle não só é verdadeiro, mas é a mesma summa e primeira Verdade *(Summ. Th.*, p. I, q. 16, a. 5) — A intelligencia divina é a medida e a causa de todo o ser creado. Logo todo o ser creado não pode

para se conformar com os nossos pensamentos. Ora todo o ente é dotado d'esta aptidão; porque todo o ente é, e tudo o que é pode ser conhecido. Logo todo o ente é *verdadeiro* em relação á intelligencia *humana*. — A verdade, que se attribue ao ente neste sentido, é *contingente* e *potencial* (1).

Portanto *ente* e *verdadeiro* não se distinguem *realmente*, porque todo o ente é verdadeiro, e todo o verdadeiro é ente; embora se distinguam *logicamente*, pois *verdadeiro* exprime

---

deixar de ser conforme e adequado aos archetypos d'essa infinita intelligencia. A verdade, que compete ao ente neste sentido, é *necessaria* e *actual*; porque o ente *necessaria* e *actualmente* se refere á intelligencia divina.

D'onde se segue que uma coisa, quanto mais participa da entidade, tanto mais participa da verdade (ontologica). Com effeito, o ente é verdadeiro, emquanto imita a intelligencia divina, ou a idea archetypa, que Deus forma, contemplando uma determinada imitabilidade da sua essencia. Ora, quanto mais uma coisa participa da entidade, tanto mais partecipa da imitabilidade da essencia divina, e por isso tanto mais se approxima d'aquella primeira idea, que Deus forma contemplando a propria Essencia — Com isto não queremos dizer que uma coisa, quanto mais participa da entidade, tanto mais adequa a *propria idea archetypa*, porque todo o ente adequa egualmente a propria idea exemplar; mas queremos dizer que uma coisa, quanto mais participa da entidade, tanto mais se approxima d'aquella idea soberana e infinita, que representa a infinita Essencia divina como é em si mesma, e de que as ideas archetypas são imitações on participações limitadas. E nada mais justo. Deus, assim como é o proprio Ser, assim tambem é a propria Verdade; e por isso, quanto mais uma coisa participa da entidade de Deus, tanto mais participa da sua verdade *(De Ver.*, q. I, a. 1 ad 5).

(1) Nem menos evidente é esta conclusão. Tudo o que é, não só é necessaria e actualmente verdadeiro em relação á intelligencia divina, mas *pode* ser verdadeiro tambem em relação á intelligencia humana. Por quanto, todo o ente, por isso mesmo que é, é cognoscivel, isto é, tem a aptidão, a capacidade de se manifestar á nossa intelligencia e de gerar nella um verdadeiro conhecimento de si mesmo. Diz S. Thomaz: «Ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est aequari intellectui» *(De Ver.*, q. I, a. 1 ad 5). Ora tal capacidade é sufficiente para que todo o ente se diga e seja verdadeiro com relação á nossa intelligencia; porque importa, pelo menos *em potencia*, a adequação do objecto com o pensamento. — A verdade, que compete ao ente neste sentido, é *contingente* e *potencial*, porque o ente só *contingente* e *potencialmente* se refere á nossa intelligencia.

Portanto, a Verdade reside — primeira e soberanamente na intelligencia de Deus, emquanto conhece o seu ser infinito e todos os seres finitos *(Verdade primeira e absoluta)*; — depois nos seres, emquanto exprimem e reflectem as ideas da intelligencia divina *(Verdade metaphysica* ou *ontologica)*; — em seguida na intelligencia humana, emquanto percebe os seres *(Verdade logica)*; e finalmente no discurso, emquanto se conforma com o pensamento *(Verdade moral)*.

uma relação com a intelligencia, — relação, que *ente* não exprime (1).

105. A verdade metaphysica é unica e multiplice. — A verdade *metaphysica* pode considerar-se em Deus e nos entes creados. Considerada em Deus, a verdade é *unica*; não só porque se identifica com a essencia infinita, que é unica, mas tambem porque todas as verdades, de que são dotadas as coisas, derivam da unica verdade primeira, á qual cada uma das mesmas coisas se assimila conforme a propria entidade. Considerada nos entes creados, a verdade é *multiplice*; porque são muitas e diversas as entidades creadas, que são ou podem ser conhecidas. — Por isso, assim como unico é o ser divino, principio efficiente de todos os seres, e todavia existem muitos e diversos seres, cada um dos quaes possue uma entidade propria e distincta da entidade de Deus, assim tambem unica é a verdade divina, principio e fonte de todas as verdades, e todavia existem muitas verdadas, realmente distinctas da verdade infinita (2).

---

(1) Todo o ente é verdadeiro, e tudo o que é verdadeiro é ente. D'ahi o adagio dos escholasticos que *ente* e *verdadeiro* são coisas realmente identicas: *ens et verum convertuntur*. — Todo o ente é verdadeiro. Por quanto, a verdade ontologica é a propria entidade da coisa, emquanto é adequada á intelligencia, ou pode adequar a si mesma a intelligencia. Diz S. Thomaz: «Veritas, quae est in ipsa re, nil aliud est, quam entitas intellectui adaequata, vel intellectum sibi adaequans» *(De Ver.*, q. I, a. 4). E, como todo o ente possue a entidade, pela qual é conforme ou adequado á intelligencia divina, da qual depende, e adequa ou torna conforme a si mesmo a intelligencia humana, que o pode conhecer, segue-se que todo o ente é verdadeiro. — Tudo o que é verdadeiro é ente. Por quanto, se uma coisa é verdadeira, não é tal senão emquanto é ente, isto é, senão emquanto possue uma entidade, pela qual se refere ou pode referir-se á intelligencia; porque, como dissemos, a verdade é a propria entidade da coisa, emquanto é ou pode ser conhecida *(De Ver.*, q. I, a. 2 ad 1). — Mas, embora *ente* e *verdadeiro* sejam uma e a mesma coisa na realidade, comtudo differem no *conceito*; e esta differença basêa-se nisto que a *verdade* se encontra primeiro e principalmente na *intelligencia*, ao passo que a *entidade* se encontra primeiro e principalmente nas *coisas (Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 3).

(2) A verdade (ontologica) é *unica* e *multiplice*. — É *unica*, se se considera em Deus, em que o ser se identifica com a unica Essencia divina, e de que, como de unico principio, deriva a entidade de todas as coisas creadas, pela qual estas são semelhantes ás ideas da intelligencia divina e podem ser conhecidas pela intelligencia humana *(Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 6). — É *multiplice*, se se considera nas proprias coisas creadas. Porquanto, a entidade das coisas creadas, embora seja uma participação do ser divino, todavia é realmente distincta d'elle. Sendo realmente distincta do ser divino,

106. A verdade metaphysica é immutavel. — A verdade *metaphysica* é a propria entidade da coisa, emquanto se refere á intelligencia; e a coisa, cuja entidade se refere á intelligencia, pode ser uma *substancia*, infinita ou finita, e pode ser um *facto contingente*. Ora a verdade *metaphysica*, quer a coisa, cuja entidade se refere á intelligencia, seja uma *substancia*, infinita ou finita, quer seja um *facto contingente*, é *immutavel*.

a) *É immutavel*, quando a coisa, cuja entidade se refere á intelligencia, é uma *substancia*, infinita ou finita. — *É immutavel*, quando a substancia *é infinita;* porque a verdade ou a entidade da substancia infinita, se podesse estar sujeita a mudanças, deixaria de ser infinita. — *É immutavel*, quando a substancia é *finita;* porque esta, embora possa estar sujeita a mudanças quanto á sua *essencia real*, não pode estar sujeita a mudanças quanto á sua *essencia especifica*, pois toda a essencia especifica é *necessaria e immutavel*. — Logo a verdade *metaphysica é immutavel*, quando a coisa, cuja entidade se refere á intelligencia, é uma *substancia*, infinita ou finita (¹).

b) *É immutavel*, quando a coisa, cuja entidade se refere á intelligencia, é um *facto contingente*. Por quanto, esse facto, embora, por ser *contingente*, podesse dar-se e deixar de dar-se, comtudo, depois de se ter dado, não pode deixar de se ter dado e de se ter dado no modo por que se deu; portanto a sua entidade ficou fixa e immutavel, e fixa e immutavel ficou a sua relação com a intelligencia, e por isso a sua verdade. Logo a verdade *metaphysica* é *immutavel*, quando a coisa, cuja entidade se refere á intelligencia, é um *facto contingente* (¹).

---

a entidade das coisas creadas é *multiplice;* porque muitas e diversas são as coisas. Mas a verdade é a propria entidade, emquanto se refere á intelligencia. Logo, se multiplice é a entidade, multiplice deve ser a verdade (I *Sent.*, Dist. 19, q. 5, a 2 *sol).*

Os que admittem uma *unica* verdade, devem admittir o *ontologismo*, ou o *pantheismo*, ou ambos os erros, conforme admittem a *unicidade* da verdade na ordem *logica*, ou na ordem *ontologica*, ou em ambas as ordens. Se existe uma unica verdade na ordem *logica*, o homem não pode conhecer a verdade senão em Deus: d'ahi o *ontologismo*. Se existe uma unica verdade na ordem *ontologica*, como a verdade metaphysica é a propria entidade das coisas em relação á intelligencia, existirá um unico ente: d'ahi o *pantheismo*.

(1) Tratámos da *immutabilidade* da verdade *metaphysica* na *Logica*, porque a immutabilidade da verdade *metaphysica* é o *fundamento* da immutabilidade da verdade *logica*. Agora, na *Ontologia*, como no seu logar proprio, tratamos novamente do mesmo assumpto. A repetição é racional e não é inutil. — O ente, que se refere á intelligencia, é increado, ou creado. — O ente *increado* é absolutamente immutavel, porque, se fosse sujeito a mudanças, ou alcançaria ou perderia uma perfeição, e já não seria infinito. — O ente creado é immutavel quanto á *essencia especifica*. Por quanto, essa essencia é o que é, e não pode conceber se diversa nem differente da que é; e por isso é necessaria, e, se é necessaria, é immutavel. Esta immutabilidade é uma participação e um effeito d'aquella immutabilidade, que as essencias creadas têm nos seus archetypos divinos; e é verdadeira immutabilidade, porque a mais pequena mudança na essencia seria a sua destruição.

(1) A *necessidade*, e por isso a *immutabilidade* de uma coisa é duplice: *absoluta* e *hybothetica*. — É *absoluta*, quando a coisa, que se diz *necessaria*, não pode deixar de ser o que é, *por assim o exigir a sua essencia*, — quer esta necessidade dependa, juntamente com o ser, de uma causa, assim o homem é necessariamente *racional*, e esta qualidade *necessaria* deriva de Deus, — quer não dependa de ninguem, assim Deus é necessariamente e por si mesmo o que é, e não só não depende de ninguem, mas communica a necessidade a todos os entes necessarios, e por isso Elle, e só Elle, é *absolutamente* necessario. — É *hypothetica*, quando uma coisa, considerada na sua essencia, pode dar-se e deixar de dar-se, mas, posta uma certa condição, se dá, e, tendo-se dado, não póde deixar de se ter dado e de se ter dado no modo, por que se deu. Esta necessidade *hypothetica* compete aos *factos contingentes* e constitue uma verdade fixa, determinada, immutavel. Assim, por ex., Pedro podia passear e deixar de passear, mas desde que passea, não pode ser que não ande, e por isso o facto do passeio, embora *contingente*, é uma verdade *necessaria* (hypotheticamente) e *immutavel*. Diz S. Thomaz: « *Contingens*, ex quo est, non potest non esse tunc quando est; quia quod est, necesse est esse quando est; non tamen sequitur quod *simpliciter* dicatur *necessarium* » (*De Ver.*, q. II, a. 12 ad 3; Cf. *Sum. Th.*, q. I, q. 16, a. 7; *De Ver.*, q. I, a. 6). — Sendo *immutavel* a verdade *metaphysica* dos *factos contingentes*, é tambem immutavel a sua verdade *logica*. Assim, embora as coisas sejam mutaveis, o conhecimento d'ellas é immutavel. Diz o Angelico: « Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen *immobiliter est verum* quod, quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet *de rebus mobilibus immobilem scientiam habere* (*Sum. Th.*, p. I, q. 84, a. 1 ad 3).

*

A' *verdade* oppõe-se a *falsidade*. — Digamos alguma coisa ácerca da *natureza*, *existencia* e *causas* da *falsidade*.

a) Natureza da falsidade. — *Falsidade*, em sentido *metaphysico*, é a *desconformidade do objecto com a intelligencia*. É o opposto da verdade *metaphysica*. Diz S. Thomaz: « Sicut *veritas* consistit in *adaequatione* rei et intellectus, ita *falsitas* consistit in eorum *inaequalitate* » (*De Ver.*, q. I, a. 10). Por isso, a falsidade *metaphysica* distingue-se — tanto da falsidade *logica*, a qual consiste na *desconformidade* da *intelligencia com o objecto* e que se chama *erro*, — quanto da falsidade *moral*, a qual consiste na *desconformidade do discurso com as ideas de quem falla* e que se chama *mentira*.

b) Existencia da falsidade nas coisas naturaes. — Podem as coisas natu-

ARTIGO III.

Bondade do ente.

107. Bondade. — *Bondade é a conveniencia do ente com o appetite.* — A *bondade* não é uma qualidade distincta do ente; mas é a propria *entidade* do ente, emquanto, por ser *perfeita*, aperfeiçôa o mesmo ente, que a possue, ou aperfeiçôa um outro ente, a que se pode referir, e por isso convem ao respectivo *appe-*

tite; pois nada pode convir ao appetite, se não porque concorre para a perfeição do sujeito, que appetece. — Por isso, o *bem* é o proprio ente, emquanto se refere ou convem ao *appetite.* — D' onde se vê o *fundamento*, a *essencia* e o *effeito da bondade.* O *fundamento* é a *perfeição* do ente; a *essencia* é a *conveniencia* do ente, emquanto perfeito e principio de perfeição, com o appetite; o *effeito* é o desejo, que o ente desperta no appetite (1).

raes ser falsas? A esta pergunta assim responde o Angelico Doutor. Sendo a falsidade opposta á verdade, e tendo as coisas oppostas o mesmo sujeito (assim o mesmo animal é o sujeito da sanidade e da doença), é necessario dizer que a falsidade primeira e principalmente se encontra na intelligencia, onde propriamente se encontra a verdade. Por isso ás coisas naturaes convem a falsidade pelo mesmo modo, por que lhes convem a verdade, isto é, com relação á intelligencia. E, visto que uma coisa não tira a sua denominação senão do attributo ou da qualidade, que lhe compete *essencialmente,* e não a tira do attributo ou da qualidade, que lhe compete *accidentalmente,* segue-se que as coisas naturaes poderiam *primeira* e *absolutamente* dizer-se falsas em relação á intelligencia divina, da qual dependem no proprio ser e á qual se referem pela sua essencia, e só *secundaria* e *relativamente* em relação á intelligencia humana, da qual não dependem no ser e pela qual só podem ser conhecidas. Premissas estas explicações, devemos dizer que — nenhuma coisa natural é *falsa* com relação á intelligencia *divina,* — e nenhuma coisa é *por si* falsa com relação á intelligencia *humana.*

a) Nenhuma coisa natural é *falsa* com relação á intelligencia *divina.* Por quanto, referindo-se as coisas naturaes á intelligencia divina, como uma obra de arte se refere ao artefice, é claro que uma coisa natural poderia ser falsa em relação á mesma intelligencia, só emquanto tivesse uma forma differente ou opposta ao seu archetypo divino. Ora isto é absurdo: pois as coisas naturaes não têm nada que não derive de Deus, e Deus nada communica ás creaturas que não seja conforme com as suas ideas archetypas. — Nem se diga que, se as coisas naturaes fossem commensuradas pela intelligencia divina e correspondessem aos archetypos, não haveria *monstros* no mundo. Respondemos que, se as coisas naturaes procedessem *unicamente* da Causa primeira, é certo que não haveria monstros. Mas, como muitas coisas são produzidas pelas causas segundas, embora sob o influxo da causa primeira, pode acontecer que haja um desvio do respectivo archetypo da intelligencia divina. Esse desvio é conhecido e permittido por Deus, que não julga opportuno impedir a acção defeituosa da causa segunda. Por isso, o effeito corresponde sempre ao conhecimento divino, embora não corresponda exactamente á idea exemplar, cuja perfeita imitação Deus não quer naquelle caso determinado. Portanto os monstros não podem chamar-se *falsos* em relação á intelligencia divina, assim como não pode chamar se *falsa* com relação ao artista humano uma obra, cujo defeito, proveniente da imperfeição do instrumento, tenha sido previsto e permittido pelo proprio artista.

b) Nenhuma coisa natural é *por si* falsa com relação á intelligencia *humana.* — As coisas naturaes, embora se refiram *secundaria* e *accidentalmente* á nossa intelligencia, comtudo com relação a ella não são e não podem ser *por si* falsas; porque tudo o que é, por isso mesmo que é, é intelligivel, tem a capacidade de se conformar com a nossa intelligencia, e isto basta para que possa dizer-se verdadeiro, e não falso. Escreve S. Thomaz: « Veritas invenitur in re, secundum quod habet esse *conformabile* cum intellectu » *(Sum. Th.,* p. I, q. 16, a. 5). — Dissemos *por si;* porque, ás vezes, e então *accidentalmente,* as coisas naturaes podem chamar-se falsas, não num sentido *absoluto,* mas num sentido *relativo.* E isto por dois motivos: — ou porque attribuimos ás coisas uma qualidade, que ellas não têm; mas, neste caso, a falsidade não está propriamente nas coisas, mas na intelligencia; — ou porque uma coisa apresenta qualidades extrinsecas, *semelhantes* ás qualidades de uma outra coisa diversa; e assim pode dar *occasião* a um juizo falso, e apparecer o que não é: mas, tambem neste caso, a falsidade não está na coisa, mas no juizo da intelligencia. Neste sentido diz Aristoteles: *(Met.,* l. v., text. 34), « *falsa* dicuntur quaecumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quae non sunt » (Cf. *Summ. Th.,* p. I, q. 17, a. 1; *De Ver.,* q. I, a. 10).

D' onde se vê que a falsidade se funda na verdade. Com effeito, uma coisa diz-se *falsa* (em relação á intelligencia humana), quando e porque pode *apparecer* o que não é, e assim levar a intelligencia a um juizo falso. Ora, a coisa que se diz *falsa* é uma coisa, é um ente; e, como todo o ente, por isso mesmo que é ente, é verdadeiro, segue-se que a falsidade, a qual se attribue ás coisas, se funda na propria verdade. Assim diz S. Agostinho *(Sol.* II, c. 6) que um *verdadeiro* tragico é um *falso* Heitor.

c) **Causas da falsidade nas coisas.** — A falsidade, que se attribue ás coisas, pode derivar de uma triplice causa parcial: das *proprias coisas,* dos *sentidos,* e da *vontade.* — Pode derivar das *proprias coisas,* emquanto ellas, como dissemos, embora sejam por si verdadeiras, comtudo, por uma enganadora apparencia, podem levar-nos ao erro; assim o metal amarello, pela semelhança da côr, julga-se ouro. Diz S. Thomaz: « Quando in aliqua re apparent sensibiles qualitates, demonstrantes naturam, quae eis non subest, dicitur res illa esse falsa » *(Sum. Th.,* p. I, q. 17, a. 1). — Pode derivar dos *sentidos,* pelos quaes principia o nosso conhecimento e que podem induzir-nos a um juizo falso por causa de qualquer obstaculo, que se oppõe á sua funcção regular. — Pode derivar da *vontade;* emquanto não se attribuiria a falsidade ás coisas, se anteriormente a intelligencia não tivesse errado ácerca da natureza d'ellas, e o erro da intelligencia pode derivar da moção da vontade.

(1) O *ente,* que tira do *ser (esse)* a propria denominação e significa uma coisa dotada de *ser,* pode convir ou referir-se á *intelligencia* e ao *appetite.* Emquanto convem á intelligencia, diz-se *verdadeiro;* emquanto convem ao appetite, chama-se *bom.* Ora o ente, como dizemos no texto, não convem ao

108. Differença entre a bondade e a verdade. — A *bondade* e a *verdade*, embora importem a mesma entidade, comtudo não importam a mesma relação da entidade com as respectivas faculdades. De facto, a *verdade* é a propria entidade, mas emquanto

---

appetite, isto é, não pode ser appetecito ou desejado, senão emquanto e porque concorre, de algum modo, para a perfeição do sujeito, que appetece ou deseja: visto que tudo appetece ou deseja a propria perfeição, — ou para a conservar e diffundir, se a possue, — ou para a adquirir, se a não possue. De facto, consideram-se como equivalentes as seguintes proposições: *isto convem-me, isto aperfeiçôa-me*. Mas o ente não poderia ser um principio de perfeição, para si mesmo ou para outros, se não fosse, de algum modo, perfeito; porque todo o effeito deve ter uma causa proporcionada. Logo, em ultima analyse, o ente emtanto é appetecivel e appetecido, emtanto é *bom* ou convem ao appetite, emquanto é *perfeito*. Diz S. Thomaz: « Unumquodque est *appetibile*, secundum quod est *perfectum*; nam omnia appetunt suam perfectionem » (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 1). — A perfeição, que a bondade suppõe ou importa, — é *activa*, se se considera no sujeito, que a possue e que aperfeiçôa, — é *passiva*, se se considera no sujeito, que a recebe e que é aperfeiçoado. A perfeição *passiva* exige e suppõe a *activa*.

Mas quando é que um ente se diz *perfeito*? — Um ente diz-se *perfeito*, quando é *feito inteiramente (per-factum)*, isto é, quando possue tudo o que é necessario para a sua intrinseca constituição e para o exercicio da sua actividade, de modo que pode alcançar o seu fim; como, pelo contrario, diz-se *imperfeito*, quando lhe falta algum elemento indispensavel para a sua essencia ou para as suas operações, de modo que a consecução do fim se lhe torna impossivel. — O ente pode ser *absoluta* e *relativamente perfeito*. É *absolutamente perfeito*, quando possue todas as perfeições possiveis, e possue-as sem limites; tal é Deus, nosso Senhor. É *relativamente perfeito*, quando possue todas as perfeições, que a propria natureza ou essencia exige: taes são todas as coisas creadas (que por isso não se dizem *imperfeitas*, se não emquanto têm o ser limitado, e toda a limitação é imperfeição). Diz S. Thomaz: « Unumquodque dicitur *bonum*, in quantum est *perfectum*; sic enim est appetibile. *Perfectum* autem dicitur, cui nihil deest *secundum modum suae perfectionis (seu naturae)*. » (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 5). — D'ahi apparece a verdade do adagio, que a *bondade*, ou o *bem*, *do ente consiste na unidade*. Por quanto, sendo *bom* o ente emquanto é *perfeito*, segue-se que a sua bondade deve consistir na *união* de todos os elementos, de que resulta a sua perfeição, assim como o seu mal consiste na *desaggregação* d'aquelles elementos. Por isso todas as coisas desejam a sua unidade, como desejam o seu bem, e resistem por todos os modos á *divisão*. Diz S. Thomaz: « *Unitas* pertinet ad rationem *bonitatis*, per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt: nam unumquodque in tantum est, inquantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suae divisioni quantum possunt » (*Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 3).

A *perfeição* não constitue propriamente a *essencia* da *bondade* (como pretendeu *Wolff*), porque a perfeição indica uma coisa *absoluta*, pois o ente é e diz-se *perfeito*, se se considera em si mesmo, no conjuncto dos seus elementos constitutivos, ao passo que a *bondade* indica uma coisa *relativa*,

se refere á *intelligencia* e produz *conhecimento*; a *bondade* é tambem a propria entidade, mas emquanto se refere ao *appetite* e produz *desejo*. — A *verdade* convem primeiramente á intelligencia e depois ás coisas, que não se dizem verdadeiras, senão emquanto se referem á mesma intelligencia; a *bondade* attribue-se primeiramente ás coisas e depois ao appetite, que não se diz bom, senão emquanto quer ou deseja o bem. — A *verdade* refere-se não só

---

pois o ente é e diz-se *bom*, se se refere ao *appetite*, ou se pode ser desejado. — Mas a *perfeição*, se não constitue a *essencia* da *bondade*, constitue o seu *fundamento*. Por quanto, o ente, como dissemos, não é *bom*, não se refere ao appetite, senão emquanto é *principio de perfeição* para o sujeito, que o appetece; visto que todas as coisas têm uma tendencia ou inclinação natural para o que as aperfeiçoa ou pode aperfeiçoar, e o ente não poderia ser principio de perfeição, se não fosse por si *perfeito*. — Quando essa perfeição se considera em ordem ao appetite, isto é, quando se considera como appetecida ou capaz de ser appetecida pelo sujeito, a cujas necessidades ou desejos convem ou corresponde, então reveste a natureza ou razão de *bondade*, e o ente, que a possue, diz-se *bom* em relação ao sujeito, ao qual convem. Por isso podemos concluir que um ente é e diz-se *bom*, emquanto é *perfeito* e *principio de perfeição*. Com razão S. Thomaz, depois de ter ensinado que o ente é *bom*, emquanto é *perfeito* (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 5), ensina tambem que o ente é *bom*, emquanto é *principio de perfeição*, e accrescenta que o ente, emquanto é principio de perfeição e de conservação, tem a razão ou a natureza de *fim* em relação ao ente, que é por elle aperfeiçoado, e que por isso tudo o que tém a razão de *fim*, tem a razão de *bem*. Eis as palavras do Angelico: « *Bonum* super intellectum entis addit rationem *perfectivi*... In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet *rationem finis* respectu illius, quod ab eo perficitur ». (*De Ver.*, q. 20, a. 1)... Não devemos esquecer este grande principio: que o *bem* tem a natureza de *fim*, ou de *causa final*. De facto, o *bem* é o termo, para o qual tende e em que se repousa o appetite. Ora o appetite tende para o *fim*, como para o seu termo, e nelle se repousa. Logo o *bem* tem a natureza de *fim* (*C. Gent.*, l. III, c. 16; *Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 4).

Dizemos no texto que a *bondade* não é uma *qualidade*, distincta do ente; mas é a propria *entidade*, emquanto se refere á *vontade*. Com effeito, aqui tratamos — da *bondade ontologica*, ou *transcendental*, a qual convem a todos os entes, e tem o seu fundamento na perfeição, de que todos os entes são dotados pela exigencia da propria entidade, — e não da *bondade categorica*, contida sob o genero de *qualidade*, que é a inclinação para fazer o bem, ou uma outra perfeição accidental, conveniente á natureza do ente, como é a *sciencia*, a *virtude* no homem. A bondade *ontologica* não accrescenta nada ao ente, a não ser uma relação com a vontade; ao passo que a bondade *categorica* accrescenta uma qualidade, que é distincta da entidade e pela qual o homem se diz *bom*, *douto*, *virtuoso*, etc. Diz S. Thomaz: « Bonum, quod est in genere *qualitatis*, non est bonum *quod convertitur cum ente*, quod nullam rem supra ens addit: bonum autem quod est in genere *qualitatis*, addit aliquam qualitatem, qua homo dicitur bonus » (*De pot.*, q. 9, a. 7 ad 5).

ás coisas *existentes*, mas tambem ás *possiveis*, porque a intelligencia une a si mesma as coisas, representadas na especie intelligivel, e esta pode representar não só o que existe, mas tambem o que pode existir; a *bondade* refere-se exclusivamente ás coisas *existentes*, porque o appetite é estimulado pelo bem, e este não pode estimular, senão emquanto é ou existe (1)

109. **Especies de bondade.** — A bondade pode ser — *metaphysica*, *physica* e *moral*, — *honesta*, *util* e *agradavel*.

a) *Bondade metaphysica, physica* e *moral*. — *A metaphysica* é a propriedade, pela qual o ente, emquanto é ente, é perfeito

(1) O *appetite* tem per objecto o *bem*, como a *intelligencia* tem por objecto a *verdade*. Notem-se bem as differenças entre as duas faculdades. A intelligencia apprehende: a appetite diffunde-se. A intelligencia attrahe a si o objecto, representado numa imagem ou especie; o appetite inclina-se para o objecto, como é em si mesmo. O acto da intelligencia consiste num movimento de fóra para dentro, visto que o objecto vai para o sujeito; o acto do appetite consiste num movimento de dentro para fóra, visto que o sujeito vai para o objecto. O termo, pois, da intelligencia encontra-se na propria intelligencia; mas o termo do appetite existe no objecto desejado. Por isso, assim como a verdade, que se encontra propriamente na intelligencia, deriva para o objecto entendido, porque um objecto diz-se verdadeiro, emquanto corresponde á intelligencia; assim tambem a bondade, que se encontra propriamente no objecto, deriva para o appetite, porque o appetite diz-se bom ou mau, conforme tende para um objecto bom ou mau. (*Sum. Th.*, p. 1, q. 16, a. 1; q. 27, a. 4; q. 82, a. 3).

A differença entre a intelligencia e o appetite é tambem a razão da ultima differença, notada no texto, entre a verdade e a bondade — que a *verdade* se refere ás coisas *existentes* e ás *possiveis*, mas a *bondade* não se refere *propriamente* senão às coisas *existentes*. De facto, a intelligencia, quando percebe um objecto, attrahe esse objecto a si mesma; porque o conhecimento effectua-se emquanto o objecto conhecido se une com a faculdade cognitiva. Ora um objecto externo não se une com a intelligencia pela sua realidade physica, mas por uma especie ou imagem espiritual, — imagem, que representa o objecto na sua *essencia*, mas que prescinde da *existencia*. Prescindindo da *existencia*, essa especie ou imagem pode representar não só as coisas *existentes*, mas tambem as *possiveis*; e por isso a verdade, a qual consiste na adequação da intelligencia com a coisa, não só pode referir-se ao que *existe*, mas tambem ao que *pode* existir. — Não se verifica o mesmo com o appetite. Este, longe de attrahir a si o objecto, é attrahido por este, emquanto é bem, emquanto é perfeito e principio de perfeição. Ora o bem funda-se no *ser*, é a propria entidade de uma coisa emquanto convem ao appetite, e portanto é um objecto realmente *existente*. Uma coisa *possivel*, como *tal*, não poderia attrahir o appetite. Portanto a bondade não se refere *propriamente* senão ás coisas *existentes*. — Dizemos — *propriamente*; porque não negamos que a bondade possa de algum modo referir-se tambem aos objectos *não-existentes*, mas *possiveis*, — não emquanto o *não-ente* possa

e pode aperfeiçoar outro ente, e por isso se deseja a si mesmo e pode ser desejado por outro ente. É commum a todos os entes e diz-se tambem *ontologica*, ou *transcendental*. É d'esta que nos estamos occupando. — *A physica* é a propriedade, pela qual um ente, emquanto é dotado de uma determinada natureza, é perfeito na sua especie e pode aperfeiçoar um outro ente, e por isso é o termo da tendencia de si mesmo e pode ser o termo da tendencia de outro ente. Nem todos os entes são uteis para todos, e por isso não são bons para todos; assim o pão é *physicamente* bom para o homem, mas não é tal para elle o veneno. — A *moral* é a propriedade, pela qual um ente pode ser *desejado* pela sua conformidade com a regra dos costumes; assim são *moralmente* bons estes actos: *amar* a Deus, *perdoar as offensas*, etc. (1).

b) *Bondade honesta, utile e agradavel*. — *A honesta* é a que convem ao appetite *por si mesma*, e por isso, na ordem da na-

chamar-se e seja *bom*. — mas emquanto o *não-existente* pode conceber-se e concebe-se como *realisavel*, e, como *tal*, pode ser o objecto da tendencia do appetite. Mas, neste caso, o *possivel* apprehende-se e deseja-se, não como uma coisa, que não é e que nunca será, mas como uma coisa, que não è, mas que será em acto. E não podia ser de outro modo O appetite tende para o bem, que é o seu termo, como a potencia para o acto. (*Sum. Th.*, p. 1, q. 5, a. 2 ad 2).

A verdade e o bem, embora diffiram, comtudo incluem-se mutuamente. De facto, o bem é uma verdade, e está comprehendido na razão universal de verdade, que é objecto da intelligencia: assim como a verdade é um bem, e está comprehendida na razão universal de bem, que é objecto da vontade. Por isso a verdade pode ser desejada pela vontade sob o aspecto de bem, e o bem pode ser conhecido pela intelligencia sob o aspecto de verdade. — A *verdade, logicamente*, precede o *bem*; visto que, se o bem aperfeiçôa a vontade, a verdade aperfeiçôa a intelligencia, e o acto da intelligencia precede naturalmente o acto da vontade (*De Ver.*, q. 21, a. 3).

(1) Um ente pode ser principio de perfeição e por isso ser desejado pelo appetite — ou emquanto *é*, porque *ser* é perfeição, — ou emquanto é um certo e determinado ente, — ou emquanto está em harmonia com as regras dos costumes. No primeiro caso, o ente é *metaphysico*, ou *ontologico*, e por isso a sua bondade é *metaphysica*, ou *ontologica*: no segundo, o ente é *physico*, como se encontra na realidade, e a sua bondade é *physica*: no terceiro, o ente é *moral*, é um acto *humano*, e a sua bondade é *moral*. — Notamos que um ente, *physicamente* bom para uns, pode ser, pela diversidade de circumstancias, *physicamente* mau para outros: assim o que faz bem aos sãos, faz mal aos doentes. — O ente, emquanto é dotado de bondade *metaphysica*, *physica* ou *moral*, chama-se *bem metaphysico*, *physico* ou *moral*. Ao bem *physico* e *metaphysico* refere-sa S. Thomaz, quando diz: «Ens est *perfectivum* alterius non solum secundum *rationem speciei*, sed etiam secundum *esse*, quod habet in rerum natura» (*De Ver.*, q. 21, a. 1).

tureza, é o objecto proprio do mesmo appetite; tal é a virtude para o homem. — *A util* é a que convem ao appetite, não por si mesma, mas emquanto é meio para a consecução de um fim; tal é a medicina com relação á vida. — *A agradavel* é a que convem ao appetite, emquanto causa prazer e repouso ao proprio appetite (1).

(1) O ente, emquanto dotado de bondade *honesta, util* ou *agradavel*, diz-se *bem honesto, util* ou *agradavel*. — O *bem* é o termo do movimento do appetite. O bem *honesto* e o bem *agradavel* são ambos termos *ultimos* do movimento do appetite, com a differença que o bem *honesto* é o termo *ultimo*, emquanto é uma coisa, que o appetite deseja em si mesma e por si mesma, ao passo que o bem *agradavel* é o deleite ou o repouso na coisa desejada. O bem *util* é o termo *medio* ou *parcial* do movimento, porque o appetite tende para o bem *util*, emquanto este é meio para tender ulteriormente para o bem *honesto* (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 6). — O bem *honesto* pode participar tambem da razão ou natureza — não só do bem *util*, emquanto pode referir-se a outra coisa (assim a virtude pode referir-se á felicidade), — mas tambem do bem *agradavel*, emquanto, por ser *honesto*, convem ao sujeito, e todo o ente encontra deleite e repouso no que lhe convem. Mas, nem sempre o bem *agradavel* é bem *honesto*; porque um bem pode ser agradavel para os sentidos, e não para a razão, e, como tal, não é *honesto* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 145, a. 3). — Se um e o mesmo bem pode ser, ao mesmo tempo, *honesto, util* e *agradavel*, é claro que esta distincção não se funda na distincção do sujeito da bondade, mas na distincção dos differentes aspectos, sob os quaes um e o mesmo bem se considera. — A bondade, — *primeira* e *principalmente*, compete ao bem *honesto*, — *secundariamente* e em relação ao bem *honesto*, compete ao bem *util* e ao bem *agradavel* (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 6 ad 2).

*

A *bondade*, ou o *bem* costuma dividir-se tambem — em *imparticipado* e *participado, verdadeiro* e *apparente, absoluto* e *relativo, essencial* e *accidental, objectivo* e *subjectivo*.

a) Bem imparticipado e participado. — *Imparticipado* é aquelle, cuja *bondade* é, como o *ser*, a sua propria essencia, e possue tudo o que tem ou pode ter uma razão de entidade e de bondade, e sem algum limite; tal é Deus, nosso Senhor, que por isso se chama o Summo Bem, o Infinito Bem, o Bem por essencia. — *Participado* é aquelle, cuja bondade não é a propria essencia, mas possue apenas aquella bondade, que é exigida pelo genero, sob o qual está contido; taes são as creaturas, que por isso se dizem bôas *por participação*, emquanto receberam de Deus a bondade, de que são dotadas.

b) Bem verdadeiro e apparente. — *Verdadeiro* é o que é *tal* em si, emquanto convem ao ente segundo os dictames da recta razão e leva ao fim ultimo; tal é a virtude para o homem. — *Apparente* é o que, embora convenha a uma faculdade inferior, comtudo repugna aos dictames da recta razão e afasta do fim ultimo; tal é a vingança. — Ha no homem muitas e varias tendencias, conforme a multiplicidade e variedade das faculdades. A cada uma d'estas faculdades corresponde um bem. O bem *verdadeiro* é o que corresponde e convem á tendencia principal, regulada pela recta razão, e que não é senão o fim ultimo. O bem *apparente* é *tal* em relação ao fim ultimo, de que afasta, ou pela opposição ao bem, conveniente á tendencia principal do sujeito; porque, em relação á faculdade *propria*, é *verdadeiro*, porque realmente lhe convem (*Sum. Th.*, 2-2, q. 53, a. 7).

c) Bem absoluto e relativo. — *Absoluto* é o que se considera na propria natureza. *Relativo* é o que se considera em relação aos entes, que elle pode aperfeiçoar e pelos quaes pode ser desejado. — Como advertimos, um ente, que é *absolutamente* bom, pode ser *bom* para uns e *mau* para outros; assim as riquezas, que são um bem *absoluto*, se tornam bôas ou más, conforme o uso ou o abuso, que d'ellas fazem os homens (*Sum. Th.*, 1-2, q. 18, a. 4).

d) Bem essencial e accidental. — *Essencial* é o que deriva da entidade e perfeição da *essencia* do ente; assim a *racionalidade* é um bem *essencial* do homem. *Accidental* é o que deriva da entidade e perfeição das *propriedades* do ente; assim a *virtude* é um bem *accidental* do homem. — No mesmo individuo, a bondade *essencial* não cresce nem diminue, porque a essencia permanece a mesma, até quando o ente existe; mas a *accidental* é capaz de augmento e de diminuição, e está sujeita á mudança e á destruição.

e) Bem objectivo e subjectivo. — *Objectivo* é o *bem*, para o qual o sujeito tende, ou é o bem considerado em si mesmo. *Subjectivo* é a *posse* d'esse bem, ou é o bem considerado emquanto adhere ao sujeito. — O bem *subjectivo* não eguala sempre o *objectivo*. Assim, o summo Bem do homem, considerado *subjectivamente* e em relação ao homem, é *finito*: porque o homem, sendo finito, não pode possuir o Bem infinito por um modo infinito. Só em Deus, o Bem *subjectivo* eguala o *objectivo*, emquanto só Deus possue, por um modo *infinito*, o Bem *infinito*, que é a sua propria Essencia.

110. Relações do ente creado com a vontade divina e com a humana. — O ente creado refere-se á vontade divina e á humana, mas de um modo diverso. A' vontade divina refere-se *essencialmente*, porque toda a perfeição, que se encontra nas creaturas, procede da livre vontade de **Deus**; ao passo que á vontade humana só se refere *accidentalmente*, emquanto pela sua perfeição pode attrahir o amor da nossa vontade. — D'ahi resulta que **Deus** ama as perfeições creadas, quando ainda não existem, e, amando-as, dá-lhes existencia; ao passo que o homem não pode amar e não ama as perfeições creadas, senão quando e emquanto existem. D'este modo, as perfeições creadas são *effeitos* do amor de **Deus** e são *causas* do amor do homem (1).

(1) O ente *creado*, assim como se refere á *intelligencia* por dois modos: *essencial* e *accidental*, assim tambem pelos mesmos dois modos se refere á *vontade*. Refere-se *essencialmente*, quando depende da vontade no proprio ser, — e refere-se *accidentalmente*, quando não depende da vontade no proprio ser, mas só pode ser por ella desejado ou amado. Ora o ente creado — depende da vontade *divina* no proprio ser, porque ella é a causa de todas as coisas (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 4) e nada sem ella poderia subsistir nem ser o que é, — e só depende da vontade humana, emquanto pode ser por

111. Todo o ente é bom. —

a) *Todo o ente, emquanto ente, é bom.* — Na verdade, todo o ente, *emquanto ente*, é dotado do acto da existencia, e por isso é, de alguma maneira, perfeito; porque todo o acto é perfeição. Ora o perfeito, emquanto tal, é *bom;* porque, sendo perfeito, é

---

esta desejado ou amado. Logo o ente creado refere-se — *essencialmente* á vontade divina, e *accidentalmente* á vontade humana. — E, como o juizo relativo a uma coisa deve fundar-se no que lhe convem *essencialmente*, e não no que lhe convem *accidentalmente*, segue-se que o ente creado deve dizer-se *absolutamente bom*, emquanto se refere á vontade divina, da qual depende no proprio ser. — Se o ente creado tem — uma relação *essencial* com a vontade divina, pela qual foi produzido, — e uma relação *accidental* com a vontade humana, pela qual pode ser desejado, é claro que elle está para a vontade divina, como o effeito está para a causa, e para a vontade humana está como a causa está para o effeito. D'este modo, o ente creado acha-se collocado entre a vontade divina e a humana, e diz-se *bom* com relação a uma e a outra, ainda que por uma razão differente. A bondade, que é propria do ente creado em relação á vontade divina, é *actual* e *necessaria;* a que lhe se attribue em relação á vontade humana, é *potencial* e *contingente*. A bondade *actual* e *necessaria* é *anterior* á bondade *potencial* e *contingente;* de modo que, embora não existisse nenhuma vontade finita, o ente creado continuaria a ser e a chamar-se *bom* em relação á vontade divina.

Como a vontade de Deus é a causa de todas as coisas existentes, e como o primeiro acto da vontade é o amor, de que, como da primeira raiz, derivam todos os outros actos do appetite, segue-se que Deus ama todas as coisas existentes, e por um modo diverso e immensamente mais elevado e efficaz que o modo, por que as amam os homens. É o que diz S. Thomaz num admiravel artigo da *Summa Theologica* (p. I, q. 20, a. 2). Por quanto, todas as coisas existentes são bôas: porque todas são dotadas de ser e de perfeição, e todo o ser, toda a perfeição é bem. Mas essas coisas não são boas, senão emquanto são o termo da vontade de Deus: porque a vontade de Deus é a causa das coisas. Logo Deus quiz e quer algum bem ás coisas existentes. Querer um bem a uma coisa é amal-a. Logo Deus ama todas as coisas existentes. — Mas emquanto nós amamos, movidos pela bondade da coisa amada, Deus ama, criando e infundindo a bondade, que Elle ama e que é uma participação da propria bondade infinita.

S. Thomaz adverte que o *amor* pode considerar-se — emquanto é acto do appetite *sensitivo*, — e emquanto é acto do appetite *intellectual*, que é a *vontade*. Considerado emquanto é acto do appetite *sensitivo*, o *amor* importa uma mudança organica, é uma *paixão*, e por isso não pode attribuir-se a Deus, purissimo espirito: — considerado emquanto é acto do appetite *intellectual*, ou da *vontade*, não importa por si uma mudança organica, é um *sentimento*, e pode e deve attribuir-se a Deus. — O Santo Doutor dá a razão por que o amor é *paixão* emquanto é acto do appetite *sensitivo*, e não emquanto é acto da *vontade*. De facto, a *paixão* importa ou produz uma mudança ou movimento no organismo, sobretudo no coração. Ora tal mudança, ou tal movimento depende, como do seu principio *proximo*, do appetite *sensitivo;*

principio de perfeição, e assim tem uma razão de ***appetibilidade***, e por isso de *bondade*, tanto em relação a si mesmo, como em relação aos outros. Logo todo o ente é *bom*. (1)

b) *O Ente increado é bom.* — O Ente *increado*, que é Deus, é *bom para si mesmo* e *para as creaturas*. — ***É bom para si mesmo;*** porque é dotado de uma perfeição infinita, pela qual é objecto de um amor e de uma complacencia infinita e necessaria da parte de sua vontade. — É ***bom para as creaturas;*** porque, sendo o principio de toda a perfeição e bondade, de que são dotadas todas as creaturas, é o termo bemdito do desejo e da tendencia de todas (2).

---

porque a vontade não pode determinar no organismo nenhuma mudança, ou nenhum movimento, senão por meio do appetite sensitivo (*Sum. Th.*, l. c., ad 1).

O *bem*, para o qual tende a nossa vontade, como para o seu proprio fim, não é este ou aquelle bem *particular*, mas é o bem *universal*. Tendendo para o bem *universal*, a vontade pode tender e tende para os bens *particulares*, que estão contidos na extensão do bem universal e que constituem o fim *proprio* das outras faculdades. A vontade tende para o bem *particular*, emquanto move a respectiva faculdade para esse mesmo bem; assim a vontade tende para a verdade, emquanto move a intelligencia a produzir os actos necessarios para a alcançar. E, quando a faculdade movida alcança o seu fim proprio, alcança tambem o seu fim proprio a vontade motriz (*Sum. Th.*, 1ª-2ªᵉ, q. 9, a. 1; q. 10, a. 1; q. 11, a. 1 ad 2).

(1) O argumento é de S. Thomaz (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 3). — E a verdade é clarissima. Repugna que haja um ente, que não possua a sua entidade, e por isso que não seja dotado da perfeição, que lhe é propria e conveniente. Ora esta perfeição é bôa, porque é digna de ser desejada, e não pode deixar de ser desejada pelo proprio sujeito (*Sum. Th*, p. I, q. 48, a. 1). Logo não ha ente real, que não seja dotado do bondade, que não seja bom. O Apostolo disse: « *Omnis creatura Dei bona est* » (*I Timoth.*, IV, 4).

(2) **Deus é *bom para si mesmo e para as creaturas.***

a) È bom para si mesmo. Deus é infinitamente bom; é bom pela sua propria essencia. E não pode deixar de ser assim. A bondade está na razão directa da perfeição. Deus é summa e infinitamente perfeito: é perfeito pela sua propria essencia, porque a essencia divina é constituida pelo proprio *ser*, e o *ser* é acto, é perfeição. Logo Deus é bom pela sua propria essencia. — Só Deus é bom pela sua propria essencia; porque só em *Deus* a essencia é uma e a mesma coisa com o ser. A essencia da creatura existente tem o *ser*, mas não é o *ser;* e por isso a creatura, se é bôa, porque é dotada de *ser*, não é bôa pela sua essencia (*Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 3). — A essencia divina, sendo a propria perfeição e a propria bondade, é o principal e unico objecto *formal* da vontade e do amor divino (*C. Gent.*, l. I, c. 74 e 91). — O amor, com que Deus ama a sua essencia, é *adequado* e *necessario*. É *adequado*, porque é infinito, como infinita é a amabilidade da essencia: e assim só Deus pode amar dignamente a Deus. È *necessario;* porque, nenhuma faculdade pode ficar indifferente perante o objecto proprio e proporcionado, quan-

c) *O ente creado é bom.* — O ente *creado* é *bom* em relação *a si mesmo*, *a* Deus, e *aos outros entes creados*. — É *bom* em relação *a si mesmo;* porque todo o ente creado, emquanto ente, é dotado do *ser*, que é principio de perfeição, e por isso é *bom* para a essencia, na qual o ser é recebido, como acto na potencia. — É *bom* em relação a **Deus**; porque, possuindo a perfeição, de que Deus o dotou e que é uma participação e uma semelhança da perfeição divina, o ente creado não pode deixar de convir com

do este lhe seja devidamente proposto; ora a essencia divina é o objecto proprio e proporcionado da vontade divina, e é uma e a mesma coisa com esta faculdade. — Como o amor é principio de goso e de felicidade, segue-se que *Deus*, amando infinitamente a propria essencia, infinitamente perfeita e bôa, é infinitamente feliz e bemaventurado *(C. Gent.*, I. 90, 91, 102).

b) É *bom* para *as creaturas*. Quando dizemos que Deus é bom para as creaturas, entendemos que a perfeição divina, por ser o principio e a fonte de toda a perfeição, convem ao appetite das creaturas, e que por isso as creaturas tendem ou se inclinam para *Deus*, é o desejam, cada uma em conformidade com a propria natureza, ou para conservar a perfeição, se a possuem, ou para a adquirir, se a não possuem. *Deus*, portanto, será bom para as creaturas, se for o termo dos desejos, o fim ultimo das tendencias das coisas creadas. Mas, effectivamente, é assim. « Por quanto, como ensina S. Thomaz, o fim ultimo de um agente, emquanto tal, é sempre o proprio agente; porque o artista se serve sempre das obras, feitas por elle, para utilidade propria, e se faz alguma coisa, que é vantajosa para outros, comtudo, em ultima analyse, o que elle entende e quer é sempre o proprio bem, util, ou agradavel, ou honesto. Mas *Deus* é o Creador de todas as coisas, pois tudo foi feito por Elle, ou immediatamente ou por meio das causas segundas. Logo *Deus* é o fim ultimo de todas as coisas » *(C. Gent.*, III, 17). Diz a S. Escriptura: « *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* » *(Prov.*, XIV, 4) — Mas por que modo tendem as coisas para *Deus?* Responde o Angelico Doutor: « É necessario que o effeito tenda para o fim pelo mesmo modo, por que o agente opera para o fim. Mas *Deus*, que é o primeiro agente de todas as coisas, não opera para adquirir, pelo seu acto, alguma perfeição, mas para diffundir ou derramar, pelo seu acto, as proprias perfeições; porque Elle não está *em potencia* relativamente a alguma perfeição, mas está *em perfectissimo acto* relativamente a todas as perfeições, de modo que as pode communicar ás creaturas. Logo as coisas tendem para Deus, como para o seu fim ultimo, não para adquirir para Elle alguma perfeição, mas para adquirir, para si mesmas, cada uma a seu modo, a bondade divina » (l. c., c. 18). — Se todas as coisas, tendem para *Deus*, para adquirir, de algum modo, a bondade divina, segue-se que o fim ultimo das coisas é o de se tornarem *semelhantes* ao proprio Creador. « De facto, continua o S. Doutor, todo o ente, pelo seu movimento ou acto, tende para algum bem, como para o fim. Ora nada participa da bondade, e não é bem, senão emquanto é *semelhante* á primeira Bondade, que é *Deus*. Logo todas as coisas, pelo seu movimento ou acto, tendem para a divina *semelhança*, como para o seu fim ultimo » (l. c., c. 19).

a vontade do Creador, de attrahir a sua complacencia, e de manifestar as suas perfeições. — É *bom* em relação *aos outros entes creados;* porque, sendo perfeito, o ente creado pode ser e é um principio de perfeição para os outros entes, e por isso pode ser e é o termo das tendencias d'elles ([1]).

(1) O ente *creado* é *bom* — em relação *a si mesmo*, — em relação a *Deus* — e relação aos *outros entes creados*.

a) É *bom* em relação *a si mesmo*. Em todo o ente creado ha, como dissemos, uma distincção *real* entre a *essencia* e o *ser*. A *essencia* é *potencia;* o *ser* é *acto*. E, como todo o *acto* é perfeição e principio de perfeição, o *ser* é principio de perfeição para a *essencia*, e por isso para o proprio ente. Ora tudo o que é perfeito e principio de perfeição é *bom*. Logo o ente creado, por causa do *ser*, que possue e de que tira a sua denominação, é *bom* em relação *a si mesmo*. — Por isso, todas as coisas creadas, por uma inclinação natural, tendem para o seu *ser*, como para o seu *fim* (pois o *bem* tem razão de *fim)*, — ou emquanto o appetecem, se o não possuem (como a *materia prima)*, — ou emquanto se repousam e quasi se deleitam nelle, e com todo o esforço procuram conserval-o, se o possuem *(De Ver.*, q. 21, a. 2).

b) O ente creado é *bom* em relação *a Deus*. Quando dizemos que o ente creado é *bom* em relação a *Deus*, não entendemos que o ente creado convenha a *Deus*, emquanto possa procurar-lhe algum bem, que Elle não possua, mas entendemos que o ente creado convem á vontade de *Deus*, e por isso é bom em relação a *Deus* — emquanto *corresponde á vontade divina*, — emquanto é *objecto do amor e da complacencia da mesma vontade*, — emquanto *manifesta as perfeições divinas*. — O ente creado é bom em relação a *Deus*, emquanto corresponde á *vontade divina*. De facto, a entidade, de que o ente creado é dotado, deriva da vontade divina; porque esta é a causa de todas as coisas *(Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 4; I-II, q. 110, a. I). Derivando da vontade divina, o ente creado não pode deixar de corresponder e convir á mesma vontade, — correspondencia e conveniencia, em que consiste propriamente a razão da bondade e da entidade do ente. Portanto, como a bondade consiste na conveniencia do ente com a vontade, devemos concluir que o ente creado é *bom* em relação a *Deus*. — O ente creado é *bom* em relação a *Deus*, emquanto *é objecto de amor e de complacencia da divina vontade*. Com effeito, a perfeição do ente creado é participação e semelhança da perfeição infinita de *Deus*. Ora esta perfeição participada e semelhante á perfeição imparticipada e infinita de *Deus* não pode deixar de ser objecto do amor e da complacencia da vontade do mesmo *Deus:* porque Elle não pode deixar de amar a sua perfeição em si mesma e em todas as participações e semelhanças, em que ella se reflecte e se reproduz. Logo, consistindo a bondade na relação ou conveniencia do ente com a vontade, devemos dizer que o ente creado é *bom* em relação a *Deus*. O nosso Angelico Doutor prova que *Deus* ama todas as coisas creadas, porque estas são imagens ou participações da sua essencia, que Elle ama necessaria e infinitamente *(C. Gentes*, l. I, c. 75). Accrescenta o S. Doutor que *Deus*, não só ama as coisas creadas, mas encontra nellas o seu goso, a sua satisfação *(C. Gent.*, l. I, c. 90). — O ente creado é *bom* em relação a *Deus*, emquanto *manifesta as perfeições divinas*. *Deus*, dando o ser ás creaturas, não podia ter e não teve

Portanto, *ente* e *bem* não se distinguem *realmente*, porque todo o ente é bem, e todo o bem é ente, embora se distingam *logicamente*, emquanto o *bem* exprime uma relação com o appetite, — relação, que o *ente* não exprime (1).

em vista senão a sua bondade infinita, emquanto esta havia de ser representada, por muitos e differentes modos, pelas perfeições finitas, e por isso só teve em vista a propria gloria, a qual consiste na manifestação e exaltação da Bondade infinita. Esta gloria Deus não a quer por si, mas por nós: *«Deus gloriam suam non quaerit propter se, sed propter nos» (Sum. Th.*, 2-2, q. 132, a. 1. ad 1). Como as creaturas correspondem aos desiguios de *Deus*, procuram de algum modo a gloria d'Elle, e por isso são boas em relação a *Deus*. — Note-se bem: todas as creaturas, pela sua entidade, que é relativamente perfeita, são outros tantos espelhos, que reflectem a infinita e absoluta bondade de *Deus*, de modo que cada uma d'ellas é uma objectiva manifestação das perfeições divinas, feita ás substancias intelligentes: e por esta forma todos os entes, não só os racionaes, mas tambem os irracionaes (por intermedio dos racionaes), se unem para dar a *Deus*, Creador e Senhor de todos, a gloria, que Lhe é devida. É neste sentido que diz o Psalmista: *«Coeli enarrant gloriam Dei» (Ps.* XVIII, 1).

c) O ente creado é *bom* em relação aos *outros ente creados*. Porquanto, se compararmos os entes creados entre si, veremos que um concorre para a perfeição do outro, um é bom em relação ao outro. O accidente é um bem para a substancia, para a qual se refere e de que é perfeição. As substancias materiaes aperfeiçoam as espirituaes, como o inferior pode aperfeiçoar o superior, e, pela sua vez, são aperfeiçoadas pelas espirituaes, emquanto, por meio d'estas, alcançam o seu ultimo fim, que é a manifestação das perfeições divinas. — Mais tarde, e em logares proprios, serão devidamente desenvolvidas estas verdades, que são aqui apenas indicadas.

(1) *Todo o ente é bem, e todo o bem é ente.* D'ahi o adagio dos Escholasticos: *ens et bonum convertuntur.* — *Todo o ente é bem.* Por quanto, a bondade *metaphysica* é a propria *entidade*, emquanto, por importar uma perfeição, se refere ou pode referir-se ao appetite. Ora todo o ente, por isso mesmo que é ente, é dotado *de entidade*. Logo todo o *ente* é *bem*. — *Todo o bem é ente.* Com effeito, o *bem* importa uma perfeição, que se refere ao appetite. Ora toda a perfeição é uma entidade: porque tudo o que é perfeito, é *acto*, ou é dotado de *acto*; — e o que é *acto*, ou tem o *acto*, é *ser*, ou tem o *ser*, e por isso é *ente*. Logo todo o *bem* é *ente*. *(De Ver.*, q. 21, a. 2). — Adverte o Santo qué, embora se desejem, além do *ser*, a sabedoria, a vida, etc., comtudo o *bem* não é mais universal do que o *ente*; visto que tudo o que se deseja, deseja-se emquanto é *ente (Sum. Th.*, p. 1, q. 5, a. 2 ad 4). — Mas, embora *ente* e *bem* se identifiquem na realidade, comtudo distinguem-se *logicamente*, pois o conceito de *ente* não é o conceito de *bem*.

❊

Das doutrinas expostas derivam os seguintes corollarios:

I. A *bondade está na razão directa da entidade*. Porquanto, sendo *bom* o ente emquanto é *perfeito*, segue-se que quanto mais um ente participa da entidade, tanto mais participa da perfeição, e por isso da bondade. Diz S. Thomaz: «Unumquodque tantum habet de *bono*, quantum habet de *esse*» (*Sum. Th.*, 1-2, q. 18, a. 1). Logo o ente *real* é melhor que o *possivel*; o ente *completo* é melhor que o *incompleto*; o ente *espiritual* é melhor que o *material*; o maximo Ente é o maximo Bem.

II. A *bondade tende a communicar-se*. Este adagio — *bonum est diffusivum sui* — tem dois sentidos, conforme a *bondade* se considera como causa *final*, ou como causa *efficiente*. — Se a *bondade* se considera como causa *final*, então ella se diffunde ou se communica, emquanto, pela sua perfeição, tem a força de attrahir a vontade, ou o appetite, como toda a causa *final* tem a força de mover ou attrahir a causa *efficiente (Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 4 ad 2; *De Ver.*, q. 21, a. 1 ad 4). — Se a *bondade* se considera como causa *efficiente*, então ella se diffunde ou communica, emquanto pela sua acção procura imprimir nos outros a propria semelhança *(S. Bonav.*, in II *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 2). Em ambos os sentidos, o adagio é verdadeiro; visto que nenhum ente opera, como causa *final* ou *efficiente*, senão emquanto é *em acto*, e por isso senão emquanto é *bom*. *(De Pot.*, q. 3, a 6). — Se a bondade tende a communicar-se, é claro que, quanto maior é a bondade, tanto mais intensa e extensa é a sua communicação. — Todavia, não se segue d'este adagio que *Deus*, por ser a bondade infinita, tenha sido necessariamente obrigado a produzir as creaturas, para diffundir sobre ellas os thesouros da sua bondade; porque, quando se diz que a bondade *tende* a communicar-se, não se diz que *deve*, mas só que *pode* communicar-se, sendo o exercicio d'aquella communicação regulado pela Sabedoria e Vontade de *Deus*. — Lembramos que, em *Deus*, ha duas especies de communicação: — uma *interna* e *natural*, que dá origem ás Pessoas divinas, — outra *externa* e *voluntaria*, que dá origem ás creaturas. Diz S. Bonaventura: «Bonum summum summe se diffundit; dicendum quod verum est de diffusione *naturali*, sed de *voluntaria*, sive a *proposito*, non est verum. Primo modo est diffusio in processione Personarum, secundo modo in productione creaturarum» (In I *Sent*., dist. 44, q. 2, a. 1).

112. A bondade metaphysica é unica e multiplice. — A bondade *metaphysica* pode considerar-se em Deus e nos entes creados. — Considerada em Deus, a bondade é *unica*; não só porque se identifica com a Essencia divina, que é unica, mas tambem porque toda a perfeição e toda a bondade, que se encontra ou pode encontrar-se espalhada nas creaturas, deriva da unica e infinita perfeição, que é Deus. — Considerada nas creaturas, a bondade é *multiplice*; porque, sendo muitas e diversas as entidades finitas, muitas e diversas são as perfeições e as bondades das creaturas. — Por isso, assim como unica é a verdade divina, principio e fonte de todas as verdades, e todavia existem muitas e diversas verdades, realmente distinctas da verdade infinita; assim tambem unica é a bondade divina principio extrinseco e fonte de todas as bondades, e todavia existem muitas e diversas bondades, realmente distinctas da bondade infinita (1).

(1) A Bondade divina é a causa *efficiente*, *exemplar* e *final* de toda a

Artigo IV

Belleza do ente.

113. Belleza. — *Belleza* é a *conveniente unidade na variedade, que agrada a quem a vê.* — Esta definição indica o duplice elemento da *belleza*: o elemento *objectivo* e o elemento *subjectivo*. O elemento *objectivo*, que constitue propriamente a *essencia* da belleza, é a *conveniente unidade na variedade*, isto é, a devida

---

bondade, que se encontra nas creaturas; visto que a bondade finita deriva da Bondade infinita, reproduz a Bondade infinita, tende para a Bondade infinita. Neste sentido pode dizer-se que todos os entes creados são bons pela unica Bondade divina, que é o principio extrinseco, do qual a bondade d'elles deriva. — Mas, embora a Bondade infinita seja a origem e a fonte de toda a bondade finita, comtudo todos e cada um dos entes creados tem uma bondade propria, distincta da Bondade de *Deus* e da bondade dos outros entes creados; porquanto, a entidade e a bondade das creaturas não é a propria Entidade e Bondade divina, mas é apenas, e não podia deixar de ser, uma remotissima e deficientissima *semelhança* da mesma Entidade e Bondade divina *(Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 4). — Se nenhum ente é *bom*, senão emquanto tem em si uma certa semelhança da Bondade divina, deve dizer-se com razão que *Deus é o bem de todo o bem (C. Gent.*, l. I, c. 40).

*

Ao *bem* oppõe-se o *mal*. — Digamos alguma coisa ácerca da *natureza* do *mal*, das suas *especies*, da sua *existencia* e *causa*.

a) Mal. — *Mal é a privação da perfeição devida.* — O *mal*, na linguagem commum, é a *privação do bem*. Diz S. Agostinho: « *Nihil aliud est malum, quam privatio boni; sicut nihil aliud est caecitas, quam privatio luminis* » *(Solil.*, c. 5). E, assim como o *bem*, cuja *privação* constitue o *mal*, consiste na *perfeição*, assim tambem pode dizer-se que o *mal* é a *privação da perfeição*. — Mas a *privação* não é *simples negação*: porquanto a *simples negação* não suppõe no sujeito nenhuma exigencia da perfeição, que se nega, ao passo que a *privação* denota a ausencia de uma perfeição, que é naturalmente *devida* ao sujeito, isto é, que a natureza do sujeito exige. Por isso o *mal* é a *privação da perfeição devida*. Assim a *ausencia da vida* — na *pedra* é um *defeito*, mas não é um *mal*, — no *homem*, é um *defeito* e um *mal*.

b) Especies do mal. — O *mal* é *physico* e *moral*. — O mal *physico* é a privação de uma perfeição *real*, ou *physica*, tal é a cegueira no homem: o *moral* é a privação da devida rectidão nos actos livres da creatura racional, tal é o odio do proximo. — Em relação ao mal *moral*, notamos que o acto livre do homem, — considerado *em si*, é sempre *bom*, porque é uma entidade physica, e toda a entidade physica é *transcendentalmente* bôa, — considerado em ordem ao *bem*, para o qual tende, é *moralmente bom* ou *moralmente mau*, conforme esse bem é *verdadeiro* ou apenas *apparente (Sum. Th.*, 1-2, q. 71, a. 2). — *Leibnitz*, alem do mal *physico* e do *moral*, distingue o mal *metaphysico*, que seria a ausencia de uma perfeição *não-devida*. Essa opinião não é acceitavel; porque a noção de *mal* importa, como dissemos, não a

multiplicidade reduzida á devida unidade; o elemento *subjectivo*, que denota o *effeito* da belleza, é o *agrado*, ou a complacencia, que ella desperta em quem a vê (1).

---

ausencia de uma perfeição qualquer, mas a ausencia de uma perfeição *devida*, assim ninguem dirá que a pedra é má, pelo facto de não ser dotada de razão.

c) O mal existe no bem. — O *mal*, sendo falta ou privação de entidade, não pode existir em si, mas num sujeito; assim a cegueira existe no homem. Ora todo o sujeito é um *bem*. Logo o *mal* existe no *bem*. *(C. Gent.*, l. III, c. 11). — Nem se diga que o mal não pode existir no bem, por este ser contrario áquelle; visto que o mal não existe no bem, que lhe é directamente opposto, mas noutro; assim a *ignorancia* não existe na *sciencia*, mas na *intelligencia*. — D'onde se vê o absurdo dos *Manicheus*, dos *Neoplatonicos*, dos *Gnosticos*, que admittiam a *existencia do summo mal*, isto é, de um *ente inteiramente mau, principio de todos os males*. Por quanto, o summo mal é a summa privação do bem, ou é a privação de todo o bem. E, como *bem* e *ente* são uma e a mesma coisa, a privação de todo o bem é a privação de toda a entidade. Ora a privação de toda a entidade é nada, e o nada não pode existir. Logo o summo mal não pode existir *(Sum. Th.*, p. I, q. 49, a. 3; *C. Gent.*, l. III, c. 15). — D'onde se segue tambem que o *mal*, sendo a privação do bem, é *posterior* ao mesmo bem.

d) A causa do mal é o bem. — O *mal* deve ter uma causa. Essa causa não pode ser o proprio *mal*; porque o *mal* é *nada*, e toda a causa deve ser ente. *(C. Gent.*, l. III, c. 10). — Se a causa do *mal* não pode ser o proprio *mal*, deve ser o *bem*; porque a causa deve ser um ente, e todo o ente é um bem. *(Sum. Th.*, p. I, q. 49, a. 1). — Todavia o bem — não produz o mal *directamente*, como se o mal fosse o termo da tendencia do bem, porque nenhum ente tende para o seu opposto, — mas produl-o *indirectamente*, ou *accidentalmente*, emquanto produz um bem, a que está unido o mal, isto é, emquanto produz um bem, ao qual falta alguma perfeição devida. Por quanto, o agente, quando opera, procura assemelhar a si o effeito; e, como elle, por ser em acto, é bom, tambem o effeito deve ser bom *(De Malo*, q. I, a. 3). — O mal é produzido pela acção da causa bôa, mas naturalmente deficiente, e pode derivar — ou da falta de energia na propria causa, — ou da falta de capacidade no orgão ou no instrumento, — ou da falta de disposição na materia; assim a ignorancia deriva do defeito ou da falta da força intellectual, o coxear depende da imperfeição da perna, o monstro deriva da incompleta evolução do germen *(Sum. Th.*, p. I, q. 49, a. 1).

(1) Nada mais vulgar do que o uso do termo « *belleza* »; mas nada mais difficil do que a determinação da *essencia* d'ella. Quando é que uma coisa se diz *bella*? S. Thomaz responde que uma coisa se diz *bella*, quando *agrada a quem a vê*: « *Pulchra sunt, quae visa placent* » *(Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 4 ad 1). Para a *belleza*, pois, são necessarias duas coisas: a *visão* e o *agrado*. — A *visão*, indispensavel para uma coisa despertar *agrado*, ou *complacencia*, não denota exclusivamente o acto da faculdade sensitiva da vista, mas denota o acto de toda e qualquer faculdade *perceptiva*, quer sensitiva quer intellectual. Por isso o mesmo S. Doutor, noutro logar, diz em geral que uma coisa é bella, quando a sua *percepção* agrada: « *Pulchrum est id, cujus apprehensio placet* » *(Sum. Th.*, 1-2, q. 27, a. 1 ad 3). — Se, na definição da

114. Differença entre a belleza, a verdade e a bondade. — A *belleza*, embora, por se fundar na *entidade*, ou na *forma* das coisas, supponha a *verdade* e a *bondade*, comtudo differe de uma e de outra. Com effeito, emquanto a *verdade* importa exclusivamente a *visão*, e por isso só diz relação á faculdade *perceptiva*,

---

belleza, o termo *visão* se emprega á preferencia do termo *percepção*, a razão é que, para um objecto ser devidamente apreciado e assim agradar, é necessaria uma percepção *clara e evidente*, e semelhante percepção é denotada perfeitamente pelo termo *visão*. — O *agrado*, ou a *complacencia*, que tem o seu principio e a sua causa na *visão*, — não é apenas aquelle descanço, que se encontra na verdade conhecida e que se chama *certeza*, — mas é um sentimento especial de prazer e de suavidade, que nasce da contemplação da coisa, que é *bella*. A razão, por que uma coisa *agrada* a uma faculdade, é a *semelhança* entre essa coisa e essa faculdade: pois todo o ente encontra o seu agrado no que lhe é semelhante. — A *visão* e o *agrado* são coisas inseparaveis: se uma d'ellas faltar, faltará tambem a *belleza*. — Esta definição, da *belleza*, commum entre os Escholasticos e recebida tambem por Leibnitz, indica, como a definição da *bondade* (*bonum est quod omnia appetunt*), o *effeito*, que a *belleza* produz e que é o de *agradar* a quem a contempla, — e denota as *faculdades*, a que se refere e que são a *perceptiva* e a *appetitiva*.

Mas esta definição, se descreve o *effeito*, que a *belleza* produz no sujeito, que a contempla, não determina os elementos *objectivos*, que constituem a *essencia* da mesma *belleza* e que são os principios de semelhante effeito. — E quaes serão os elementos *objectivos*, que, vistos ou percebidos, produzem agrado e complecencia? Or philosophos não estão de accordo neste ponto. Para a *belleza*, diz o nosso Angelico Mestre, são necessarios tres elementos: a *integridade*, a *proporção* e a *claridade*. É necessaria a *integridade*, porque uma coisa, a que falte alguma propriedade ou perfeição, é naturalmente deforme. É necessaria a *proporção*; porque não pode ser bella uma coisa, se não tiver a conveniente disposição de cada uma das partes em relação a si mesma e ao todo. É necessaria a *claridade*; porque uma coisa, para agradar, deve ser vista, e não pode ser vista, se não é dotada de luz, que a torna visivel, e de facto uma coisa se chama bella, quando é revestida de uma côr nitida. (*Sum. Th.*, p. I, q. 39, a. 8). — Noutros logares, o Angelico, seguindo a doutrina de S. Diniz, reduz a dois os elementos da *belleza*: á *claridade* e á *devida proporção*. (*Sum. Th.*, 2-2, q. 145, a. 2; q. 180, a. 2 ad 3). Mas percebe-se facilmente que a *devida* ou *conveniente proporção* exige e encerra a *integridade*; porque uma coisa, á qual falte algum elemento ou alguma perfeição devida, é destituida, pelo menos parcialmente, da devida proporção ou commensuração de partes, necessarias para o mesmo ente operar e alcançar o proprio fim. (IV *Sent.*, dist. 44, q. 3. a. 12, c. 1). — Noutras passagens, S. Thomaz aponta apenas a *devida proporção*, dizendo: «Pulchrum in *debita proportione* consistit» (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a 4 ad 1). Na verdade, uma coisa é e diz-se *bella*, quando e porque agrada a quem a vê ou contempla. Ora uma coisa não agrada a quem a vê ou contempla, senão emquanto é devidamente proporcionada; visto que as nossas faculdades perceptivas, quer intellectuaes quer sensitivas, são dotadas de maravilhosa

e emquanto a *bondade* importa exclusivamente o *agrado*, e por isso só diz ordem á faculdade *appetitiva*, a *belleza* importa, ao mesmo tempo, a *visão* e o *agrado*, e por isso interessa simultaneamente a faculdade *perceptiva* e a *appetitiva* (1).

---

proporção, ou harmonia, e cada ser encontra agrado ou complacencia no que lhe é semelhante. Logo a *devida proporção* é o verdadeiro constitutivo, a propria razão formal da *belleza*. Na *devida proporção* está contida a *claridade*; porque essa *proporção* tem a capacidade de se manifestar ás faculdades perceptivas e por isso é dodata de luz, sendo luz tudo o que torna visiveis ou manifestas as coisas.

A *belleza*, portanto, consiste essencialmente na *proporção*. — *Proporção*, como dissemos, é a conveniente disposição de cada uma das partes em relação a si mesmas e ao todo. — As partes, a que se refere a proporção, não são apenas as partes quantitativas da materia, mas são tambem as faculdades de uma essencia, ou as propriedades de uma substancia, ou as energias de uma natureza, ou as acções de um supposto, etc. A *proporção*, pois, importa uma *ordem*, e é *ordem*; porque a *ordem* não é senão a devida disposição de muitas e varias coisas para um fim commum. Como a *ordem*, a *proporção* suppõe e importa a *variedade na unidade*, ou a *unidade na variedade*. Logo podemos concluir que a *belleza*, considerada nos seus elementos *objectivos*, é a *unidade na variedade* (Cf. André, *Essai sur le beau*, disc. I). A *variedade* ou *multidão* das partes, ou dos elementos, é como que a *materia* da belleza; a *unidade*, ou *disposição*, é a *forma*, como diz S. Agostino: « *Omnis pulchritudinis forma est unitas* » (*De vera Relig.*, c. 41). D'este modo, a *unidade*, assim como precede a *verdade* e a *bondade*, assim tambem precede a *belleza*, e d'esta é fundamento e forma. Tudo o que é bello, é dotado de unidade, mas de uma unidade, que penetra os varios e diversos elementos, ás vezes apparentemente irreductiveis e, pela sua energica acção, os reune, conserva e domina. — Por isso, muitos auctores sustentam que o constitutivo *essencial* da belleza consiste na *proporção*, ou na *ordem*, ou na *symetria*, ou na *medida*, ou na *disposição*, ou na *harmonia*, e que, onde se encontra uma d'estas ou semelhantes coisas, ahi se encontra a belleza. *Platão* escreveu: « Em todas as coisas, a *medida* e a *proporção* constituem a belleza » (*Philèbe*, trad. *Cousin*, t. II, p. 461). *Aristoteles*: « As formas *essenciaes* do bello são a *ordem* e a *symetria* » (*Met.* XIII, 3; *Poétique*, c. 7). *S. Agostino*: « Nada é *ordenado*, que não seja bello: « *nihil est ordinatum, quod non sit pulchrum* » (l. c.) *Bossuet*: « A belleza consiste na *ordem*, isto é, na *disposição* e na *proporção*... Julgar da belleza é julgar da *ordem*, da *proporção* e da *disposição* » (*De la conn. de Dieu et de soi-même*, I, 8).

Reunindo numa as duas definições apresentadas, — a que denota o *effeito* da belleza e a que indica a sua *essencia* ou *natureza*, — podemos dizer que a *belleza* é o conveniente unidade na variedade, a qual agrada a quem a vê ou contempla: *pulchritudo est multitudinis debitae debita unitas, quae visa placet*. A *conveniente unidade na variedade* é, como dissemos, o elemento *objectivo* e constitue propriamente a *essencia* ou *natureza* da belleza; o *agrado*, ou a *complacencia*, que a belleza desperta no animo de quem a *vê* ou *contempla*, é o elemento *subjectivo* e denota o seu *effeito*.

(1) A *verdade*, a *bondade* e a *belleza*, como tambem a *unidade*, sendo

115. — **Especies de belleza.** — A *belleza* pode ser — *ideal* ou *real*, — *natural* ou *artistica*, — *substancial* ou *accidental*, — *material* ou *immaterial*.

a) *Belleza ideal e real.* — A *ideal* é um typo de perfeição, formado pela intelligencia, que serve de modelo para a producção das obras da arte, ou com o qual comparamos os entes, julgando-os mais ou menos bellos, conforme mais ou menos se

---

attributos *transcendentaes* do ente, convêm a todo o ente, emquanto *tal*. D'onde se segue que estes attributos se fundam na propria *entidade* e por isso na propria *forma* das coisas; porque o ente é o que é pela sua *forma*. De facto, é sempre pela sua *forma* que o ente é *uno*, é *verdadeiro*, é *bom*, é *bello*. É *uno* pela sua *forma*; porque o principio, que dá a *unidade*, é o mesmo que dá o *ser*; ora a *forma* é o principio do *ser*. É *verdadeiro* pela sua *forma*; porque o ente é *verdadeiro*, emquanto corresponde aos archetypos divinos; ora corresponde a esses archetypos pela sua *forma*. É *bom* pela sua *forma*; porque uma coisa é *boa*, quando é *perfeita*, e a forma é a origem de toda a perfeição. É *bello* pela sua *forma*; porque esta produz a unidade na variedade, d'onde o nome de *formosa* dado a uma coisa bella — Fundando-se na mesma *forma*, os attributos *transcendentaes* são uma e a mesma coisa quanto ao *sujeito*. Todavia, embora estes attributos sejam uma e a mesma coisa em relação ao *sujeito*, em que se fundam e de que derivam, e um supponha outro, a razão de um differe sempre da razão de outro.

É certo que a *belleza* suppõe a *verdade* e a *bondade*; porque o nosso espirito, creado para a verdade e para o bem, nunca encontrará o seu agrado, a sua satisfação na falsidade, conhecida como tal, ou numa coisa destituida d'algum elemento conveniente. Mas não é menos certo que a *belleza* differe tanto da *verdade*, como da *bondade*. — Differe da *verdade*. Porquanto, a *belleza* diz mais alguma coisa, que não diz a *verdade*. A *verdade* importa apenas uma relação com a intelligencia: ao passo que a *belleza* interessa não só as faculdades perceptivas, mas tambem as appetitivas. — Differe da *bondade*. Com effeito, a *bondade* exprime simplesmente a complacencia, o agrado, que deriva da *posse* do que se diz e é bem; emquanto a *belleza* denota aquella complacencia, aquelle agrado, que deriva da visão ou do conhecimento do que se diz e é bello. Quer isto dizer que a *bondade* agrada pela sua *posse*, não pelo seu *conhecimento*; ao passo que a *belleza* agrada pelo seu *conhecimento*, e não pela sua *posse*. O *conhecimento* não é apenas uma *condição* da *belleza*, como o é da *bondade*, mas é a sua verdadeira *causa*; pois o bello não é o que, tendo sido conhecido, agrada, mas é o que agrada emquanto e porque é conhecido. Por outras palavras: ha uma differença entre o agrado da *posse* e o agrado da *admiração*. O agrado da *posse* é o repouso da alma na coisa *conveniente*; o agrado da *admiração* é o repouso da alma na contemplação de uma coisa *admiravel*. O primeiro agrado é o effeito natural da *bondade*, e o segundo é o effeito natural da *belleza*; porque o que nos agrada na *bondade* é a sua *posse*, e o que nos agrada na *belleza* é a sua *contemplação*. Deste modo, a *bondade* refere-se immediata e directamente á faculdade appetitiva, e mediata e indirectamente

approximam d'elle. — A *real* é a que se encontra nos entes, que existem na realidade, independentemente da nossa intelligencia; tal é a belleza do ceu, de uma flôr, etc. (1).

b) *Belleza natural e artistica.* — *Natural* é a que Deus, Auctor da natureza, espalhou na creaturas; tal é a belleza do sol, das estrellas, etc. — *Artistica* é a que o artista humano espalhou na producções do seu genio (2).

c) *Belleza substancial e accidental.* — *Substancial* é a que existe mas *substancias*; tal é a belleza do homem. — *Accidental*

á faculdade perceptiva; ao passo que a *belleza* se refere immediata e directamente á faculdade perceptiva, e mediata e indirectamente á faculdade appetitiva. D'ahi se segue que a *bondade* tem razão ou indole de causa *final*, e a *belleza* tem razão ou indole de causa *formal*. A *bondade* tem razão ou indole de causa *final*; porque é objecto de desejo, e para ella a faculdade appetitiva tende como para a coisa, que lhe convem; — a *belleza* tem razão ou indole de causa *formal*; porque a *belleza*, como dissemos, refere-se á faculdade perceptiva, e a percepção se effectua emquanto a *forma* da coisa, que é percebida, imprime a sua semelhança na faculdade, que percebe (*Sum. Th.*, p. 1, q. 5, a. 4 ad 1; 1-II, q. 27, a. 1 ad 3).

São innumeraveis as definições de *belleza*, dadas pelos escriptores de todos os tempos. Para uns, a belleza é o *esplendor da verdade*, — para outros, é o *esplendor do bem*, — para outros, é o *esplendor da perfeição*, — para outros, é o *esplendor da ordem*, — para outros, é a *conveniente disposição dos elementos de um todo*, etc. — Como se vê, algumas d'estes definições confundem a *belleza* com a *verdade*, outras com a *bondade*. O criterio, que mostra se uma definição da *belleza* é, ou não, legitima, consiste em averiguar se essa definição convem exclusivamente a todas as coisas, *quae visa placent*.

(1) A belleza *ideal*, ou, simplesmente, o *ideal*, existe na intelligencia divina e na humana; mas só na divina é um typo perfeitissimo e absoluto. O homem não pode conceber o que é esse *ideal divino*; porque o não contempla em Deus, mas só nas coisas creadas, que o exprimem e representam de um modo inadequado. E, ainda que o concebesse, nunca poderia *comprehendel-o*, porque é infinito. Diz *Cousin*: «O ideal afasta-se constantemente, á medida que nos approximamos d'elle. O seu ultimo termo está no infinito, isto é, em Deus; ou, para fallar mais exactamente, o verdadeiro e absoluto ideal é o proprio Deus» (*Du Vrai, du Beau et du Bien*, 7.º leçon). — O *ideal* não é uma ficção meramente subjectiva. Porquanto, o ideal *supremo*, que é o da intelligencia divina, não só é objectivo, mas é a primeira e infinita realidade, é a plenitude do ser; e o ideal *proximo*, que é o da intelligencia creada, tem sempre a sua base na objectividade, como dissemos, tratando das ideas *universaes*. — A belleza *ideal* é superior á *real*, emquanto o typo difficilmente se exprime e se reproduz em toda a sua perfeição, ou pela impotencia do artista, ou pela natureza da materia, ou por qualquer outro impedimento.

(2) Belleza *artistica* é a que o artista concebe e exprime por meio de signaes e imagens sensiveis. — Pode referir-se á vista, ao ouvido, á imaginação. D'ahi as cinco *bellas artes*.

é a que se encontra nas *propriedades accidentaes* e nas *operações*; tal é a belleza da virtude [1].

d) *Belleza material e immaterial.* — *Material*, ou *sensivel*, é a que é propria dos entes *materiaes;* tal é a belleza de uma pedra. — *Immaterial*, ou *espiritual*, é propria dos entes *immateriaes;* tal é a belleza da alma humana. — A' belleza *immaterial* reduz-se a belleza *moral*, propria dos actos *humanos* [2].

116. **Faculdade perceptiva da belleza material.** — A faculdade perceptiva da belleza *material*, ou *sensivel*, não é propriamente o sentido da *vista*, ou do *ouvido*, mas é a *intelligencia*, precedida e auxiliada por um ou outro d'esses sentidos. Por

(1) A belleza *accidental* compete principalmente aos actos da intelligencia e da vontade. — Quando um discurso tem todos os elementos ordenados e illuminados pela verdade, que exprimem, esse discurso é dotado de belleza *intellectual.* — Quando o acto da vontade é perfeito em todas as suas relações, então manifesta-se á intelligencia pelo esplendor, que emana da virtude, e por isso tem belleza *moral.*

(2) Todos admittem a belleza *material;* mas nem todos admittem a *espiritual.* Nem admira. Quem professa o *materialismo*, não quer admittir senão o que é materia. E comtudo deviam os materialistas considerar que as proprias coisas materiaes são bellas não tanto pelo que são em si mesmas, quanto pelo que exprimem. A natureza é immensamente bella, mas só o emquanto exprime os ineffaveis attributos de Deus. — A belleza *immaterial* existe. Esta belleza, de que são dotados os entes immateriaes, não é e não se chama belleza por *analogia*, por uma certa semelhança com a belleza *material;* mas é belleza em si e por si. Não só; mas a belleza existe mais propriamente nos entes immateriaes do que nos materiaes. Com effeito, todos os elementos, ou caracteres, que constituem a belleza, e que são a proporção, a ordem, a harmonia, a unidade na variedade, são coisas mais immateriaes do que materiaes. E se, como veremos, a intelligencia é a faculdade perceptiva da belleza, é claro que a belleza é mais uma coisa immaterial do que uma coisa material. — Tanto na belleza *material*, quanto na *immaterial*, devem encontrar-se os elementos, que constituem a essencia da belleza. Mas ha differença. Na belleza *material*, os elementos são *materiaes*, e a claridade deriva da *côr*, sobretudo da *figura*. Na belleza *immaterial*, os elementos são *immateriaes*, e a claridade consiste na evidencia da forma, ou da verdade, ou da perfeição. A belleza *immaterial* é tanto superior á *material*, quanto o espirito é superior á materia. — S. Thomaz ensina que, onde se encontra a proporção, ou a ordem, estabelecida pela razão, ahi se encontra a belleza. Por isso, a vida contemplativa, ou a contemplação, que é acto da faculdade racional, é por si e essencialmente bella *(Sum. Th*, II-II, q. 180, a. 2 ad 3).

Dizemos que á belleza *immaterial* se reduz a belleza *moral.* A belleza *moral* consiste na *honestidade*, emquanto os actos humanos são regulados pela luz da razão e convêm com as eternas e immutaveis regras dos costumes. De facto, a linguagem familiar dá a estas duas palavras — *honesto* e *decoroso* — uma e a mesma significação *(Sum. Th.*, II-II, q. 145, a. 2).

quanto, a belleza *material*, ou *sensivel*, consiste na devida proporção, ou unidade, ou harmonia das varias partes materiaes, ou sensiveis. Ora, se o sentido da vista ou do ouvido pode perceber as *partes materiaes*, ou *sensiveis*, só a intelligencia pode perceber a *devida proporção*, ou *unidade*, ou *harmonia* d'essas partes; não só porque só a intelligencia, por ser uma faculdade espiritual, pode perceber objectos immateriaes, como são a proporção, a unidade, a harmonia das coisas, mas tambem porque, para se apreciar a devida proporção, ou unidade, ou harmonia de uma coisa, é necessario possuir o typo da perfeição propria do todo e de cada uma das partes, e este typo só existe na intelligencia [1].

(1) A *essencia* da belleza *natural* consiste na devida proporção, ou unidade, ou harmonia das partes materiaes. As partes materiaes constituem o elemento *material* d'esta belleza; a devida proporção, ou a unidade, ou a harmonia, é o elemento *formal.* A faculdade, que percebe o elemento *material*, deve ser o sentido, porque o objecto d'este é o particular, e por isso o material, o sensivel; mas a faculdade, que percebe o elemento *formal*, deve ser a intelligencia, porque o objecto d'esta é o universal, e por isso a ordem, a conveniencia, a harmonia, a forma do ente. Os sentidos percebem uma coisa *bella*, mas só a intelligencia percebe a *razão* da belleza de uma coisa, porque só ella possue o typo abstracto da belleza, com o qual compara a coisa, que se diz bella. — D'este modo, a percepção da belleza *material* começa pelos sentidos, e completa-se pela intelligencia e na intelligencia.

Os sentidos, que precedem e auxiliam a intelligencia na percepção da belleza material, são principalmente a *vista* e o *ouvido*. Por quanto, a belleza, como diz S. Thomaz, refere-se á faculdade cognitiva: *« Pulchrum respicit vim cognoscitivam » (Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 4 ad 1). Portanto, entre os sentidos, os que melhor percebem a belleza são os que apresentam maior delicadeza e pureza no seu modo de perceber. Taes são os sentidos da *vista* e do *ouvido*. De facto, o bom senso sempre attribuiu a belleza aos objectos da vista e do ouvido, e assim disse bella uma paisagem e bella uma musica, mas nunca chamou bello o sabor, nem bello o cheiro. *(Sum. Th*, I-II, q. 27, a. 1 ad 3). — A *vista* é mais nobre que o *ouvido*, porque é mais immaterial e alcança maior numero de objectos. *(In I ad Cor.*, c. 12, l. 3).

D'onde se vê o erro de *Darwin*, que attribue tambem aos animaes, sobretudo ás aves, a percepção da belleza material. Como é evidente, o escriptor inglez segue a opinião de *Beaumgarten*, que reserva exclusivamente para os sentidos o conhecimento da belleza. — Mas essa opinião é falsa. Os animaes poderão receber uma impressão agradavel, produzida nos seus sentidos por um objecto bello (assim o cavallo recebe uma agradavel impressão ao ouvir uma bella melodia); mas nunca poderão *julgar* da belleza do objecto, porque para isso é necessario possuir a *idea abstracta* de belleza e por isso a *faculdade de abstrahir*, — idea e faculdade, que os animaes não possuem, como mais tarde provaremos. Logo a faculdade *esthetica* (isto é, perceptiva da belleza) não compete aos animaes.

117. Faculdade perceptiva da belleza immaterial. — A faculdade perceptiva da belleza *immaterial* é exclusivamente a *intelligencia.* Porque essa belleza escapa, quanto a todos os seus elementos, ao alcance dos sentidos, e um objecto exclusivamente *immaterial* só pode ser percebido por uma faculdade exclusivamente immaterial, como é a intelligencia. — Todavia, a intelligencia, na percepção da belleza *immaterial,* precisa do auxilio dos sentidos, não só porque da belleza *material* subimos ao conhecimento da belleza *immaterial,* mas tambem porque não podemos exprimir a belleza *immaterial* senão por meio de uma imagem material, ou sensivel, que a represente (¹).

---

(1) A belleza, embora considerada em si mesma e de um modo absoluto, não importe e não exija o elemento sensivel, todavia considerada em relação ao homem é uma coisa sensivel e espiritual ao mesmo tempo. E a intelligencia, assim como propria e primeiramente percebe o immaterial na materia; assim tambem percebe e se representa a belleza, por si immaterial, num involucro sensivel. Nem admira. O homem, naturalmente composto de materia e de espirito, deve reproduzir nos seus actos esse duplice elemento: visto que o acto é proporcionado ao ser. Diz S. Thomaz: « Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo: et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibilia in phantasmatibus » *(De mem. et remin.,* l. 2). — A imaginação, longe de ser um obstaculo para a nossa intelligencia, é um apoio. A imagem não só fixa e concentra a intelligencia num objecto determinado e assim obsta a que esta faculdade vagueie e disperdice a propria energia, mas tambem nos torna possivel, de algum modo, o conhecimento dos seres incorporeos e immateriaes; porque, como diz o Angelico, « os seres incorporeos, que não podem ser representados por uma imagem propria, são conhecidos por nós emquanto os comparamos com os seres corporeos, de que temos uma imagem propria » *(Sum. Th.,* p. 1, q. 84, a. 7 ad 3). — O mesmo auxilio presta a imaginação á intelligencia na percepção da belleza *immaterial.* A luz d' esta belleza, como a de todo o intelligivel puro, deslumbraria a fraqueza da nossa intelligencia, se nos apparecesse como é em si mesma; e por isso é necessario que, para se tornar accessivel á nossa vista, fique como que toldada por um véo e se nos apresente envolvida em côres mais proporcionadas aos nossos sentidos, de modo que se torne *belleza humana.* Tal é a obra da imaginação.

D' onde se segue que a faculdade *esthetica,* a que *julga* da belleza, não é unica e simples, mas é multiplice e composta, é espiritual e sensitiva ao mesmo tempo, porque se auxilia da *vista,* do *ouvido,* da *imaginação,* e da *intelligencia,* sendo comtudo a intelligencia a que exerce a parte principal. — Note-se que a intelligencia, — na percepção da belleza *material,* encontra nos sentidos o *comprincipio* do acto perceptivo, emquanto o sentido percebe o elemento *material* e a intelligencia percebe o elemento *formal* da belleza, e por isso o sentido e a intelligencia constituem o principio *adequado* do acto perceptivo da belleza, — ao passo que, na percepção da belleza *imma-*

118. O Ente increado é bello e principio da belleza creada.

a) O *Ente increado é bello.* — O Ente increado, que é Deus, será bello, se possuir todas as perfeições, convenientes á sua natureza e reduzidas á devida unidade; pois a belleza é a devida unidade na variedade. Ora o Ente increado, pelo facto de ser increado, possue perfeições infinitas, que constituem a sua unica e simplicissima Essencia. Logo o Ente increado é bello. — O Ente increado não só é bello, mas é a *propria belleza;* porque o attributo, em Deus, é uma só coisa com a essencia.

b) O *Ente increado é principio da belleza creada.* — A belleza creada, por ser creada, é uma coisa finita e contingente. Ora uma coisa finita e contingente não tem o seu principio em si mesma, mas no Ente increado, que a produziu. Logo o Ente increado é principio da belleza creada (¹).

---

terial, a intelligencia é o principio *adequado* do acto perceptivo, pois a belleza *immaterial* só pode ser percebida pela intelligencia, e os sentidos são a *condição,* embora indispensavel, que nos torna accessivel essa belleza.

(1) Deus contem em si todas as perfeições creadas num grau infinitamente elevado e sem nenhuma imperfeição. Diz S. Thomaz: « Oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione » (In I *Sent.,* dist. 2, q. 1 ad 2). Mas esta infinita variedade subsiste numa unica e simplicissima unidade, que é a Essencia divina; pois Deus *est maxime unus (Summ. Th.,* p. I, q. 11, a. 4). Pode applicar-se á perfeição de Deus o que S. Agostinho disse da sua sabedoria: « Simpliciter multiplex, et multipliciter uniformis » *(De Civ. Dei,* l. 12, c. 18). Logo Deus é bello. Diz S. Thomaz: « Deus, quamvis sit simplex in substantia, est tamen multiplex in attributis, et ideo resultat summa pulchritudo » (Op. *De pulcro).* — Deus não só é bello, mas é a propria belleza. A belleza de Deus não é accidental, mas subsistente, e identifica-se com a sua essencia. Por isso Deus, assim como é a sua divindade, assim tambem é a sua belleza. Diz S. Thomaz: « Pulchritudo est in Deo, et est prima et summa pulchritudo » *(De Div. Nom.,* c. 3, l. 8). — É a sua belleza, e é o principio de toda a belleza, de que são dotadas as creaturas. Diz S. Thomaz: « Pulchritudo, quae est forma primi agentis, facit pulchritudinem etiam effective » (Op. *De pulchro).* Por isso a belleza das creaturas é uma participação e uma semelhança da infinita belleza divina. Escreve o mesmo S. Doutor: « Pulchritudo creaturae nihil aliud est quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata » *(De Div. Nom.,* c. 4, l. 5). — A belleza das creaturas é uma imitação da belleza divina; mas essa imitação é infinitamente inadequada e inferior ao archetypo divino, e pode dizer-se que a belleza das creaturas não é bella em comparação da belleza divina. S. Agostinho, fallando da belleza divina, assim se exprime: « Cujus *imitatione* pulchra, cujus *comparatione* foeda sunt omnia » *(De ordine,* l. 2, c. 19).

Mas a Fé descobre-nos uma outra razão de belleza em Deus. A unica Essencia divina subsiste numa pluralidade de Pessoas. Uma pluralidade real

119. Todo o ente creado é bello.

a) Todo o ente creado é dotado de uma forma, pela qual é constituido numa determinada especie. Ora essa forma, sendo

---

é a expressão da mais perfeita unidade! A distincção e a ordem, que entre os attributos divinos é apenas *logica*, entre as Pessoas divinas é *real*. (In I *Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 2). Deus, pois, revela-se-nos, na sua vida intima, como a forma da mais pura e sublime harmonia, como a infinita e essencial belleza. — A belleza divina, embora, por ser um attributo *absoluto*, seja commum ás tres Pessoas divinas, comtudo se *attribue* e se *apropria* ao Filho; pois tem uma semelhança especial com o que é *proprio* da segunda Pessoa da Santissima Trindade. De facto, o Filho é a *Imagem* e é o *Verbo* do Pae. Como *Imagem*, Elle é semelhantissimo ao Pae, e por isso é immensamente bello; porque uma imagem se diz e é bella, quando representa fielmente o objecto. Como *Verbo*, é luz e esplendor da intelligencia; ora a luz e o esplendor são coisas immensamente bellas (*Sum. Th.*, p. I, q. 39, a. 8).

Esta belleza infinita do Verbo quiz Deus manifestal-a — de algum modo na creação (pois Deus fez tudo pelo seu Verbo), — mas de um modo immensamente elevado no adoravel Mysterio da Encarnação. — Este Mysterio, já por si, importa uma belleza ineffavel. A unidade na variedade, que é a razão da belleza especial da SS. Trindade, é tambem a razão da belleza do Filho de Deus feito homem. No primeiro Mysterio, temos a unidade da natureza na pluralidade das Pessoas; no segundo, temos a unidade da Pessoa na pluralidade das naturezas. E se a belleza é tanto mais perfeita e pura, quanto mais intima é a união dos elementos, quanto deve ser bella a união das duas naturezas — divina e humana — na unica Pessoa do Verbo, — união, que, como diz S. Thomaz (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 9), é *maxima unionum!*... A belleza divina, communicada substancialmente á Humanidade do Verbo, fez com que Jesus fosse chamado e seja realmente *speciosus forma prae filiis hominum* (Ps. XLIV, 3). — Como deve ser bella a *Alma* de Jesus! A alma humana, bella pela sua natureza espiritual, una na essencia e multiplice nas faculdades, torna-se immensamente mais bella pela graça, a qual, sendo uma participação da Essencia divina, é bella e principio de belleza. Mas quem poderá comprehender a belleza da Alma de Jesus, — a mais perfeita das almas, sahidas das mãos de Deus e revestida de uma graça quasi infinita? (Cf. *Sum. Th.*, p. III, q. 7, a. 11). — É bella a Alma de Jesus, mas é bello tambem o seu *Corpo*. Formado milagrosamente do sangue immaculado da mais pura das Virgens, o Corpo de Jesus é immensamente bello, não só porque é dotado de integridade, de proporção e de um conveniente colorido, mas tambem e especialmente porque é unido áquella Alma e á propria Pessoa do Verbo. A Alma devia reflectir e communicar a sua luz de pureza e de amor ao Corpo, sobretudo á face; e a Divindade, embora occulta, devia de algum modo revelar-se atravez do veu humano, como se manifesta o sol atravez de uma branca nuvem. Diz S. Thomaz: «Jesus possuiu em grau supremo a belleza e formosura, que convinha ao seu estado, e a sua face resplandecia de uma luz divina, de modo que se impunha á veneração de todos, como diz Agostinho» (*In Ps.* XLIV). Jesus, pois, é bello emquanto Deus e emquanto Homem. Assim como a sua Divindade é candor de luz eterna, espelho immaculado da Magestade de Deus e Imagem perfeitissima da sua

uma participada semelhança da bellissima Essencia divina, não pode deixar de ser bella. Logo todo o ente creado é bello (¹).

Bondade (*Sap.*, VII, 26), assim tambem a sua Humanidade é um espelho candidissimo, que reflecte vivamente a infinita belleza do Verbo. Como será grande a nossa felicidade na eterna contemplação da belleza de Jesus!

(1) Toda a creatura, diz S. Thomaz, é constituida na especie propria, emquanto participa, de algum modo, da semelhança da Essencia divina. «Unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem» (*Sum. Th.*, p. I, q 15, a. 2). Ora o que constitue o ser na especie é a *forma substancial*. Portanto a forma é semelhante á Essencia divina. Com effeito, Deus opera pela sua essencia; e, como o agente imprime a propria semelhança em tudo o que faz, segue-se que a forma das creaturas é uma semelhança da Essencia divina. Se a Essencia divina é infinitamente bella, deve ser bella, ainda que por participação e de um modo finito, a forma das creaturas. — Por outras palavras: todas as coisas são creadas em conformidade com os archetypos da intelligencia divina, que são a propria Essencia divina, emquanto infinita e diversamente imitavel fóra de si mesma. Sendo infinitamente bellos os archetypos divinos, não pode deixar de ser bella a sua expressão e manifestação na realidade finita. — A *forma* é a razão da belleza das creaturas, não só emquanto é uma *imagem* da Essencia divina, mas tambem emquanto é uma *fiel* imagem ou uma *fiel* reproducção dos archetypos divinos. Queremos dizer que, mesmo prescindindo da belleza do archetypo divino, a forma das creaturas é bella, porque é uma reproducção exacta do correspondente archetypo divino. Na verdade, para uma imagem ser bella não se requer senão que represente fielmente uma coisa, embora esta seja feia. Diz S. Thomaz: «Videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentet rem, quamvis turpem» (*Sum. Th.*, p. I, q. 39, a. 8). Portanto, a forma é bella não só pela *coisa*, que é representada e que é o archetypo divino, mas tambem pelo *modo*, por que representa esse archetypo. — Pode dizer-se tambem que a *forma* é causa de belleza, porque é bella *em si mesma*. Com effeito, toda a forma é uma coisa simples na essencia mas multiplice nas propriedades, e a unidade e a variedade, que se encontram nos entes creados, têm nella a sua raiz, a sua razão sufficiente. Ora uma coisa, que é una e multiplice, e é principio de unidade e de multiplicidade, não pode deixar de ser bella; porque a belleza é a unidade na variedade. E isto é tão certo, que na linguagem vulgar chamamos *formosa* a uma coisa bella. Com razão, pois, ensina S. Thomaz que todo o ser, pelo facto de ter a forma, participa da belleza, assim como participa do bem. (*In IV Sent.*, dist. 10, a. 1, 1. 2).

Portanto todo o ente creado é bello pela sua *forma* na sua *especie*, é *formal* ou *especificamente* bello. Os seres, que são tidos por feios, ou por repugnantes, como o sapo, a toupeira, o porco, o macaco, etc., são bellos; e o seu organismo, as suas operações, são objecto de admiração para os naturalistas. — É necessario não confundir a primeira impressão *sensivel* de um ser com a impressão, que a organisação d'esse ser produz em quem a considera com os olhos da intelligencia. A's vezes um ser é tido por feio, porque a elle se associa uma idea extranha, p. e., a idea de sujidade; ao passo que para os estudiosos é um objecto interessante. — Como tambem é

b) A experiencia mostra que todo o ente creado, se não encontrar estorvo na acção das causas segundas, possue a integridade, a proporção e a unidade, que a sua essencia exige. Ora, onde se encontra a integridade, a proporção e a unidade, ahi se encontra a belleza. Logo todo o ente creado é bello [1].

---

necessario não confundir a belleza *natural* de um ser com as defermações, que o homem lhe tem feito soffrer por fins utilitarios. Assim um animal demasiadamente gordo é feio, porque já não conserva a devida proporção entre a força apparente e real dos pés e a massa do corpo. — Finalmente, devemos procurar num ser a belleza que convem ao mesmo ser e não a que é propria de outro ser. Assim o macaco nos parece feio, porque uma invencivel propensão nos leva a procurar nelle alguma semelhança com a figura humana, e como não a encontramos, dizemos que o macaco é feio. Para que um ser se possa dizer feio, é necessario que lhe falte a perfeição, propria da sua especie. Se possuir essa perfeição, é bello, embora esse typo de belleza não corresponda e seja inferior ao typo da belleza humana.

(1) Todo o ente creado é bello, não só considerado na sua *especie*, mas tambem na sua *individualidade*. Por quanto, considerado na sua *individualidade*, o ente, por ser dotado de essencia, pertence a uma certa especie, e por isso participa da belleza d' essa especie, e, se não houver impedimento ou transtorno da parte das causas segundas, possuirá aquella integridade e proporção, que a mesma essencia exige. Se se der esse impedimento ou transtorno, pode um individuo ser destituido da integridade ou da proporção das partes; e, nesse caso, embora seja bello quanto á especie e mesmo quanto a algumas partes, todavia não será chamado simplesmente bello, será, antes, chamado *feio* ou *deforme*; porque a *bello*, como o *bem, est ex integra causa*, e o *deforme*, como o *mal, est ex quocumque defectu*. Por isso a deformidade, que se encontra nas coisas creadas, é *accidental*.

O *mundo*, pois, é bello, tanto no seu *conjuncto*, como em *cada um dos seres*, que o compõem. — É bello no seu *conjuncto*; e é por isso que pelos gregos foi chamado *cosmos*, que significa *ornamento*, e pelos latinos foi dito *mundo*, que denota absoluta e perfeita elegancia. Diz Plinio: « Quem Graeci (post Pythagoram) κοσμον nomine *ornamenti* appellavere, eum nos a perfecta absolutaque elegantia *mundum* dicimus » *(Hist. nat.*, 11, 3). E é mais bello no seu conjuncto, do que em cada uma das partes, como affirma S. Agostinho *(De Gen. cont. Manich.*, 81). Com effeito, a belleza consiste na variedade reduzida á unidade. Ora, quem poderá distinguir a immensa *variedade* dos seres creados? Peçamos ás sciencias naturaes, á astronomia, á physica, á physiologia, que nos digam alguma coisa, e ellas nos dirão coisas, que enchem de admiração o nosso espirito. Se olharmos para o ceu, vel-o-hemos semeado de estrellas; são milhões e milhões, varias no esplendor, mas todas de um brilho encantador. Se baixarmos o olhar para a terra, veremos seres immensamente grandes e infinitamente pequenos. Um miliardo de *microzoarios* não pesa um gramma! Depois, quantas plantas, quantos animaes, quantos homens, quantas intelligencias separadas!... E para que esta prodigiosa multidão e variedade de seres? Para nos representar de algum modo a unica e infinita perfeição de Deus. Mas, no meio de tanta

120. A belleza é unica e multiplice. — A belleza pode considerar-se em Deus e nos entes creados. Considerada em Deus, a belleza é *unica*; não só porque se identifica com a Essencia divina, que é unica, mas tambem porque é a unica causa effi-

---

variedade, que admiravel unidade! que estupenda adaptação de meios para os fins! No seio de tantos contrastes reina sempre a mesma harmonia, o mesmo equilibrio, a mesma unidade. Não só; mas a propria unidade nasce do contraste *(C. Gent.*, l. III, c. 69.

Entre todas as creaturas visiveis a mais bella é o *homem*. O homem é bello na sua *essencia*. A belleza, diz S. Thomaz, consiste na harmonia de coisas diversas: « Ratio pulchri consistit in quadam consonantia diversorum» (Op. *de pulchro)*. Ora, poderá haver coisas tão diversas entre si, como são o espirito e a materia? E comtudo o espirito e a materia se unem e constituem o homem, — uma terceira coisa, que não é nem espirito nem materia. *(De ente et essentia*, c. 3). Esta união é tão natural, que o corpo não pode ter por forma senão um espirito, e o espirito não pode informar senão esse corpo. — Bello na sua *essencia*, o homem é bello no *corpo* e especialmente na *alma*. É bello no *corpo*. Quem não admira a ordem, a proporção, o harmonia de tantas e tão varias partes, de tantos e tão varios orgãos e elementos, de que é constituido o corpo humano? Não era sem razão o enthusiasmo do celebre Galeno, quando, depois de ter descripto minuciosamente o corpo humano, exclamou que acabava de cantar um hymno ao Creador!... Mas immensamente mais bello é o homem na sua *alma*. É pela alma que o homem reproduz e exprime em si a imagem e a semelhança de Deus. A luz da nossa razão natural, diz S. Thomaz, é uma impressão da luz divina no nosso espirito » *(Sum. Th.*, I-II, q. 1, a. 2). Não ha nem pode haver egualdade entre a intelligencia divina e a intelligencia humana; mas todos os caracteres da nossa intelligencia revelam claramente a sua origem divina. Assim, a nossa alma é um reflexo da ineffavel belleza do seu Creador. — Não menor é a belleza que se encontra na triplice vida do homem, sobretudo na vida intellectual. Quanta variedade nas faculdades e nas funcções, mas tambem quanta harmonia e quanta ordem! Uma vida suppõe outra, uma faculdade completa outra, uma funcção é ordenada para outra; e tudo é regulado por leis constantes e sapientissimas. — Mais bella do que a vida *physica* do homem é a sua vida *moral*. Quando uma acção é dotada da devida proporção quanto ao objecto, ao fim e ás circumstancias, de modo que ella manifesta a ordem e a luz da razão, essa acção é moralmente bella.

A creatura humana é bella na ordem *natural*, mas é immensamente mais bella na ordem *sobrenatural* pela *graça*, que adorna a alma. « A *graça*, como diz o Catecismo do S. Concilio de Trento, é uma qualidade divina inherente á alma, e é como um esplendor e uma luz, que limpa as nossas almas de todas as manchas, e as torna mais bellas e mais esplendidas » (Parte II, c. 2, n. 50). Os theologos, fundados na auctoridade de S. Pedro (II *Petr.*, I, 4), ensinam que a *graça* é uma participação da propria essencia divina, de modo que o proprio Deus admira e louva a belleza da alma, vestida de graça *(Sum. Th.*, I-II, q. 86, a. 1).

Na ordem sobrenatural da graça e da belleza, á qual foi elevada a creatura humana, occupa o primeiro logar a SS. Virgem Maria, Mãe de Deus

ciente, final e exemplar de toda a belleza, que resplandece no mundo. Considerada nos proprios entes creados, a belleza é *multiplice;* porque, sendo muitas e diversas as essencias finitas, em cada uma das quaes se encontra a unidade na variedade, muitas e diversas são as bellezas das creaturas. — Por isso, assim como unica é a bondade divina, principio e fonte de toda a bondade, e todavia existem muitas e diversas bondades, realmente distinctas da bondade infinita; assim tambem unica é a belleza divina, principio e fonte de toda a belleza, espalhada na

---

e dos homens. Deus proporciona sempre a graça á dignidade ou ao officio, para o qual escolhe uma pessoa: « Unicuique (Deus) dat gratiam proportionatam ei ad quod eligitur » *(In Ep. ad Rom.,* c. 8, l. 5; Cf. *Sum. Th.,* p. III, q. 27, a. 4). Ora a dignidade de Mãe de Deus, para a qual foi escolhida a SS. Virgem, é de algum modo infinita, porque a dignidade da mãe é proporcionada á dignidade do filho, e Jesus, sendo Deus, é um bem infinito *(Sm. Th.,* p. I, q. 25, a. 6 ad 4). Se a dignidade de SS. Virgem é quasi infinita, a graça, que Ella recebeu de Deus, deve ser quasi infinita. — deve ser tão intensa que exclua todo o peccado, original e actual, e importe toda a santidade, — deve ser tão elevada, que exceda a somma das graças, concedidas a todos os Anjos e a todos os Santos, e só seja inferior á graça concedida ao Filho de Deus emquanto homem *(In Ep. ad Rom.,* c. 8, l. 5). — E devia ser assim. Jesus é o principio da graça, e por isso quem mais se approxima d'Elle, mais recebe da sua graça. Nenhuma creatura é mais proxima de Jesus do que a sua santa Mãe. Portanto a graça, que Maria recebeu de Jesus, é superior á graça, que d'Elle receberam todos os Anjos e todos os Santos *(Sum. Th.,* p. III, q. 27, a. 5). O Anjo disse a Maria: *Ave, gratia plena!* — Se a graça divina é bella e principio de belleza, como deve ser bella a alma da Virgem Santissima, dotada de uma graça quasi infinita, superior á graça collectiva de todos os Anjos e de todos os Santos! — Esta plenitude de graça e de belleza refluiu da alma para o corpo de Maria. Refluiu a graça, e o seio immaculado da Virgem concebeu o Filho de Deus. (S. Thomaz, *Exp. in sal. ang.).* Refluiu a belleza, e, assim como Jesus é o mais bello entre todos os homens, Maria é a mais bella entre todas as mulheres. A razão intrinseca d'esta verdade é que, devendo haver proporção entre a alma e o corpo, se a alma de Maria é bellissima, bellissimo deve ser tambem o seu corpo. — Um outro principio de belleza, na Virgem SS., é a união de duas qualidades não só diversas mas naturalmente oppostas, que são a virgindade e a maternidade, numa só pessoa: pois a belleza é, como vimos, a harmonia entre coisas diversas. Essa belleza é unica e é de uma excellencia incomparavel, transcendente. Uma Virgem não devia ter por Filho senão um Deus, assim como um Deus não devia ter por Mãe senão uma Virgem! — Por isso Maria SS. é verdadeiramente a *Mãe do bello amor;* não só porque amou a Deus com amor santo e bello, mas tambem porque é Mãe de Jesus, que é o proprio amor e a propria belleza. É com razão que a Santa Egreja canta: « Gaude, Virgo gloriosa, super omnes speciosa; vale, o valde decora, et pro nobis Christum exora!

creação, e todavia existem muitas e diversas bellezas, realmente distinctas da belleza infinita (1).

121. Expressão da belleza. — A belleza exprime-se pela *arte.* — *Arte* é a somma das regras, que nos dirigem na concepção e na expressão do bello invisivel, ou ideal, por meio de signaes ou imagens sensiveis. — O bello, que se exprime pela arte, é um composto de dois elementos: um invisivel, que é o ideal, outro visivel, que é o symbolo d'esse ideal. — Os signaes, ou as imagens, podem referir-se ao *ouvido,* á *vista,* ou á *phantasia.* D'ahi as cinco artes, que se chamam *bellas:* a *poesia,* a *musica,* a *pintura,* a *architectura* e a *esculptura* (2).

122. O bello e o sublime. — *Sublime* é o que, pela sua grandeza e excellencia, escapa, pelo menos em parte, á *intuição* da

---

(1) Deus — é a causa *efficiente* de toda a belleza creada, porque Deus opera pela sua essencia, que é a propria belleza infinita, e todo o ente participado deriva necessariamente do ente imparticipado; — é a causa *final,* porque todo o ente participado tende naturalmente para o ente imparticipado, pois todo o ser deseja o que lhe é semelhante; — é a causa *exemplar,* porque toda a entidade e perfeição, que se encontra nas creaturas, tem na intelligencia divina o archetypo, em conformidade do qual foram feitas todas as coisas. — Toda a belleza finita das coisas creadas deriva da belleza infinita de Deus; mas essa belleza é intrinseca e propria d'essas coisas, como intrinseca e propria de cada uma é a essencia. Diz S. Thomaz: « Natura pulchritudinis, quae est una in se, sicut fluens ab uno principio, efficitur propria uniuscujusque secundum propriam naturam suam » (Op. *de Pulchro).*

Do que deixamos dito segue-se que a belleza — não é uma coisa meramente *subjectiva,* como pretendem os *Kantistas* e os *positivistas,* — mas é uma propriedade *objectiva* das coisas. A ordem, a harmonia, a proporção, em que consiste a belleza, são coisas que existem independentemente do nosso pensamento. D'ahi a maxima de S. Agostinho: « Não é bella uma coisa, porque agrada, mas agrada, porque é bella ». *(De Vera Relig.,* c. 32).

Segue-se tambem que a belleza é um attributo *transcendental* do ente. De facto, bello diz-se o ente emquanto tem uma *forma,* ou pertence a uma *especie,* d'onde a denominação de *formosa* ou *especiosa,* dada a uma coisa bella. Ora não ha ente nenhum, que não seja dotado de *forma* e não pertença a alguma *especie.* Logo todo o ente é bello. — Por isso, onde se encontra o ente, ahi se encontra o bello; e, onde se encontra o bello, ahi se encontra o ente; e assim o bello se identifica com o ente, como se identificam com o ente o bom, o verdadeiro, o uno.

(2) Quando o homem, como que acordando de um profundo lethargo, começou a contemplar o espectaculo do universo, não poude deixar de experimentar um vivo sentimento de admiração e de complacencia. E não ficou aqui. Dotado de imaginação e de intelligencia, foi quasi instinctivamente procurando os meios para imitar essa belleza, que o deslumbrava, e para a reproduzir de um modo sensivel, capaz de despertar no espirito dos outros

faculdade cognitiva, e provoca assombro, terror. — O *sublime* é o bello na sua mais alta expressão; mas distingue-se do bello, pois este não excede a intuição da faculdade de quem o con-

---

as emoções do proprio espirito. Assim nasceu a *arte*. — Digamos alguma coisa ácerca da *arte*, do seu *fim*, do seu *objecto*, das suas *especies* e *regras*.

a) Arte. — *Arte*, neste assumpto, é, como dissemos no texto, a somma das regras, que nos dirigem na concepção do bello invisivel ou ideal e na sua expressão por meio de signaes ou imagens sensiveis. — Toma-se tambem pela *execução pratica do ideal*. — Portanto a arte tem por objecto *formal* o bello, emquanto o exprime numa forma sensivel; e por isso chama-se *arte bella*, e differe especificamente das outras artes, que não se occupam directa e propriamente do bello, como são a logica, a grammatica, a medicina, a politica, etc. Estas não se chamam simplesmente *artes*, nem *bellas artes*, mas artes *liberaes*. Diz *Cousin*: «As *artes* chamam-se *bellas artes*, porque o seu unico escopo é o de produzir a emoção desinteressada da belleza, sem relação nem á utilidade do espectador, nem á do artista» *(Du Vrai, du Beau, et du Bieu*, 9ª l.).

b) Fim da arte. — O *fim* da arte é duplice: *proximo* e *ultimo*. — O fim *proximo* é a *propria expressão do bello*. Por isso a *arte* distingue-se — da sciencia e da ethica, que têm por objecto a *verdade* e o *bem*, — e tambem da eloquencia e da historia, que, embora possam ter formas esthéticas, comtudo têm em vista a convicção da intelligencia e a moção da vontade, ou a instrucção e a consecução da felicidade eterna (vida dos Santos). — O fim *ultimo* é a *perfeição moral do homem*. Diz S. Thomaz: «Omnes scientiae et artes ordinantur ad unum, scilicet ad hominis perfectionem» *(In Met. Arist., Proem)*.

c) Objecto da arte. — O *objecto* da arte é, como dissemos, *o bello, emquanto se exprime por uma forma sensivel*. — Mas o que deverá fazer o artista para reproduzir sensivelmente o bello? A arte é e não pode deixar de ser uma imitação da natureza. O que repugna á natureza não pode ser bello. Ora todas as obras da natureza são compostas de dois elementos: do elemento *visivel* e do elemento *invisivel*. O elemento *visivel* é a *materia*; o *invisivel* é a *forma*. Se a *forma* é por si invisivel, se não pode mostrar-se por si mesma, pode mostrar-se e mostra-se nas obras, nas irradiações da actividade do ser. Tal deve ser tambem uma obra de arte. Deve ella ter uma forma por si invisivel, um ideal por si transcendente, mas deve ter tambem uma imagem, que dê corpo a essa forma, deve ter um signal sensivel, atravez do qual transluza e se manifeste o ideal. — E aonde se encontra o ideal? O ideal, na sua perfeição absoluta, encontra-se unicamente em Deus. Mas o ideal divino tem o seu reflexo na creação. Imitando a natureza, o artista imita o proprio Deus. Neste sentido *Dante* disse (Inferno XI) que a arte é *neta* de Deus; pois a natureza é *filha* do Creador.

Todavia, o ideal divino, o archetypo soberano nem sempre é reproduzido fielmente nas obras da natureza; o elemento material, o signal sensivel é, muitas vezes, deficiente, defeituoso. — Portanto, o artista deve, primeiramente, conceber o ideal abstracto, typo de uma obra perfeita. Concebe o artista o ideal pela contemplação da natureza, emquanto, descobrindo nas obras creadas varios elementos, escolhe os que lhe servem, e combina-os em ordem ao seu escopo, e assim produz um typo de belleza, que se diz

templa, e desperta admiração, amor. — O *sublime*, no sentido absoluto, é só Deus; porque só Deus, por ser infinito na sua

---

ideal, porque na realidade não existe naquelle modo, por que existe na intelligencia. Assim, o artista *idealiza o real*. Este ideal é necessario e accessivel. O que transporta o artista para o campo da idealidade é a natural tendencia do nosso espirito para o infinito. Tal é a convicção dos grandes artistas. Dizia Miguel Angelo Buonarotti: «Desdobrando as azas para se elevar até ao ceo d' onde desceu, a alma não pára na belleza, que seduz os olhos e que é tão fragil como enganadora; mas procura no seu vôo sublime attingir o Principio do bello universal». D' onde a excellencia da *arte christã*. — Depois da *invenção*, a *execução*. Tendo *idealizado o real*, o artista deve *realizar* o *ideal*. E realiza o ideal, escolhendo as formas sensiveis — linhas, côres, sons, imagens, — que mais efficaz e vivamente o exprimem e representam, de modo que os outros possam contemplar, atravez d' essas formas, o ideal, e provar as emoções, que elle mesmo provou. — Essas formas, que são a expressão, o symbolo do ideal, devem ser tambem idealizadas; porque deve haver uma certa semelhança ou analogia entre o ideal e a sua expressão. A materia é grosseira de mais para poder reproduzir fielmente o ideal; e, se ella não pode ser reduzida a uma figura exclusivamente ideal, pode todavia ser depurada de tudo o que torna menos clara e menos emocionante a pureza da forma ou do ideal. Assim a arte é uma *interpretação*, uma *idealização*, uma *transfiguração* da natureza; e por isso as suas obras são mais perfeitas e mais bellas que as da natureza, e chega a imitar, embora imperfeitamente, a perfeitissima arte divina, que tudo produz em absoluta conformidade com os seus archetypos.

d) Especies da arte. — As artes, que exprimem sensivelmente o bello, e por isso se chamam *bellas*, são cinco: a *poesia*, a *musica*, a *pintura*, a *architectura*, a *esculptura*. — Na ordem da *dignidade*, a *poesia* é, na opinião de todos, a *primeira* — pela *universidade do objecto*, porque pode exprimir o objecto das outras artes e muitas outras coisas, — pela *immaterialidade*, porque é uma immediata e espiritual expressão do pensamento, — pela *perfeição dos signaes*, porque as palavras, que a poesia emprega, excedem, pela sua clareza e immaterialidade, todos os outros signaes. — A *pintura*, sob um ponto de vista, é *superior* á *musica*, e, sob outro ponto de vista, é *inferior*. A *pintura* é *superior* á *musica*, emquanto o objecto da pintura é mais universal, e mais clara é a expressão do mesmo objecto; pois a *musica* ou não exprime muitos dos objectos, que a *pintura* representa, ou não os exprime senão de um modo confuso. Todavia, a *musica* é simplesmente superior á *pintura*; visto que o objecto da *musica* é mais immaterial que o objecto da pintura, e os *sons* são mais abstractos e mais expressivos do que as *côres*. — A *esculptura* é superior de algum modo á *pintura*, pois a *figura*, que pertence á esculptura, representa a imagem da coisa mais vivamente do que a *côr*, que se refere á *pintura*. Comtudo, a *pintura* é simplesmente mais nobre do que a *esculptura*, emquanto a esculptura representa o seu objecto no ser material, ao passo que a pintura o representa de um modo mais intencional, na sua semelhança ou imagem. — A *architectura* é inferior á *esculptura*, emquanto aquella só exprime a natureza inorganica, ao passo que esta representa tambem a natureza organica e sensivel. Todavia

sua grandeza e excellencia, excede infinitamente a intuição da intelligencia creada (1).

CAPITULO QUARTO

ATTRIBUTOS GENERICOS DO ENTE

SUMMARIO : — Aspecto geral das categorias. — Primeira categoria : Substancia. — Accidente, sua natureza e relação com a substancia. — Segunda, terceira e quarta categoria : Quantidade, qualidade e relação. — Quinta e sexta categoria : Acção e paixão. — Causa, sua natureza e divisão. — Setima, octava, nona e decima categoria : Localisação, quandocação, estado e habito.

ARTIGO I

Aspecto geral das categorias.

123. **Categorias.** — *Categorias são os diversos modos geraes por que o ente existe na realidade.* — Por isso, as *categorias* importam outras tantas divisões do ente real e representam os generos supremos de todos os attributos, que convêm ou podem convir a tudo o que ha no mundo (2).

---

a *architectura* é simplesmente superior á *esculptura*, emquanto aquella apresenta, nas suas obras, p. e., nos templos, uma sublimidade e uma grandeza, que eleva a intelligencia á concepção do infinito : o que não faz a *esculptura*.

c) **Regras da arte.** — As *regras* da arte fundam-se no fim da propria arte, que é o de reproduzir sensivel e convenientemente o bello. Por isso, todas as regras reduzem-se ás tres seguintes : 1.ª) o ideal deve ser um typo perfeito de belleza ; — 2.ª) o ideal deve ser representado pelas formas mais convenientes e efficazes ; — 3.ª) o ideal deve transluzir na unidade e proporção das partes.

(1) O *sublime* é *absoluto* e *relativo*. — O *sublime*, se excede a *intuição*, não excede o *raciocinio* ; assim ao Ente infinito, que é o *sublime absoluto*, attribuimos, pelo raciocinio, muitas propriedades. O *sublime*, que não é Deus, é tal em sentido *relativo*, ou emquanto excede o nosso habitual modo de perceber, ou emquanto, pela abstracção dos limites, se apresenta como uma coisa indefinida. — Como nas coisas pode considerar-se a *entidade*, a *força*, ou a *quantidade*, d'ahi a divisão do *sublime relativo* em *ontologico*, *dynamico* e *mathematico*. O primeiro funda-se na excellencia da *natureza*; o segundo, na excellencia da *energia*, physica ou moral ; o terceiro, na excellencia da *quantidade*, continua ou discreta.

(2) O ente existe na realidade, não de um modo *abstracto*, mas *concreto*. Este modo *concreto*, por que o ente existe na realidade, não é unico, mas multiplice ; assim uma coisa existe em si, outra existe noutra. Todavia os varios e diversos modos podem reduzir-se a algumas classes supremas : de

124. **O principio das categorias é o ente.** — O *ente* será o *principio* das *categorias*, se fôr o fundamento, em que todas ellas se baseiem, e o todo, de que ellas sejam outras tantas partes. Ora, effectivamente, as categorias baseiam-se no ente ; porque cada uma participa da entidade, embora por modos diversos, e todas dividem adequadamente o ente, de maneira que não existe ente, que se não reduza a alguma d'ellas. Logo o *principio* das *categorias* é o *ente* (1).

---

maneira que não haja um só ente, que não esteja contido numa ou noutra d'essas classes. E, como aos modos de ser ou de existir correspondem os modos de attribuição, segue-se que as categorias são os generos supremos de todos os predicados ou attributos, que convêm ou podem convir ao ente real. D'ahi o nome de *predicamentos* dado ás *categorias* pelos antigos.

As *categorias* — 1.º) são *modos* do ente, não *especies* ; não só porque, como vimos, o ente não pode ser *genero*, mas tambem porque não exprimem o genero proximo e a differença das coisas; assim a categoria da *substancia* não denota propriamente a essencia do homem, mas o modo por que essa essencia existe na realidade ; — 2.º) são modos não só *diversos*, emquanto um differe de outro, mas tambem *geraes*, de modo que não ha genero, não ha especie, e, por meio da especie, não ha individuo, que não seja comprehendido nalguma d'essas categorias; — 3.º) são modos do ente *real*: porque são abstrahidos das coisas do mundo e em conformidade com os quaes as coisas existem na realidade. — D'onde se vê melhor a differença entre as *categorias* e as noções *transcendentaes*, que são *uno*, *verdadeiro*, *bom* e *bello*. Cada uma das *categorias* representa um só genero de coisas e a um só genero se attribue ; ao passo que cada uma das noções *transcendentaes* representa todo o ente e a todo se attribue. Assim, nem todo o ente é *substancia*, ou *qualidade*, etc.; mas todo o ente é *uno*, *bom*, etc.

(1) Recordamos um ponto muito importante. Quando o *ente* se reduz a uma certa categoria, esta reducção não se realiza pela addição de um elemento ou de uma differença extranha ao ente (porque só o *nada* é extranho ao *ente*), mas por uma determinação especial do proprio ente. Assim, quando dizemos que um ente é *substancia*, não accrescentamos a *substancia* ao *ente*, como se a *substancia* fosse uma coisa distincta do *ente*, mas indicamos o *modo especial*, por que um ente possue o seu ser e que não é significado pelo noção de *ente*. — Esta explicação funda-se na indole da nossa percepção intellectual. De facto, o homem primeiramente apprehende as coisas por um modo confuso e indeterminado, sob a noção commum de *ente* ; em seguida, tendo conhecido mais distinctamente as propriedades das coisas, determina com precisão a natureza ou o modo de ser, proprio de cada ente, e explica de uma maneira clara e distincta o que a noção de ente significava de uma maneira escura e confusa. Portanto, o ente não se limita e não se determina a uma categoria por alguma coisa distincta d'elle, mas pelo proprio e particular modo de ser, por que existe na realidade. — E isto é rasoavel. O nome de *ente*, como dissemos, deriva do *ser*, isto é, da ultima actualidade da coisa, á qual se attribue. Ora uma noção, que se funda na ultima actua-

125. O ente, principio das categorias, é o ente-participio.

a) As *categorias* exprimem os diversos modos, por que o *ser* convem ás essencias das coisas, isto é, exprimem as essencias determinadas pelos diversos modos de ser ou de existir; assim quando se diz que o homem é *substancia*, não se exprime apenas a essencia do homem, mas indica-se o modo por que essa essencia existe na realidade. Ora, se o ente fosse principio das categorias emquanto *nome*, e não emquanto *participio*, isto é, se o ente só significasse a *essencia* e não o composto de *essencia* e de *existencia*, as categorias exprimiriam só as essencias das coisas, e não os diversos modos, por que o ser convem ás essencias, isto é, por que as essencias se acham determinadas na realidade. Logo o ente, principio das categorias, é o *ente-participio*.

b) O ente é principio das categorias, emquanto é determinado nos diversos generos a um certo modo de ser. Ora esta determinação só pode explicar-se pela recepção do acto na potencia, isto é, pela recepção do ser ou da existencia na essencia; porque o ente subsistente, que não é recebido em nenhuma potencia, não pode ser determinado a nenhum genero. Logo o ente é principio das categorias, emquanto importa a *essencia* e a *existencia*, isto é, emquanto é *participio* (1).

---

lidade de uma coisa, não pode ser limitada ou coarctada por uma *differença* propriamente dicta; porque, fundando-se a *differença* no *acto* (o *genero* funda-se na *potencia)*, nenhuma differença pode determinar uma noção, que importa a ultima determinação ou actualidade — o *ser;* visto que nada pode ser mais actual do que a ultima actualidade. Logo o ente só pode ser limitado e coarctado pelos *diversos modos de ser.* (Cf. *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9).

(1) Como diz o Angelico Doutor, as coisas, que são no mesmo genero, communicam na *essencia* do genero, que por isso lhes se attribue como predicado essencial, mas differem quanto ao *ser*, pois o ser do homem não é ser do leão, nem o ser de Pedro é o ser de Paulo. E, como duas coisas não podem convir e não convir pelo mesmo elemento, segue-se que todas as coisas, que são no genero, são *compostas* de essencia e de ser ou de existencia. *(Sum. Th.*, p. 1, q. 3, a. 5). E esta composição de essencia e de existencia é muito *real. (De Ver.*, q. 27, a. 1 ad 8). Portanto o ente, que se encontra em todas as categorias e a todas se attribue, é o *ente-participio*, composto de essencia e de existencia.

Todos os philosophos concordam em que a noção de *ente* é transcendente e é o principio de todas as categorias, porque em todas se encontra e a todas se attribue; mas estão discordes, quando se trata de definir a significação, em que se toma e se deve tomar o *ente*, quando se põe como principio das categorias. Por quanto, o *ente*, como dissemos, tira a sua denominação do acto de *ser*, e significa o que *é*, ou o que tem o *ser*, isto é,

126. O ente é principio das categorias pela sua essencia. — As categorias representam os varios e diversos modos, por que o *ser* convem á *essencia* das coisas. Ora o *ser*, que convem á

---

o *existente*, o *composto* de *essencia* e de *existencia*. Esta é a propria e a primeira significação de *ente*. Depois, e em significação secundaria e menos propria, o *ente* denota a *essencia*, que é uma coisa commum a todos os entes e é, como veremos, a raiz da divisão do ente em categorias e a *razão* por que todos os entes são collocados numa categoria e não noutra. Finalmente, o *ente* exprime a *verdade* de um juizo, ou a *relação* entre o predicado e o sujeito, como quando digo: Pedro *é* homem. — Qual é a significação, em que se deve tomar o *ente*, quando se diz *principio* das categorias?

Kant, coherente com o seu systema das formas *a priori*, ensinou que o *ente*, principio das categorias, é o que denota a *relação* entre o predicado e o sujeito, e por isso é o ente meramente *ideal*. *(Log. transcend.*, l. 1, c. 35). Da opinião de Kant não se afasta Rosmini, quando admitte que a idea do ente universalissimo é innata na intelligencia humana *(Log.*, l. 2, s. 1, c. 9). — Mas esta opinião é falsa. Se o *ente*, emquanto é principio das categorias, denotasse a verdade do juizo ou a relação entre o predicado e o sujeito, só existiria na alma, e todas as categorias, de que elle é principio, seriam formas *a priori*, meras ficções da intelligencia, a nossa intelligencia seria a primeira fonte de toda a entidade e de toda a verdade, e teriamos o *subjectivismo* e o *pantheismo idealistico*... Alem d'isso, o ente, que é principio das categorias, só pode attribuir-se a coisas, que são dotadas de essencia; porque a categoria denota um determinado modo, por que a essencia existe na realidade. Ora o ente, que tem o ser na alma, pode applicar-se tambem ás coisas, que não têm essencia, como são as *privações*, porque dizemos: a cegueira *é* nos olhos. Logo o ente transcendente, que é o principio das categorias, não existe na alma, mas na realidade. (Cf. *De Ente et Essentia*, c. 1).

*

Se o ente é principio das categorias, emquanto é *participio*, isto é, emquanto é *composto* de *essencia* e de *existencia*, segue-se que o Ente infinito não está comprehendido nas categorias, mas está fóra e acima d'ellas. Accrescentamos outros argumentos em prova d'esta verdade.

a) As categorias, exprimindo os *diversos modos de ser*, representam as diversas partes ou divisões do ente, e por isso são finitas. Sendo finitas, nenhuma d'ellas pode conter o Ente infinito; pois o menos não pode conter o mais. Logo o Ente infinito não está contido em nenhuma categoria.

b) De mais, as categorias são *generos supremos*, e por isso todo o ente, que se colloca nellas, é composto de genero e de differença. Deus, sendo acto purissimo e simplicissimo, não é composto de genero e de differença. Logo Deus não pode estar contido em nenhuma categoria.

c) Finalmente, se o Ente infinito estivesse contido nalguma categoria, deveria estar na de *substancia*. Ora o Ente infinito não pode estar na categoria de *substancia*. Por quanto, toda a categoria attribue se *univocamente* aos individuos, que ella contem. Mas a *substancia* não se attribue *univocamente* a Deus e á creatura; porque, attribuida a Deus, significa o Ente necessario e subsistente em toda a plenitude do ser, ao passo que, attribuida á creatura, denota um ente existente em si, mas contingente e participado.

essencia das coisas, não é vario e diverso *por si mesmo*, mas unicamente pela variedade e diversidade da *essencia*, em que é recebido, como acto na potencia. Logo o ente é principio das categorias pela sua *essencia* [1].

127. O ente não se attribue ás categorias em significação univoca, mas analoga.

a) *Não se attribue em significação univoca.* — O ente só poderia attribuir-se ás categorias em significação *univoca*, se nellas se encontrasse por um e o mesmo modo. Ora o ente não se encontra nas categorias por um e o mesmo modo; porque o modo de ser de uma é diverso do modo de ser de outra, assim o modo de ser da *substancia* é diverso do modo de ser da *qualidade*. Logo o ente não se attribue ás categorias em significação *univoca* [2].

Logo **Deus** não está na categoria de *substancia*. — Alem d'isso, a *substancia*, emquanto categoria, não denota só a perfeição de ser ou existir em si (pois o ser, por si, não é genero), mas significa tambem o sujeito, que é dotado d'essa perfeição e que é a essencia, distincta do proprio ser, e por isso denota um composto de potencia e de acto, isto é, de essencia e de existencia. **Deus**, portanto, sendo purissimo e simplicissimo acto, não pode estar contido no genero de *substancia*. Diz S. Thomaz: «*Substantiae* nomen non significat hoc solum quod est *per se esse*; quia hoc quod est *esse* non potest per se esse genus; sed significat *essentiam*, cui competit sic esse, id est, per se esse; quod tamen esse non est ipsa ejus essentia. Et sic patet quod Deus non est in genere *substantiae*» (*Sum. Th*, p. I, q 3, a. 5 ad 1).

Poderia objectar-se: Se **Deus** não está contido em nenhuma categoria é *indeterminado*. — Respondemos que **Deus** é determinado e distincto de todos os outros seres, por isso mesmo que não está contido em nenhuma categoria; porque isso suppõe que **Deus** é infinito e por consequencia se distingue de todas as creaturas, que são essencialmente finitas.

(1) A razão da divisão e da multiplicidade, que é opposta á unidade, deve procurar-se — não no *acto*, — mas na *potencia*, ou no sujeito, que em si recebe o acto; pois o acto amolda-se e conforma-se com a capacidade da potencia, em que é recebido, e é por ella limitado e coarctado. Do mesmo modo, a razão por que o ente composto da essencia e de existencia pode dividir-se e se divide em alguns modos geraes, chamados categorias, deriva da *essencia*, que, em relação ao *ser*, exerce o munus de *potencia*, determinando e coarctando o acto a um certo modo de ser. Por isso, repetimos, o Ser divino, não sendo recebido na essencia, mas identificando-se com ella, não pode estar contido num genero, ou numa categoria.

(2) O ente não se encontra nas categorias pelo mesmo modo. Uma categoria participa do ente por um modo essencialmente diverso do modo, por que participam do ente as outras. Sendo assim, o ente não pode applicar-se ás categorias em significação *univoca*. — Alem d'isso, o *ente* não é rigorosamente *genero*, — não só porque todo o genero tem suas differenças, extranhas á sua essencia, e não ha nada que seja extranho para o ente (*Sum. Th.*,

b) *Mas attribue-se em significação analoga.* — O que se attribue a muitas coisas em significação *analoga*, deve encontrar-se nellas, não pelo mesmo modo e segundo a mesma razão, mas por uma certa *semelhança*. Ora o *ente* não se encontra nas categorias pelo mesmo modo e segundo a mesma razão, mas encontra-se por uma certa *semelhança*; porque todas têm ***entidade*** (cada uma a seu modo) e de cada uma se affirma que é ***ente***. Logo o ente attribue-se ás categorias em significação *analoga* [1].

128. As categorias do ente são dez. — As categorias do ente são *dez*, a saber: *Substancia, quantidade, qualidade, relação, acção, paixão, localisação, quandocação, estado e habito.* — Na verdade, as categorias denotam os diversos modos, por que o ente existe na realidade. Ora os modos, por que o ente existe

p. I, q. 3, a. 5), — mas tambem porque o ***genero*** só denota a ***essencia*** das coisas, que é uma coisa *commum a muitos entes*, aos quaes se attribue, ao passo que o *ente*, que é principio das categorias, indica não só a ***essencia***, mas tambem o *ser*, que é uma coisa ***propria*** de cada um dos entes, subordinados ao mesmo genero (S. Thomaz, In IV *Sent.*, Dist. 12, q. 1, a. 1 ad 2). Se não é ***genero*** no sentido rigoroso da palavra, o ***ente*** não pode attribuir-se ás categorias em significação ***univoca***. Diz S. Thomaz: «Verum est quod hoc nomen ***ens*** secundem quod importat ***rem***, cui competit hujusmodi ***esse***, sic significat ***essentiam*** rei et dividitur per decem genera; non tamen ***univoce***, quia ***non eadem ratione*** competit omnibus esse, sed ***substantiae*** quidem *per se*, aliis autem ***aliter***» (***Quodlib.*** 2, a. 3).

D'onde se segue que, propriamente falando, as categorias ou os generos supremos do ente não são conceitos ***compostos***, mas *simples*. Por quanto, pelo facto de o ente não ser o elemento commum, em que convenham todas as categorias, estas não podem considerar-se como o resultado de dois elementos, dos quaes um seja o ente e outro seja o modo especial e proprio de cada uma. E se nós as apprehendemos como coisas compostas, isto depende da indole da nossa intelligencia, que concebe sempre o simples com alguma composição. Por isso, as categorias são coisas essencial e inteiramente diversas entre si.

(1) Por isso o ente divide-se nas categorias, não como o genero se divide nas especies, mas como o *analogo* se divide nos *analogados*; como se, por ex., se dividisse o *pé* no pé do animal, no pé do monte, no pé da meza, porque nada se accrescentaria á noção de pé, mas só se indicariam os varios modos por que o pé se encontra nas coisas, ás quaes se attribue. — Não nos demoramos neste ponto, que já foi tratado. Só accrescentamos que esta *analogia* do ente é o fundamento da unidade e da variedade, que se encontra no mundo. Todas as coisas, — emquanto são *entes*, convêm entre si e constituem uma admiravel unidade — mas emquanto pertencem a uma determinada categoria, formam uma não menos admiravel variedade; e assim reflectem, embora de um modo inadequado, a ineffavel Essencia do Creador, que, sendo unica, é comtudo dotada de perfeições infinitas.

na realidade, são tantos, quantos são os modos, por que o predicado se attribue ao sujeito; visto que a diversidade de attribuição suppõe e denota a diversidade de ser no ente. — Os diversos modos, por que o predicado se attribue ao sujeito, são *dez*. Por quanto, o predicado, que se attribue ao sujeito, é sempre uma coisa — ou *existente em si*, — ou *existente numa outra coisa, como em sujeito proprio*. Se é uma coisa *existente em si*, diz-se *substancia*. Se é uma coisa existente *noutra coisa*, como em sujeito proprio, chama-se *accidente*. — O *accidente* é *intrinseco*, *extrinseco*, ou *misto* (isto é, em parte *intrinseco* e em parte *extrinseco*). — O accidente *intrinseco* é *absoluto* ou *relativo*. O *absoluto* convem ao sujeito considerado *em si mesmo*, — e é a *quantidade*, se se funda na *materia*, — ou é a *qualidade*, se deriva da *forma*. O *relativo* convem ao sujeito considerado em relação aos outros entes, e diz se simplesmente *relação*. — O accidente *extrinseco* — ou *determina* o sujeito, — ou o *adorna*. Se *determina* o sujeito, pode determinal-o — ou com relação ao *logar*, e é a *localisação*, — ou com relação a *disposição* no logar, e é o *estado*, — ou com relação ao *tempo*, e é a *quandocação*. Se *adorna* o sujeito, é o *habito*. — O accidente *misto*, — se tem no sujeito o seu principio, chama-se *acção*, — se nelle tem o seu *termo*, diz-se *paixão*. — Logo as categorias do ente são *dez*. — A primeira é a *substancia*; as outras *nove* exprimem o *accidente*. — As categorias chamam-se tambem *predicamentos* (1).

(1) Cfr. S. Thom. In V *Metaph.*, l. IX. — Este numero de *categorias* não é *superfluo*, nem *deficiente*. Não é *superfluo*, porque as dez categarias, exprimindo cada uma um modo *especial* de ser, são irreductiveis. Não é *deficiente*, porque não ha variedade de ser, que se não reduza a alguma d'estas classes. — A *substancia* e o *accidente* são os *generos* absolutamente *supremos* de todos os seres creados; porque todo o ser creado — ou existe *em si mesmo*, — ou existe *num sujeito*. — A *substancia* forma *uma só* categoria; porque o *modo de ser*, por ella expresso, é unico e simplicissimo, e é *sempre o mesmo* em todas as substancias. O *accidente*, porém, constitue *nove* categorias; porque o *modo de ser*, por elle expresso, é multiplice e não tem a *mesma* significação em todas as categorias; assim o modo de ser, expresso pela *quantidade*, é diverso do modo de ser, expresso pela *relação*. — As *quatro* categorias do *accidente*, que são a *qualidade*, a *relação*, a *acção* e a *paixão*, podem convir aos entes corporeos e aos incorporeos. — As outras *cinco*, que são a *quantidade*, a *localisação*, a *quandocação*, o *estado* e o *habito*, são exclusivamente proprias dos seres corporeos. — A *acção*, a *paixão*, a *localisação*, a *quandocação*, o *estado* e o *habito*, ainda que possam chamar se, num sentido mais lato, accidentes *relativos*, todavia differem do accidente, que tem o

129. As categorias na Metaphysica. — As *categorias*, como advertimos na Logica, podem considerar-se num duplice estado — *em si* e *na intelligencia*. Consideradas *em si*, são entes *reaes, universaes-directos*; consideradas *na intelligencia*, são entes *logicos, universaes-reflexos*. Emquanto entes *logicos*, as categorias são objecto da *Logica*; emquanto entes *reaes*, são objecto d'esta parte da *Metaphysica*, que se chama *Ontologia*. — As categorias *logicas* baseam-se nas *ontologicas*; porque as *ideas* representam os *objectos*, e aquellas são diversas segundo a diversidade d'estes (1).

Artigo II

Primeira categoria — Substancia.

130. Substancia. — *Substancia é uma coisa, a cuja essencia compete existir em si, e não noutra coisa, como em sujeito.* — A *substancia* tem a força sufficiente para se sustentar a si mesma, sem precisar de um sujeito, a que adhira ou em que se apoie.

nome especial de *relação*. Na verdade, a *relação*, tomada no sentido proprio, deriva de *toda* a substancia do sujeito, que se refere a outro (tal é a relação das creaturas com o Creador), mas aquelles accidentes, ou são *extrinsecos* á substancia, ou derivam de *um só* principio substancial.

São, pois, *dez* as categorias do *ente*. Não ha ente finito, que se não reduza a uma ou outra d'estas classes supremas. — Para que um *ente* possa ser collocado nas categorias, são necessarias *cinco* condições. — A *primeira* é que o ente seja *real*; porque as categorias exprimem os generos supremos dos entes existentes na realidade, e por isso o ente *de razão* não entra nas categorias. — A *segunda* é que o ente seja *uno* e *incomplexo*, isto é, que não seja um aggregado de essencias ou naturezas; porque um aggregado pode pertencer a varias categorias. — A *terceira* é que o ente seja *completo*; porque a *parte* de um ente, não existindo por si e em si, mas pelo todo e no todo, não pode ser collocada na categoria *por si*, mas só *pelo todo*. — A *quarta* é que o ente seja *finito*, porque o Ente infinito, como dissemos, excede todos os generos e por isso não pode estar contido em nenhum. — A *quinta* é que o ente seja *genero* ou *especie*; porque os *individuos* não podem collocar-se na categoria se não pela especie, á qual pertencem.

(1) A *Logica* e a *Metaphysica* estudam as mesmas *categorias*, mas sob diverso aspecto. — Erram, pois, os que tratam das categorias exclusivamente na Logica, ou exclusivamente na Metaphysica; porque confundem ou identificam, como fez Hegel, a ordem ideal com a real. — Erram tambem, como errou Rosmini, os que distinguem duas especies de categorias — *logicas* e *metaphysicas*; pois as categorias, de que trata a Logica, são as mesmas, de que trata a Metaphysica, com a differença que a Metaphysica as considera como coisas *objectivas*, e a Logica como coisas *subjectivas*, conforme representam as supremas classes das *realidades* ou das *ideas*.

— Sustentando-se a si mesma, a *substancia* sustenta tambem o *accidente*, a cuja essencia, como veremos, *compete* existir, não em si, mas noutra coisa, como em *sujeito* (¹).

---

(1) A definição da *substancia*, como a do *accidente*, é formulada por S. Thomaz em differentes pontos das suas obras. «*Substantia* est *res, cujus quidditati competit esse in se, et non in alio*» (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1). — «*Quidditati seu essentiae substantiae competit habere esse non in subjecto; quidditati* autem, sive *essentiae accidentis competit habere esse in subjecto*» (*Summ. Th*, p. III, q. 77, a 1 ad 2; Cf. *De pot.*, q 7, a. 3 ad 4).

Expliquemos a definição. — A *substancia* — 1.º) é uma *coisa*, porque não é uma noção meramente subjectiva, mas é uma *realidade*; — 2.º) é uma coisa, a cuja *essencia* compete *existir*; porque a *substancia*, como qualquer outra categoria, denota um *modo especial*, por que uma coisa *existe actualmente* no mundo, e por isso não pode conceber-se sem que nella se distingam *uma coisa*, que existe de um certo modo, e *um certo modo*, por que a coisa existe, isto é, sem que se distingam a *essencia* e o *modo da existencia*; — 3.º) é uma coisa, a cuja essencia compete existir *em si*; porque a substancia, embora não possua por si a existencia, comtudo, se existir, a sua essencia exige que exista *em si mesma*, emquanto tem força sufficiente para se sustentar: — 4.º) é uma coisa, a cuja essencia *compete* existir em si; porque a *existencia em si* é uma propriedade, que a essencia da substancia exige, de modo que, embora *actualmente* não existisse em si mesma, conservaria sempre aquella exigencia, e por isso seria sempre *substancia*; — 5.º) é uma coisa, a cuja essencia compete não existir noutra coisa, como no seu *sujeito*; porque a *substancia*, ainda que possa existir noutra coisa, como a parte existe no todo, ou como a natureza existe numa pessoa, comtudo não pode existir noutra coisa, como num *sujeito*, porque ella é o sujeito de si mesma, e o que existe num *sujeito*, como tal, não existe *em si*, não se sustenta a si mesmo, — não é *substancia*, é *accidente*. Diz S. Thomaz: «Substantia est subjectum, quod non indiget extrinseco fundamento, in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso» (*De pot.*, q. 9. a. 1). — *Sujeito*, aqui, denota um ente *completo* no seu ser e na sua especie, que recebe em si e sustenta alguma forma; e por isso é chamado *sujeito de inherencia* — *subjectum inhaesionis*.

Não só dizemos que a substancia existe *em si*, *in se*, mas tambem que existe *por si*, *per se*. Todavia, como *a existencia por si* pode ter e tem diversos sentidos, é necessario determinar o sentido em que ella se toma, quando se affirma da *substancia*. — A's vezes, a *existencia por si* indica que uma coisa tem *um só ser* ou *uma só essencia*. Neste caso, convem não só á *substancia*, mas a todas as categorias. — Outras vezes, a *existencia por si* indica que um ente *existe* pela sua *essencia*, e não *depende* de *nenhuma causa*. Neste caso, convem exclusivamente a *Deus*. — Outras vezes, a *existencia por si* significa que uma coisa se sustenta a si mesma e não adhere, como *accidente*, a um *sujeito*. Neste caso, convem a todas as *substancias*.

A *substancia*, emquanto é *predicamental* e constitue a primeira categoria, não pode ter uma definição rigorosa: porque esta definição deve constar de genero e de differença, e a substancia, sendo genero *supremo*, não pode estar subordinada a nenhum genero: visto que o *ente* não é genero em sentido

131. Divisão da substancia. — A *substancia* pode ser — *primeira* e *segunda*, — *simples* e *composta*, — *corporea*, *material* e *immaterial*, — *completa* e *incompleta*, — *subsistente* e *não-subsistente*.

a) *Substancia primeira e segunda.* — A *primeira é a que não existe no sujeito, nem se attribue ao sujeito*; tal é toda a *substancia individua*, p. ex., *Pedro*, *esta pedra*, pois a substancia *indi-*

---

rigoroso. — Todavia a definição de *substancia*, dada pelo Angelico, é excellente. Por quanto, a substancia deve conceber-se como o sujeito primeiro, que sustenta outras coisas. Ora uma coisa não pode sustentar outras coisas, se anteriormente não se sustenta a si mesma. — Alem d'isso, o constitutivo de uma coisa é o que a distingue das outras coisas. Ora a *existencia em si* é a nota caracteristica, a differença radical e adequada, pela qual a substancia se distingue do accidente, pois a *existencia em si* e a *existencia num sujeito* excluem-se mutuamente. Portanto a *existencia em si* constitue a essencia da *substancia*. — D'onde se vê a razão, por que a *substancia é genero supremo*. Na verdade, o genero deve attribuir-se aos inferiores numa significacão *univoca*. Ora a *substancia*, sendo uma coisa, a cuja essencia compete *existir em si*, e não noutra coisa como em *sujeito*, isto é, importando essencialmente a exigencia de existir em si mesma, é uma razão *universal*, na qual convêm muitas coisas, que, embora se distingam pelas suas differenças e pelo seu ser, comtudo têm isto de commum que *existem todas em si mesmas*, e por isso pode e deve attribuir-se a todas em significação *univoca*. — Tal é o conceito da substancia *predicamental* ou *categorica*.

Não é, pois, exacto dizer que a *substancia* é o *ente em si* e *por si*, ou que é o *ente existente em si* e *por si*. Na verdade, quando se diz que a *substancia* é o *ente em si*, ou *existente em si*, introduz-se *directamente* a *existencia* na *definição*. Ora, nos entes finitos, o *ser*, ou a *existencia*, está fóra da essencia, e por isso não deve entrar *directamente* na *definição*, a qual só denota a *essencia*. Só *Deus* é propriamente o *ente em si*, ou *existente em si*, porque só nelle o ser, ou a existencia, é predicado *essencial*, ou identificado com a essencia. Portanto diz muito bem S. Thomaz, quando diz que a *substancia* é uma coisa, a cuja essencia compete existir em si mesma: porque indica claramente que a essencia da substancia (finita) não é a sua existencia, mas que a esta se refere, como a potencia ao acto. — Alem d'isso, se a *substancia* se definisse: o *ente existente em si*, e o *accidente*: o *ente existente no sujeito*, a *existencia*, assim como entra na *definição*, deveria entrar tambem na *essencia* da coisa definida; e, assim, não seria possivel conceber-se uma *substancia*, que não existisse *em si mesma*, nem um *accidente*, que não existisse *num sujeito*; porque a definição não pode separar-se da coisa definida, nem pelo poder divino. Ora esta consequencia, como veremos, não pode conciliar-se convenientemente com o que a S. Theologia nos ensina ácerca dos adoraveis mysterios da Encarnação e da Eucharistia. Se, porém, dissermos, com S. Thomaz, que a *substancia* é a coisa, a cuja essencia *compete* existir *em si*, e que o *accidente* é a coisa, a cuja essencia *compete* existir *num sujeito*, evita-se o inconveniente, e, por virtude divina, a *substancia* pode não existir *em si*, e o *accidente* pode não existir *no sujeito*, sem que a *substancia* deixe de ser *substancia* e o *accidente* deixe de

vidua não existe no sujeito (aliás seria *accidente*), nem se *attribue ao sujeito* (pois não se diz: *Paulo é Pedro*). — A *segunda* é a *que não existe no sujeito*, mas se *attribue ao sujeito;* tal é toda a *essencia substancial* e *abstracta* (p. ex., a *animalidade*, a *huma-*

---

ser *accidente*, visto que a *substancia* conserva sempre a *exigencia* de existir *em si* e o *accidente* conserva sempre a *exigencia* de existir *no sujeito*, e basta esta *exigencia* para constituir a *substancia* e o *accidente* e distinguir uma coisa de outra *(Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 5 ad 1; p. III, q. 77, a. 1 ad 2).

Aqui devemos notar a relação, que existe entre a *substancia*, a *essencia* e a *natureza*. — *Substancia* é a coisa que existe em si e por si, não carece de sujeito, a que adhirá, como *accidente*, e por isso é o sujeito de si mesma. — *Essencia* é a coisa, pela qual o ente é primeiramente constituido no seu proprio genero, ou especie, e por isso é o que é e se distingue de todos os outros entes. Diz S. Thomaz: « Essentia est illud, per quod res constituitur in proprio genere vel specie » *(De Ente et Essentia*, c. I). Por isso accrescenta o mesmo Santo que a *essencia* é a razão de todo o ser do ente: « *Essentia est ratio totius esse entis* » *(Sum. Th.*, p. I, q. 54, a. 2 ad 2); emquanto é pela sua essencia que um ente tem o seu ser proprio e especifico. — *Natureza* é a coisa, pela qual ou conforme a qual o ente opera, — ou, é o principio *primeiro* das operações (o principio *segundo* é a *faculdade*). — Como se vê, a *substancia*, a *essencia*, a *natureza*, embora sejam tres coisas *logicamente* distinctas, porque distinctos são os seus conceitos, todavia, na *realidade*, importam e exprimem uma e a mesma coisa. — A *substancia* e a *essencia*, são, na *realidade*, uma e a mesma coisa. De facto, a *substancia* importa o ser *primeiro*, emquanto existe em si e por si, e a *essencia (substancial)* denota o ser primeiro, pelo qual o ente é constituido numa certa e determinata especie. Ora o ser *primeiro* emquanto existe em si e por si e o ser *primeiro* pelo qual o ente é constituido na especie propria são, na *realidade*, uma e a mesma coisa; pois repugna que no mesmo ente haja um duplice ser *primeiro*. Logo a *substancia* e a *essencia* são, na *realidade*, uma e a mesma coisa. — A *substancia* e a *essencia*, na *realidade*, não só são uma e a mesma coisa entre si, mas tambem o são com a *natureza*. Na verdade, a *substancia* e a *essencia* são o principio *primeiro* em ordem ao *ser*, e a *natureza* é o principio *primeiro* em ordem á *operação*. Ora o principio *primeiro* do *ser* e o principio *primeiro* da *operação* são, na *realidade*, uma e a mesma coisa. Com effeito, um ente não opera senão emquanto tem o *ser* ou existe em *acto*; e por isso o mesmo principio, que faz com que o ente tenha o *ser*, e exista em *acto*, faz tambem com que possa *operar*, e operar em conformidade com o mesmo ser. D'onde o adagio: *principium essendi est principium operandi*. Logo *substancia*, *essencia* e *natureza* são, na *realidade*, uma e a mesma coisa, e podem empregar-se indifferentemente.

*

Examinemos alguma das definições de *substancia*, apresentadas pelos escriptores dos ultimos tempos. Limitamo-nos ás de *Descartes*, *Spinoza*, *Locke*, *Leibnitz*, *Wolf*, *Spencer*, *Gioberti*.

a) *Descartes* disse que « *a substancia é um ente que, para existir, não carece de outro ente* » *(Princip. philos.* p. I, n 13). — Esta definição é equivoca. Se, pelas palavras: « *não carece de outro ente* », *Descartes* quer excluir o *sujeito*, que sustente a *substancia*, a definição é verdadeira e não

nidade), pois esta essencia, por ser *substancial*, não existe no *sujeito*, e, por ser *abstracta*, attribue-se aos *individuos* (p. ex., Pedro é *homem*). — A substancia *segunda* existe na *primeira*, e a esta se attribue. — A substancia, que constitue uma especial

---

differe da que apresentamos no texto. Se, pelas palavras « *não carece de outro ente* », exclue tambem a *causa*, que produz a substancia, neste sentido a definição é *falsa* e *perniciosa*. É *falsa;* porque a substancia, emquanto tal, nem inclue nem exclue a dependencia de uma causa efficiente, mas importa apenas uma coisa, a cuja essencia compete existir em si mesma, e não num sujeito, que sustente a sua existencia. É *perniciosa;* porque, então, não haveria senão uma unica substancia — a divina, pois só esta exclue não só o *sujeito*, que a sustente, mas tambem a *causa*, que a produza.

b) *Spinoza* adaptou ao seu systema *pantheista* a definição cartesiana, e disse que « *a substancia é o ente que está em si e por si se concebe* »; isto é, é « *o ente cujo conceito não carece, para se formar, do conceito de outro ente* » *(Eth.*, p. I, def. 3). Foi seguido por *Cousin*. — A definição de *Spinoza* leva, como dissemos, ao *pantheismo*. Na verdade, *Spinoza*, pelas particulas *em si* e *por si*, não exclue da substancia o *sujeito da inherencia*, mas a *causa efficiente*, de modo que, na opinião d'elle, a substancia emtanto está *em si* e se concebe *por si*, emquanto possue e se concebe possuir o ser por si mesma, isto é, pela sua propria essencia. Ora, como possuir o ser pela propria essencia convem exclusivamente á primeira, absoluta e divina substancia, que é unica, se a *substancia* é tal, qual a define *Spinoza*, deve concluir-se, como concluiu o proprio *Spinoza*, que existe uma unica substancia, da qual as outras coisas são apenas modificações, ou evoluções.

c) *Locke* disse que « *a substancia é o conjuncto das qualidades, percebidas pelos sentidos e coexistentes de um modo desconhecido* » *(Essai sur l'entendement hum.*, l. II, c. 23). O escriptor inglez foi seguido pelos *positivistas*, por todos os *sensualistas*, para os quaes a *substancia* é apenas uma *collecção de phenomenos*. — Como dissemos, esta definição é falsa, não só porque se funda na falsa supposição que o *unico* objecto de *todos* os nossos conhecimentos é o *sensivel*, mas tambem porque o *conjuncto das qualidades*, sendo *accidente*, como *accidente* é cada uma d'ellas, não pode existir *em si*, e por isso não é e não pode chamar-se *substancia*. Uma qualidade sem um sujeito distincto e um complexo de qualidades sem uma base, que as sustente e una, são coisas inconcebiveis. — Nem se insista que, embora *cada uma* das qualidades seja *accidente* e careça de sujeito, todavia o *conjuncto* é *substancia* e pode existir *em si*. Na verdade, o *attributo*, quando é *essencial* e *necessario*, não só compete ás *partes*, mas tambem ao *todo*: assim o attributo *insensivel* convem não só a cada vegetal, mas tambem a toda a collecção dos vegetaes. Por isso, o *accidente*, por se attribuir *essencial* e *necessariamente* a cada qualidade, pode e deve attribuir-se tambem á *collecção* das qualidades; e é tão absurdo dizer que a collecção das *qualidades* se transforma em *substancia*, como é absurdo dizer que a collecção das côres de uma pintura se transforma na tela, que as sustenta.

d) *Leibnitz*, seguido por *Kant* e outros modernos, diz que « *a substancia é o ente, emquanto dotado de força activa* » *(Nouveau syst. de la nat.* — Como se vê, *Leibnitz* confunde a noção de *substancia* com a de *causa*. Por

categoria, não é a *segunda*, mas a *primeira*; porque na realidade não existe o *genero*, nem a *especie*, mas só o *individuo*. — A substancia *primeira* chama-se tambem *singular* e *physica*; a *segunda* diz-se tambem *universal* e *metaphysica* (1).

quanto, ainda que toda a *substancia* seja tambem *causa*, todavia a substancia, como tal, deve ser definida em ordem ao *modo* por que possue o ser, e não em relação á sua *actividade*, a qual suppõe a substancia já constituida no proprio ser, visto que a operação se segue ao ser e o modo de operar é proporcionado ao modo de ser. Portanto, a força activa, ainda que seja uma consequencia necessaria, é comtudo coisa secundaria e não pode constituir a *essencia* da substancia. — Alem d' isso, essa definição não distingue sufficientemente da *substancia* o *accidente*; porque tambem o *accidente* é dotado de uma certa *força activa*, embora opere como instrumento da substancia, assim a côr tem a força de actuar na vista e determinal-a á percepção.

e) *Wolf* ensinou que a *substancia* «é o *sujeito dos accidentes*» (*Ont.*, p. II, s. 2, c. 2). *Galluppi* seguiu a mesma opinião (*Lez.*, v. 2, l. 62). — Tambem esta definição deve ser excluida. Por quanto, se é certo que a *substancia* é o sujeito dos *accidentes*, é tambem certo que esta propriedade é, para ella, uma coisa secundaria e relativa, que não a constitue, mas que a suppõe constituida; pois a substancia, só emquanto se sustenta a si mesma, é que pode sustentar os accidentes, que têm o ser nella, como no seu sujeito.

f) *Spencer* faz consistir a essencia da *substancia* na *permanencia*, que se oppõe á successão dos phenomenos. — Tambem esta opinião não se sustenta. Embora a *substancia* exija commummente uma certa *permanencia*, em virtude da qual o sujeito persevera na sua unidade apezar da variedade e da successão dos phenomenos, comtudo essa permanencia — não convem *exclusivamente* á substancia, porque ha muitos accidentes, que são permanentes, como são as propriedades espirituaes (a intelligencia, a vontade), que são mais duradouras do que as substancias materiaes, — nem convem *sempre*, porque as substancias materiaes estão sujeitas a perpetuas mudanças e, absolutamente falando, não repugna que uma substancia seja destruida logo depois da sua producção, — nem convem *primeiramente*, porque a permanencia presuppõe a existencia, e por isso a substancia, antes de ser uma entidade *permanente*, é uma entidade *existente em si mesma*.

g) *Gioberti* escreveu que «a *substancia* consiste na *realidade* ou *negação do nada*» (*Protol.*, Saggio I) — Tambem esta definição é falsa. Se a *substancia* consistisse na *realidade* ou *negação do nada*, — ou no mundo só existiriam as *substancias*, e não os *accidentes*, — ou tambem os *accidentes* seriam *substancias*, porque tambem os *accidentes* são *realidades*. Ora ambas estas consequencias são falsas.

(1) A divisão da substancia em *primeira* e *segunda* foi introduzida pelo proprio *Aristoteles*, que formulou as definições relatadas no texto (Cfr. *De praedicam.* c. I. et *Metaph.*, l. V, t. 15). A substancia *primeira* é o *individuo no genero de substancia*, ou é a *substancia individua*. A substancia *segunda* é a *essencia substancial*, que é a parte *formal* do individuo ou da substancia *primeira*. Por isso, a substancia *primeira* está para a *segunda*, como o *todo* está para a sua *parte formal*, visto que a primeira abrange a segunda, isto é, a essencia e, além d' isso, os principios *individuantes*. E, como a *essencia* *commum* é a *parte formal* do individuo ou sujeito singular, e não é o individuo *todo*, segue-se que ella não se identifica com o individuo senão por um modo *inadequado*, e ao individuo não pode attribuir-se *em abstracto*; assim não podemos dizer: *Pedro é a humanidade*. — Portanto a substancia *primeira* differe *realmente* da *segunda*, não emquanto a essencia da substancia *primeira* seja diversa da essencia da substancia *segunda*, porque uma se identifica com a outra, — mas emquanto a substancia *primeira* abrange não só a substancia *segunda*, isto é, a essencia, mas tambem os principios *individuantes*, isto é, os principios, que tornam individua a essencia e que são *realmente* distinctos dos principios especificos. — As substancias *individuas* são chamadas *primeiras*, e as *essencias substanciaes abstractas* são *segundas*: não só porque *primeiramente* existem na realidade os *individuos*, e *depois*, pela operação da intelligencia, são formadas as *essencias universaes*, abstrahidas dos mesmos individuos, mas tambem porque as substancias *segundas*, isto é, os *generos* e as *especies* não subsistem e não sustentam os accidentes, senão emquanto subsistem nos individuos, pois não subsiste o *animal*, ou o *homem*, senão emquanto subsiste *este* animal, ou *este* homem. Diz S. Thomaz: «Genera et species non sunt aliquae res vel naturae aliae a singularibus, sed ipsamet singularia, sicut non est homo, qui non sit hic homo» (In VII *Met.* l. 13; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 29, a. 2 ad 4).

b) *Substancia simples e composta*. — E' *simples*, quando não tem partes, mas é só *acto*, completo ou incompleto; tal é o *Anjo*, a *alma humana*. — E' *composta*, quando resulta de duas partes substanciaes, das quaes uma é *acto* e outra é *potencia*, e que constituem *uma só* essencia; tal é o *homem*. — Se ambas as partes, de que resulta a substancia *composta*, forem *actos*, não haverá *uma só* substancia, mas um *aggregado* de substancias (1).

c) *Substancia corporea, material e espiritual*. — É *corporea*, quando é dotada de *quantidade* ou *extensão*; tal é a pedra, a planta, e cada um dos corpos. — É *material*, quando, ainda que seja *simples* ou *incorporea*, todavia por tal modo depende da *materia*, que sem esta não pode *operar* nem *existir*; assim a alma dos animaes irracionaes e dos vegetaes diz-se *material*, porque, embora não tenha partes extensas ou materiaes, todavia sem a materia não pode operar nem existir. — É *espiritual*,

(1) A *substancia* é o sujeito do *primeiro ser*, isto é, do *ser*, que não presuppõe outro ser e é o fundamento de todas as realidades. Por isso o *ser*, que constitue a substancia, chama-se *substancial*, e differe do *segundo ser*, que sobrevem ao *primeiro* e se diz *accidental*. Ora o *primeiro ser* de uma substancia *composta* só pode ser o resultado de dois principios substanciaes, dos quaes um se refira a outro, como *acto* á *potencia*. Se ambos os principios fossem *actos*, não haveria *um só ser primeiro* e *uma só substancia*, mas dois seres e duas substancias, isto é, não haveria *uma substancia* composta, ou um composto *substancial*, mas apenas *um aggregado* de substancias, unidas por um nexo *accidental*, e por isso um composto *accidental*.

quando nas operações, e por isso na existencia, é por tal modo independente da materia, que sem a materia e fóra d'ella pode operar e existir; tal é alma humana (1).

d) *Substancia completa e incompleta.* — É *completa*, se de tal maneira existe em si, que não é destinada a coexistir com outra substancia, e pode, só por si, produzir *todas* as operações proprias da sua especie; tal é o homem, a planta, etc. Por isso é *completa* na ordem de *especie* e na de *substancialidade*. — É *incompleta*, se de tal maneira existe em si, que é destinada a coexistir com outra substancia, e por isso, — ou não pode, só por si, produzir *todas* as operações da sua especie, como é a alma humana, — ou não pode, só por si, produzir *nenhuma* operação da sua especie, como é a alma dos brutos. — A substancia, que não pode, só por si, produzir *todas* as operações da sua especie, embora seja *completa* na ordem da *substancialidade*, é *incompleta* na ordem da *especie*; e a que não pode, só

(1) Esta divisão é da mais alta importancia, e serve para evitar equivocos e erros. — Uma substancia *material* não é *corpo*, não é *materia*, mas está unida com a materia e depende da materia nas operações e na existencia, de modo que, sem a materia, não pode operar nem existir. Em menos palavras: é *simples*, mas não é *espiritual*. — Uma substancia *espiritual* não só não é materia, mas é independente da materia nas operações (em algumas, senão em todas) e por isso na existencia; de modo que, embora seja destinada para estar unida com a materia, pode, comtudo, operar e existir sem a materia. — Aqui notamos que, embora possam encontrar-se formas *espirituaes* e *accidentaes*, como são a intelligencia e a vontade, comtudo a *espiritualidade* exige que o *primeiro substracto* seja *substancial*; porque a independencia, que a espiritualidade importa, não pode encontrar-se onde ha apenas entes dependentes, como são as formas *accidentaes*. D'onde se segue que a nossa alma, se fosse apenas uma coisa *accidental*, não poderia ser *forma* do corpo humano. Por quanto, o *accidente* suppõe necessariamente o *ser primeiro* e o *sujeito*, a que adhira, e por isso necessariamente depende do sujeito, de que é forma, e não é *espiritual*, iste é, não é independente do corpo no ser e na operação. Ora a nossa alma é forma *substancial* do corpo, e por isso não suppõe o *primeiro ser*, e é forma *espiritual*, e por isso possue o ser independentemente da materia, e quando o communica á materia, conserva-o sempre independente e superior á materia. Por isso a *substancialidade* é uma exigencia da *espiritualidade*. — Os sequazes de *Descartes*, como veremos, confundem a substancia *simples* com a *espiritual*; mas a differença entre ellas é immensa. — Os criticos superficiaes accusam os escholasticos de *materialismo*, porque estes admittem que a alma dos animaes irracionaes é *material*. Uma pequena explicação basta para endireitar as ideas.

por si, produzir *nenhuma* operação da sua especie, é *incompleta* na ordem da *especie* e na da *substancialidade* (1).

e) *Substancia subsistente e não-subsistente.* — *Subsistente*

(1) A substancia *completa* é um todo e contem todos os elementos, que a tornam inteira e perfeita. — A substancia *incompleta* não exige tudo o que compete á substancia, tomada no sentito obvio e commum: que exista em si e não coexista com outro elemento; mas exige que não adhira a outro elemento, como accidente ao sujeito, e que seja parte intrinseca e substancial de um composto substancial. Porque *não adhere*, como o *accidente*, é *substancia*; porque é *parte*, é *incompleta*. É claro que a *substancia incompleta* só por *reducção* se colloca na categoria de *substancia*; porque o que se colloca propriamente na categoria é o ente *completo*. — A substancia *completa* e a *incompleta* podem ser taes *physica* ou *metaphysicamente*, conforme as partes — são distinctas *realmente*, isto é, independentemente da nossa consideração (como o *materia* e a *forma*), — ou são distinctas só *logicamente*, isto é, pela nossa consideração (como o *genero* e a *differença*).

Tanto a substancia *completa* quanto a *incompleta* podem ser taes na ordem da *especie* ou na ordem da *substancialidade*. — Substancia *completa* na ordem da *especie* é a que nem existe *noutra* coisa, como no sujeito, nem está unida *com outra* para constituir uma essencia ou natureza *especifica*; e por isso é capaz de produzir, só por si, *todas* as operações, que são proprias da *especie*. Substancia *incompleta* quanto á *especie* é a que não existe *noutra coisa*, como no *sujeito*, mas deve estar unida *com outra* para constituir uma natureza *especifica*; e por isso não pode, só por si, produzir todas as operações proprias d'essa especie. — Substancia *completa* na ordem da *substancialidade* é a que não existe *noutra coisa*, nem depende *intrinsecamente* de outra no seu ser e nas operações *proprias* e *caracteristicas*; e por isso pode existir por si só. Dissemos — *intrinsecamente*; porque não repugna que esta substancia dependa de outra coisa *extrinsecamente*, emquanto esta coisa lhe subministra a materia do *objecto* das operações; e accrescentamos — nas operações *proprias* e *caracteristicas*; porque uma substancia pode e deve dizer-se *intrinsecamente* independente de outra coisa, quando, embora não possa produzir, só por si, *todas* as operações da sua *especie*, comtudo pode, só por si, produzir as que lhe são *proprias*, que têm a mesma indole da sua natureza. Substancia *incompleta* quanto á *substancialidade* é a que não existe noutra coisa, como *no sujeito*, mas d'ella depende *intrinsecamente* no ser e nas operações; e por isso não pode, só por si, nem operar nem existir, e para que exista realmente, precisa de uma outra coisa, que seja para ella — não um *sujeito de inherencia* (porque ella não é *accidente*), — mas um *sujeito de coexistencia*. — Assim a alma humana é *completa* na ordem da *substancialidade*, porque tem o ser proprio, não depende *intrinsecamente* do corpo, pode existir *por si*, sem o corpo, e é *incompleta* na ordem da *especie*, porque destinada naturalmente a unir-se com o corpo e a constituir o composto *substancial*, que se chama *homem*; ao passo que a alma dos animaes irracionaes é *incompleta* na ordem da *substancialidade* e na da *especie*, porque não tem o ser proprio, depende *intrinsecamente* do corpo, e por isso só no corpo e com o corpo pode operar e existir. — Estas noções tornar-se-hão mais claras no decurso d'estes tratados.

diz-se uma substancia singular e completa, quando existe *em si* e *por si*, isto é, pelo *ser proprio*, de modo que se possue a si mesma, opera por conta propria e por isso é o sujeito, a que se attribuem todas as operações; tal é Pedro. — *Não-subsistente* diz-se uma substancia, quando, embora seja singular e completa, comtudo não existe pelo *ser proprio*, de modo que não se possue a si mesma, não opera por conta propria, mas existe pelo ser de uma outra substancia, á qual por isso pertence e por conta da qual opera; tal é a SS. Humanidade do Verbo divino, a qual existe pelo Ser pessoal, que o mesmo Verbo lhe communicou na Encarnação (1).

132. **Supposto e pessoa.** — A *substancia* attinge o mais alto grau de perfeição no *supposto* e, especialmente, na *pessoa*.

a) *Supposto.* — *Supposto* é a *substancia singular, completa, e distincta ou incommunicavelmente subsistente;* ou, mais brevemente, é o *subsistente distincto* ou *incommunicavel;* tal é uma planta. — Com effeito, o *supposto*, na opinião de todos, é um sujeito, que existe em si inteira e perfeitamente, indistincto em si e distincto dos outros, de modo que é uma coisa completa tanto na ordem da *essencia*, quanto na da *existencia*, á qual se attribuem todas as coisas, emquanto ella não se attribue a coisa nenhuma. Ora este sujeito — *a)* deve ser *substancia*, porque o *accidente* não existe em si, — *b)* deve ser substancia *singular*, porque a substancia *universal* não existe em si, mas na *singular*,

(1) Deve, pois, cuidadosamente notar-se a differença entre o ente que *existe em si* e o ente que *subsiste em si*. Um ente *existe em si*, quando não é *accidente*, e por isso não carece de *sujeito*, a que adhira e que o sustente. Um ente *subsiste em si* ou *por si*, quando se possue a si mesmo, quando opera por conta propria, quando é *sui juris*, quando não pertence a outro ente. Assim o meu braço existe *em si*, porque não é *accidente*, como o é a sua côr, mas é uma substancia, embora incompleta; todavia *não subsiste em si*, porque não é autonomo, não pertence a si mesmo, mas pertence a uma determinada pessoa. — A substancia, que é *subsistente*, é necessariamente *singular* e *completa*; — é *singular*, porque na realidade não existem nem *generos*, nem *especies*, mas só *individuos*, ou essencias envolvidas em condições individuantes; — é *completa*, porque o que não é ordenado a fazer parte de um todo, mas subsiste em si e por si, deve ter tudo o que lhe pertence. — Num sentido mais lato, uma substancia dir-se *subsistente*, quando, embora não seja inteiramente *completa* quanto á *especie*, comtudo pode existir por si mesma, independentemente da outra substancia, com que está unida e com a qual constitue um composto substancial; assim chama-se *subsistente* a alma humana, porque, separada do corpo, não perde a existencia.

— *c)* deve ser uma substancia *completa*, isto é, dotada de todos os elementos, que constituem a sua especie ou essencia, porque a substancia *incompleta* refere-se ao *todo*, em que encontra a sua perfeição, — *d)* deve ser uma substancia *subsistente*, porque o *supposto* deve existir e existe *por si*, pelo ser *proprio* e não pelo ser de outra substancia, — *e)* deve ser uma substancia *distincta* ou *incommunicavelmente* subsistente, porque não se concebe um *supposto*, se, além de subsistir em si e por si, não seja distincto dos outros, isto é, não exclua a communicação ou união com outros suppostos. — A perfeição, pela qual o *supposto* existe *em si* e *por si*, de um modo distincto ou incommunicavel, chama-se *subsistencia*, ou, mais propriamente, *suppositalidade* (1).

(1) Todos consideram o *supposto* como um sujeito, a que se attribuem outras coisas, sem que elle seja attribuido a coisa nenhuma. Ora só o que subsiste de um modo distincto ou incommunicavel pode ser um sujeito, a que se attribuam outras coisas, sem que elle seja attribuido a coisa nenhuma. De facto, o que não subsiste de um modo distincto pode attribuir-se a outra coisa — ou como *accidente*, assim a forma *accidental* attribue-se ao seu sujeito, — ou como *parte essencial*, assim a forma *substancial* e a *materia* attribuem-se á substancia composta, — ou como *parte integrante*, assim as mãos e os pés attribuem-se ao homem, — ou como *forma de um todo*, assim a *essencia* attribue-se ao sujeito, que a possue. — O *supposto* indica, portanto, um *todo completo* e abrange todos os elementos, essenciaes e accidentaes, que constituem o ente. Assim quando digo «Pedro», considero este homem com todas as qualidades e perfeições, que lhe pertencem. — Nem todos os elementos concorrem do mesmo modo para a constituição do *supposto*; pois alguns constituem o ser *primeiro*, que é o *substancial*, outros formam o ser *segundo*, que é o *accidental*. — Todavia o elemento, que lhe dá a razão e a natureza de *supposto* e que o torna *subsistente em si* e *por si*, é o *ser* ou a *existencia*. Um ente *subsiste* e é *completo*, quando recebe o *ser*. (*In Quodl. 12*, q. 5, a. 5). — O *supposto* inclue e importa, na sua razão formal ou no seu conceito *proprio*, o *ser* ou a *existencia*, não emquanto o *ser se identifica* com a essencia, mas emquanto *actua* a essencia, de modo que da composição da essencia e do ser resulta o *subsistente completo*. — O *supposto* divide-se em *formal* e *denominativo*. O *formal* é a substancia *singular* e *subsistente*, isto é, é a substancia *singular* com o proprio acto da *subsistencia*. O *denominativo* é a substancia *singular*, que por si é ordenada para existir, para ser um verdadeiro supposto (pois, nas coisas creadas, a essencia é realmente *distincta* da existencia); e chama-se *denominativo*, porque, quando é actuado pela *subsistencia*, recebe a denominação de *supposto*. — Notamos, com S. Thomaz, que «*singulare est cujus essentia est incommunicabilis*» (In I Sent., dist. 24, q. 2, a. 1 ad 4). Notamos tambem que a expressão — *a subsistencia actua a essencia* — significa que a *subsistencia* é *acto* da *essencia*, ou torna *actual* a *essencia*.

Agora percebe-se melhor o sentido do exioma: As acções são dos suppostos — *actiones sunt suppositorum*. Quer isto dizer que a substancia não

b) *Pessoa.* — *Pessoa* é a *substancia singular, completa, incommunicavelmente subsistente* e *racional*; — ou, mais brevemente, é o *supposto racional*, é o *subsistente de natureza racional*, — ou, mais commummente, é a *substancia individua de natureza racional*; tal é o homem. — Expliquemos a ultima definição. Quando se diz que a *pessoa* é uma *substancia individua*, o termo «*individua*» denota que a *pessoa* é dotada de perfeita *incommunicabilidade*, e por isso equivale aos termos: *singular, completa* e *incommunicavelmente subsistente*. Com effeito, uma verdadeira *individualidade* deve excluir a triplice *communicabilidade*, que pode verificar-se núma coisa em relação a uma outra: — a communicabilidade do *universal* ao *singular* (tal é a da animalidade a cada um dos brutos), — a communicabilidade da *parte* ao *todo* (tal é a da alma ao homem), — a communicabilidade de uma *natureza* a uma *substancia superior* (tal é a da Humanidade á Pessoa do Verbo divino). A primeira communicabilidade é excluida pelo termo «*singular*», — a segunda, pelo termo «*completa*», a terceira, pelo termo «*incommunicavelmente subsistente*». — A *pessoa* deve ser de natureza *racional*, porque essa denominação foi reservada para os individuos mais nobres, que são os dotados de *razão*. — A perfeição, pela qual a *pessoa* existe *em si* e *por si*, de um modo *distincto* ou *incommunicavel*, diz-se *subsistencia*, ou, mais propriamente, *personalidade* (1).

133. Propriedades da substancia. — Enumeramos as principaes. — A *substancia* — 1.º) não adhere a nenhum sujeito; pois ella é o sujeito de si mesma; — 2.º) attribue-se aos seus inferiores em significação *univoca*; — 3.º) denota o individuo por

pode operar, se não tiver alcançado o seu complemento, que é a *subsistencia*. Este complemento deve ser anterior á propria operação, porque uma natureza não pode operar, se já não for subsistente. Portanto, as acções, como as paixões, devem attribuir-se ao todo, isto é, ao individuo, e não a uma parte, embora esta immediatamente produza o acto, ou receba a paixão. Assim dizemos que o homem entende a verdade e soffre a séde, embora entenda pela intelligencia e soffra pelo corpo. Por isso, o *supposto* é o principio, *que* opera (principium *quod* operatur), embora a natureza ou a faculdade seja o principio, *pelo qual* o supposto opera (principium *quo operatur) (Sum. Th.*, 2ª, 2ªᵉ, q. 58, a. 2).

(1) S. Severino Boecio formulou a definição explicada no texto, dizendo que a *pessoa* é: *naturae rationalis individua substantia.* O Santo exclue da *pessoa* a triplice communicabilidade com um só termo «*individua*». E com razão. Por quanto uma substancia, que é perfeitamente *individua*, isto é, *indistincta em si e distincta das outras*, não pode deixar de ser *singular, completa* e *subsistente em si* e *por si*. — Os gregos empregam o termo *hypostase* para significar o *supposto* e, especialmente, a *pessoa*. Por isso a *união hypostatica* significa a união da natureza humana e da natureza divina na unica *Pessoa* do Verbo divino.

S. Thomaz *(Sum. Th.*, p. I, q. 29) approva e explica a definição de *pessoa*, dada por Boecio. Diz o S. Doutor que o *individuo*, e o *particular*, se encontra, — de um modo especial, no genero de *substancia*, — e, de um modo especialissimo e perfeitissimo, na substancia *racional*, que tem o dominio de seus actos e que por isso é denotada pelo nome de *pessoa*. *(Ib.*, a. 1). — Adverte o S. Doutor — que o termo *substancia* pode significar, não só o *supposto* e a *pessoa*, mas tambem a *essencia* ou a *natureza (Ib.*, a 2), — e que a *substancia*, que denota a *pessoa*, não é a *segunda (genero, especie)*, mas é a *primeira*, é o *individuo*, o *singular*, o ente *completo* e *subsistente em si*, porque a substancia *segunda* não subsiste em si, mas no *individuo*. *(Ib.*, a. 1. ad. 2). — Por isso a alma humana, embora, quando separada do corpo, continue a existir, comtudo, por ser uma *parte* da natureza humana, não é *pessoa*. *(Ib.*, a. 1 ad 5). — O mesmo S. Doutor, definindo a *pessoa*, diz que é «*o subsistente de natureza racional: persona* significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet: *subsistens in rationali natura*» *(Ib.* a. 3). Esta definição é equivalente á de Boecio. Com effeito, quando, no mundo, ha um ente verdadeiramente *subsistente*, elle é *substancia individua*, isto é, *singular, completa, distincta* ou *incommunicavel*.

O nome de *pessoa* attribue-se á *creatura racional* e a **Deus**. Vejamos o que ella significa, quando se attribue á creatura e quando se attribue a Deus. — Attribuida á creatura, a *pessoa* significa o *subsistente numa natureza racional*, que, pelo facto de subsistir nessa natureza, é distincto de toda outra pessoa, é incommunicavel, — distincção, ou incommunicabilidade, que constitue a essencia da pessoa. — Attribuida a Deus, a *pessoa* não significa apenas *o subsistente na divina natureza*; visto que a *subsistencia*, em Deus, identifica-se com a *essencia* ou *natureza*, e, como a *essencia* é *commum* ás tres augustissimas Pessoas, a *subsistencia* não distingue uma Pessoa de outra, não as torna incommunicaveis. É preciso, portanto, accrescentar, sempre e explicitamente, á definição da *pessoa* algum outro elemento; isto é, é necessario accrescentar uma *differença* á *subsistencia*, de modo que esta se torne *propria* de uma Pessoa, e não de outra, de modo que seja uma susistencia *distincta* ou *incommunicavel*, e seja distincta e incommunicavel sob o mesmo respeito e pelo mesmo titulo, sob o qual e pelo qual constitue uma Pessoa. Ora, não podendo ser tal *differença* uma coisa *absoluta* (porque o que é *absoluto*, em Deus, é *commum* ás tres Pessoas), deve ser uma coisa *relativa*, deve ser a propria *relação*. Na verdade, as *relações (oppostas)* são, em Deus, incommunicaveis e são a razão de distincção entre as Pessoas. Por isso, segundo o nosso modo de entender, nas Pessoas divinas distinguimos um elemento *commum*, e um elemento *proprio*, que é o principio da *individuação*. O elemento *commum* é a *subsistencia*, ou a *essencia*; o elemento *proprio* é a *relação pessoal*. Dizemos — *segundo o nosso modo de entender*, porque deve excluir-se de Deus toda a especie de composição.

Dos principios expostos derivam dois corollarios e dois axiomas.

1.º) A *pessoa*, em Deus, significa, propria e adequadamente, o *subsistente na divina natureza, distincto pela relação pessoal* (Paternidade, Filiação,

si subsistente na realidade; — 4.º) não tem, *por si*, uma outra substancia contraria (duas coisas são contrarias, quando se expulsam mutuamente do mesmo sujeito; ora uma substancia, não

---

Processão ou Espiração passiva): — e a *personalidade* é a *subsistencia, possuida, por um modo distincto ou incommunicavel, pela relação pessoal.* — Pode tambem dizer-se — que a *pessoa*, em Deus, é o *relativo* (Pae, Filho, Espirito Santo) *subsistente na divina natureza,* — ou é a propria *relação, emquanto subsistente na divina natureza.* — Por isso, a Essencia divina, embora se identifique com o seu ser e seja por si subsistente, todavia, considerada *em absoluto*, não exprime *distincção* ou *incommunicabilidade*, e não é *pessoa*. Para que a Essencia divina possa chamar-se *pessoa*, é necessario consideral-a *relativamente*, isto é, emquanto está sujeita ás relações de Paternidade, de Filiação e de Espiração passiva, porque só assim é que tem a razão ou indole de *subsistente distincto* ou *incommunicavel*, e esta distincção ou incommunicabilidade deriva do mesmo elemento, que constitue a pessoa e que, como dissemos, é a *relação opposta*. *(Sum. Th.*, p. I, q. 29, a. 4; q. 30, a. 2). — Nota S. Thomaz — que a *substancia* se attribue a *Deus*, não emquanto significa o sujeito dos accidentes, mas emquanto exprime uma coisa subsistente, — e que Deus pode dizer-se dotado de natureza *racional*, emquanto a *razão* significa a natureza *intellectual (Ib.*, q. 29, a. 3 ad 3 et 4).

2.º) A SS. Humanidade de N. S. Jesus Christo não é *pessoa*. Por quanto, a *pessoa* — deve subsistir em si e por si, de um modo distincto ou incommunicavel, — deve sustentar-se a si mesma, possuir-se, ser *sui juris*, — deve ser um *todo* completo, — e por isso deve ser o principio e o sujeito, de que derivam e a que se attribuem todas as propriedades e operações. Ora a Humanidade de Jesus, — embora seja uma substancia *singular* e *completa*, emquanto se distingue de todas as outras e possue todos os elementos especificos, comtudo não tem subsistencia propria, isto é, não subsiste em si, pelo ser proprio, mas subsiste pelo ser e no ser do Verbo divino, que se dignou assumil-a e unil-a a si mesmo, e a que por isso pertence e a que se attribuem todas as propriedades e operações della. Logo a Humanidade de Jesus não é *pessoa*. Diz S. Thomaz: «A Pessoa divina do Verbo, unindo a si mesma a natureza humana, obstou a que esta tivesse a propria *personalidade*. Por isso a natureza assumida é destituida de *personalidade*, não emquanto lhe falte algum elemento, que pertence á perfeição da natureza humana, mas emquanto lhe foi accrescentada uma coisa, que está acima da natureza humana e que é a união com a Pessoa divina» *(Sum. Th.*, p. III, q. 4, a. 2 ad 3 et 2; Cf. *ib.*, q. 2, a. 3 ad 1 et 2, — a. 6 ad 2). — Alguma coisa, que a razão humana pode dizer ácerca d'este adoravel mysterio da Encarnação, será dita d'aqui a pouco, para consolação da nossa alma.

a) *As operações são da pessoa.* — É o que se disse do *supposto*. O *supposto* é o *genero*, que tem por differenças o *irracional* e o *racional*. — O supposto *racional* é a *pessoa*. Por isso da *pessoa* deve dizer-se tudo o que se diz do *supposto*; porque a *especie* contem tudo o que está contido no *genero*. — A razão foi dada. O *acto* segue-se ao *ser* e segue o *ser (operari sequitur esse)*; por isso o *acto* pertence ao ente, a que pertence o *ser*. Ora o *ser* pertence propriamente ao *supposto* ou á *pessoa*; visto que as partes não existem senão na existencia ou subsistencia do *supposto*, ou da *pessoa*.

adherindo a nenhum sujeito, não pode expulsar d'este uma outra substancia); — 5.º) é indivisivel, isto é, incapaz de augmento e de diminuição; — 6.º) é susceptivel de propriedades contrarias, embora successivamente (¹).

É a *pessoa*, que propriamente entende, sente, anda, embora pela intelligencia, pelos sentidos, pelos pés. Repetimos que a *pessoa* é o principio *que* opera, — a *natureza*, ou a *faculdade*, é o principio, *por que* a *pessoa* opera. — Por isso as operações da Humanidade de N. S. Jesus Christo são operações de um Deus; porque, em Jesus, ha uma só Pessoa — a *Divina*, a qual opera, não só *pela* sua natureza divina, mas tambem *pela* humana.

b) *As operações participam da dignidade da pessoa.* — É um corollario do axioma precedente. Na verdade, a dignidade das operações deve ser apreciada pela dignidade *de quem é o ser*: quanto mais nobre é o ser, tanto mais nobre é a operação. Ora o *ser* pertence propriamente á *pessoa*, e, em geral, ao *supposto*. Logo as operações participam da dignidade da *pessoa*. — Por isso as operações da Humanidade de Jesus são dotadas de uma dignidade infinita e têm um merito infinito; porque infinita é a dignidade da Pessoa do Verbo divino, que as produz, embora as produza *pela* natureza humana.

(1) As *seis* propriedades da *substancia* foram notadas por Aristoteles. Não são attributos, realmente distinctos da substancia, mas são noções, que tornam mais claro e distincto o conceito da mesma substancia. — Accrescentamos algumas observações. — A 1.ª propriedade compete tanto á substancia *primeira*, quanto á *segunda*, pois tanto numa como na outra se verifica a razão de *substancia*, e por isso a propriedade de não adherir a um sujeito. — A 2.ª não compete á substancia *primeira*, mas só á *segunda*, porque só esta tem a natureza do *universal*, que se attribue *univocamente* aos seus inferiores. — A 3.ª compete propriamente á substancia *primeira*, que representa o *singular*, subsistente na realidade, e não convem á substancia *segunda*, que exprime uma coisa, que se encontra em muitas. — A 4.ª propriedade consiste em que a substancia não tem *por si* uma outra substancia contraria. A razão está no texto. Dizemos — *por si*; porque uma substancia pode ser contraria a outra por causa das qualidades, de que ellas são dotadas e que são contrarias umas ás outras; assim o fogo e a agua são substancias contrarias pelas respectivas qualidades contrarias de calor e de frio. — O sentido da 5.ª não é que uma especie de substancia não possa ser mais perfeita que uma outra, mas é que o mesmo individuo não pode participar da especie ora num grau e ora noutro, e que a participação da mesma especie de substancia não é maior num individuo e menor noutro *(Sum. Th.*, p. I, q. 93, a. 3 ad 3; — 1.ª 2.ae, q. 52, a. 1). Por isso um individuo humano não é hoje mais homem do que o era hontem, ou não é mais homem do que o é um outro. A razão é que um predicado substancial muda a especie da substancia, como a addição de uma unidade muda a especie do numero. Isto, todavia, não obsta a que os predicados da mesma especie possam ser diversamente participados por diversos individuos. — Quanto á 6.ª, notamos que a substancia, embora não possa ter uma outra substancia contraria, comtudo pode ser o sujeito de qualidades contrarias: assim um homem pode ser bom e mau, não ao mesmo tempo, mas successivamente. Esta propriedade compete á substancia *primeira*, e, por causa d'esta, tambem

134. O conceito de substancia é objectivo.

a) *Substancia* é o ente, que existe em si, sem carecer de sujeito, a que adhira, como *accidente*. Por isso, o conceito de *substancia* será *objectivo*, se na realidade se encontrarem entes, que existam em si, e não careçam de sujeito, a que adhiram, como *accidentes*. Ora encontram-se effectivamente na realidade taes entes; assim cada homem é dotado de existencia propria e independente da dos outros, de modo que um pode morrer, e morre, sem que os outros percam por isso a propria vida. Logo o conceito de *substancia* é *objectivo*.

b) A experiencia attesta que os entes *reaes* estão sujeitos a muitas e successivas transformações ou mudanças, mas que, no meio d'estas mudanças, conservam uma coisa fixa e immutavel, a qual constitue o seu caracter distinctivo e especifico; assim o homem de ignorante torna-se douto, de novo faz-se velho, mas, attravez de todas as vicissitudes, é sempre um e o mesmo homem. A coisa fixa e immutavel, que é o sujeito dos accidentes variaveis, é a *substancia*. Logo a *substancia* existe realmente, e por isso o seu conceito é *objectivo*.

c) Existem realmente as propriedades. Ora as propriedades — ou existem *em si mesmas*, — ou existem *num sujeito*. Se existem *em si mesmas*, são *substancias*; porque *substancia* é o ente, que existe em si. Se existem *num sujeito*, este, em ultima analyse, é sempre uma *substancia*; porque, se não houvesse o ente *existente em si*, não poderia haver entes *existentes num sujeito*. Logo o conceito de *substancia* é *objectivo* (1).

á *segunda;* mas não pode competir ao *accidente*. Na verdade, o *accidente*, para que podesse sustentar qualidades contrarias, deveria transformar-se em *substancia*, isto é, deveria deixar de ser *accidente*.

(1) A *propriedade* refere-se necessariamente ao sujeito, a que pertence. Ella não pertence a si mesma, mas pertence a outro ente, de que é propriedade; não está em si mesma, não tem em si a razão da sua subsistencia, mas subsiste num sujeito. Se o sujeito não existe, nem pode existir a propriedade. Por isso, quem não admitte a *substancia*, nem pode admittir as *propriedades*, os *accidentes*. — *Taine* diz que, se uma propriedade não pode subsistir em si mesma, podem, porém, subsistir, sustentando-se mutuamente, muitas propriedades: assim como, se um soldado não pode expugnar uma cidade, bem o podem mil soldados (*De l'int.*, T. I., p. 388). Mas o recurso é vão. Se uma propriedade é um accidente, e não tem a força para existir em si, nem muitas d'ellas terão essa força; se um cego não sabe lêr uma escriptura, nem a saberão lêr todos os cegos do mundo.. Alem d'isso, a

135. O conceito de substancia incompleta é objectivo.

a) Existem no mundo substancias realmente *compostas* e dotadas de *unidade essencial;* tal é o homem, o animal, a planta. Ora uma substancia não pode ser realmente *composta*, nem *essencialmente una*, senão emquanto é constituida por *substancias incompletas;* porque só *substancias incompletas*, — por serem *sub-*

---

comparação é infeliz. Mil soldados podem, com certeza, fazer o que não pode fazer um só, pelo facto de cada um contribuir com uma parte da força, necessaria para expugnar a cidade; mas, sendo cada accidente ou propriedade um *nada*, um *zero*, na linha de *substancia*, um milhão de propriedades não darão uma *substancia*, ou não serão capazes de se sustentar a si mesmas.

⁂

Os *pantheistas*, os *sensualistas* affirmam que *unica* e *exclusivamente* existem as *propriedades*, os *phenomenos*, e que a *substancia*, separada das propriedades, é incognoscivel, não existe, e por isso é nada.

Respondamos a estas asserções, embora se repita alguma coisa.

a) É falso que *unica* e *exclusivamente* existam as *propriedades*. A *propriedade*, como dissemos, não pode existir nem conceber-se sem o sujeito, que seja o *proprietario* e que é a *substancia*. — De mais, a *propriedade*, por si, é um ente *abstracto*, e o *abstracto* só pode existir no *concreto*. Ninguem se lembra de ter visto, p. ex., a *intelligencia*, a *extensão*, etc., como coisas existentes em si e fóra dos sujeitos; mas todos vêem continuamente homens *intelligentes*, *corpos extensos*, etc. Logo é absurdo dizer que *unica* e *exclusivamente* existem as *propriedades*. — Os proprios defensores do *phenomenalismo*, quando falam, falam das *suas* sensações, dos *seus* pensamentos, etc. D'este modo, sem o quererem, admittem, além dos phenomenos, alguma coisa que não é um phenomeno, mas é o *substracto* dos phenomenos.

b) É absurda a pretenção dos *sensualistas*, quando opinam que a *substancia* devia ser cognoscivel, mesmo depois de separada de todas as suas propriedades. A substancia é cognoscivel pelas suas propriedades, e por isso, se não tivesse nenhuma propriedade, seria incognoscivel. Mas do facto de a substancia ser incognoscivel, se fosse separada das propriedades, não se segue que seja incognoscivel, quando as possue.

c) É falso que a *substancia* não existiria, seria *nada*, se não fosse cognoscivel. Se a substancia não fosse cognoscivel, deixaria de existir no nosso pensamento, mas não na realidade objectiva; porque as coisas não existem, porque são cognosciveis, mas são cognosciveis, porque existem. — Dizer com os *positivistas* que só existem as propriedades sensiveis, e que estas propriedades são as nossas percepções e sensações, é o mesmo que dizer que tudo o que existe é o producto da nossa imaginação, e que este mundo, com todas as suas variedades, é apenas uma phantasia!!

Concluimos, repetindo que não se pode admittir o *accidente*, o *phenomeno*, sem se admittir a *substancia*, o *noumeno*. O *accidente* é o exterior da *substancia*, o *phenomeno* é o exterior do *noumeno*. São coisas essencialmente relativas. Um *accidente*, que não fosse a manifestação de uma *substancia*, e um *phenomeno*, que não fosse a manifestação de um *noumeno*, seriam coisas logica e physicamente impossiveis.

stancias, podem constituir uma *substancia composta*, — e, por serem *incompletas*, podem constituir uma substancia *essencialmente una*, emquanto uma d'ellas tem a razão de *potencia* e outra a razão de *acto* em ordem ao ser *primeiro* ou *substancial*. Logo o conceito de substancia *incompleta* é *objectivo* (1).

b) Existem no mundo as *formas substanciaes*; tal é alma humana, a alma dos animaes, a das plantas. Ora estas *formas substanciaes* são verdadeiras *substancias incompletas*; — são *substancias*, porque, embora se encontrem na materia, não adherem á materia, como ao proprio sujeito, — mas são substancias *incompletas*, porque estão naturalmente ordenadas para a materia, com a qual formam um todo substancial e completo, capaz de exercer todas as operações da especie. Logo o conceito de *substancia incompleta* é *objectivo* (2).

---

(1) Este argumento perece-nos convincente. Ninguem pode negar com razão a existencia das substancias *compostas*, e compostas na propria razão de *substancia*, na propria *essencia substancial*. Essas substancias *compostas* são dotadas de verdadeira *unidade* na mesma razão de *substancia*, que por isso se chama *unidade substancial*. Ora uma substancia *essencialmente composta* e *una* deve resultar de *partes substanciaes componentes*. Estas *partes substanciaes componentes* — não podem ser *accidentes*, pois repugna que a substancia seja o resultado de accidentes, — nem podem ser substancias *completas*, porque cada uma das substancias *completas*, por ser *completa*, é dotada do *primeiro ser* e de unidade *substancial*, e por isso, quando se unem, não podem formar o *primeiro ser*, nem uma unidade *substancial*, mas só o ser *secundario*, e uma *unidade accidental*, como é a de todo o aggregado, pois tudo o que se accrescenta a um primeiro é secundario, e tudo o que se accrescenta a uma substancia é accidente. Logo as partes componentes devem ser *substancias incompletas*. Por isso a objectividade das *substancias incompletas* deduz-se logicamente da *unidade* da substancia *composta*.

(2) Não menos concludente é este segundo argumento. Aqui suppomos a existencia das *formas substanciaes*. A alma humana é *forma substancial* do corpo. Ora a nossa alma é *substancia*, porque subsiste em si e communica o proprio ser ao corpo, mas é substancia *incompleta*, porque, só por si, não pode exercer todas as funcções proprias da especie humana. A alma e o corpo, na sua união, — formam uma substancia *composta* na razão mesma de *substancia*, pois não pode conceber-se o homem senão como *substancial* ou *essencialmente* constituido de alma e do corpo, — e formam uma substancia dotada de *unidade essencial* ou *substancial*, porque a alma e o corpo constituem um só homem, uma só essencia, uma só substancia, e não um conjuncto de substancias. O que se diz da alma humana diga-se, com as devidas proporções, das outras formas substanciaes. Logo existem no mundo *substancias incompletas*. — A verdade d'esta conclusão apparecerá mais clara, quando tratarmos da composição dos corpos.

136. **A pessoa é um composto de natureza racional e de subsistencia.** — A *pessoa* é uma substancia, que pertence á especie humana, produz as operações proporcionadas á mesma especie, existe *em si* e *por si*, de modo que se distingue de todas as outras substancias, e é incommunicavel. Ora o principio, pelo qual uma substancia pertence a uma certa especie e produz as operações proporcionadas á mesma especie, é a ***natureza***, propria d'essa substancia, — e a perfeição, pela qual uma substancia existe *em si* e *por si*, de um modo distincto e incommunicavel, chama-se *subsistencia*. Logo a *pessoa* é um composto de *natureza racional* e de *subsistencia*. — A *natureza racional* é o elemento *formal* e *especifico* do composto; a *subsistencia*, embora não constitua a *natureza*, comtudo confere-lhe a ultima perfeição, ou actualidade, que é a *existencia em si* e *por si* e que a torna distincta de todas as outras substancias (1).

---

(1) A *pessoa* denota a *natureza racional* e o *ser*, pelo qual ella *subsiste*. É o que constantemente ensina o Angelico Doutor: «Nomen *personae* est impositum ad significandum *rem subsistentem in tali natura*» (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 4). — O que se diz da *pessoa* deve applicar-se, com as devidas reservas, ao *supposto*; pois, como dissemos, a *pessoa* é o *supposto racional*.

Apontamos, mais uma vez, as differenças entre a *natureza* e a *pessoa*. — A *natureza*, ou *essencia*, é aquillo, *pelo qual* o ente está collocado numa certa especie; a *pessoa* é o proprio ente pertencente a uma certa especie, indiviso em si e diviso dos outros. — A *natureza* é o principio, o instrumento, pelo qual e segundo o qual o agente opera; a *pessoa* é o proprio agente, que opera e ao qual se attribuem todas as operações. — A *natureza* denota exclusivamente os elementos constitutivos da especie, e, embora singular e completa, não exprime autonomia, independencia, incommunicabilidade; a *pessoa* significa um sujeito, não só dotado de uma certa natureza, singular e completa, e por isso pertencente a uma determinada especie, mas tambem *subsistente*, isto é, existente *em si* e *por si*, e por isso *sui juris*, autonomo, independente, incommunicavel. Portanto na *pessoa* ha alguma coisa a mais, que se não encontra na *natureza* e que é a *subsistencia*.

Por isso o que existe na realidade não é a *natureza só*, nem a *subsistencia só*, mas é o *composto* de *natureza* e de *subsistencia*. Não é a *natureza só*; porque esta exprime aquillo, *pelo qual* o ente é o que é, e por isso exige a existencia do proprio ente. Não é a *subsistencia só*; porque esta significa aquillo, pelo qual o ente existe *em si* e *por si*, mas não denota a *especie*, á qual o ente pertence. Mas existe o *composto* de *natureza* e de *subsistencia*; e, neste composto, a *natureza* tem a razão de *potencia* (*subjectiva* ou *receptiva*), porque é um sujeito real, que recebe a perfeição ou a determinação, ao passo que a *subsistencia* tem a razão de *acto*, porque *actua* a natureza, isto é, confere á natureza a ultima *actualidade*, que é a *existencia*.

Do que deixamos dito deduz-se que a *personalidade* é constituida por dois elementos: a *natureza racional* e a *subsistencia*. — Por este criterio

137. Nos entes creados a pessoa distingue-se realmente da natureza.

a) Duas coisas são *realmente* distinctas, quando uma accrescenta á outra algum elemento *real*. Ora a *pessoa* accrescenta á *natureza* um elemento *real*. Porquanto, a *natureza* pode considerar-se — *em si*, nos seus elementos constitutivos ou especi-

---

podemos julgar das varias opiniões, relativas á *pessoa* e á sua *identidade*. Limitamo-nos ás mais celebres, que são as de *Zucrigé* e de *Locke*.

a) Zucrigé, escriptor allemão, seguido pelos discipulos de *Kant*, disse que a *pessoa* é a *natureza* ou a *substancia, emquanto tem consciencia de si mesma*. — Esta definição é falsa. Na verdade, *Zucrigé* confunde os conceitos de *natureza* e de *pessoa*, que, como vimos, são bem distinctos. — De mais, a *consciencia*, longe de constituir a *pessoa*, suppõe-na constituida, porque a *consciencia* é um acto, pelo qual a pessoa se conhece a si mesma e as operações proprias. Diz S. Thomaz: «Actus omnis est rei *subsistentis* et *perfectae*» (In I *Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1 ad 1). — Alem d'isso, se a *pessoa* fosse a *natureza*, emquanto tem *consciencia de si mesma*, — seria *pessoa* a nossa alma, separada do corpo, porque não precisa do corpo para ter consciencia de si mesma, — e não seriam *pessoas* nem as crianças, porque ainda não adquiriram o *uso* das faculdades intellectuaes, nem os que dormem, porque estes não têm consciencia de si mesmos: o que é absurdo. — Finalmente, esta opinião é incompativel com os dogmas da nossa santa Fé. Se a *pessoa* é a natureza, emqanto tem *consciencia de si mesma*, — em Deus não poderá haver senão uma unica pessoa, porque nElle ha uma unica natureza e por isso uma unica consciencia, — e em N. S. Jesus Christo haverá duas pessoas (como disse Nestorio), porque nElle uma duplice natureza, e por isso uma duplice consciencia: o que é heretico. — Estes escriptores confundiram a *pessoa* com o meio, que nol-a torna manifesta. Pela *consciencia* conhecemos que *subsistimos*, mas a *subsistencia* não é a *consciencia*.

b) Locke sustentou que a *identidade* da *pessoa* consiste *na memoria das proprias modificações passadas e na consciencia das presentes*. — A refutação basêa-se nas mesmas razões. Por quanto, a *identidade* da *pessoa* persevera, emquanto perseverarem os elementos constitutivos da propria pessoa, isto é, emquanto perseverar a mesma natureza completa, racional e subsistente em si. Ora tal perseverança é independente da memoria das modificações passadas e da consciencia das presentes, como é evidente. Logo a *identidade* da *pessoa* não consiste na *memoria das modificações passadas e na consciencia das presentes*. — Alem d'isso, a *identidade* da *pessoa* não pode consistir numa coisa, que já a suppõe. Ora a memoria das modificações passadas e a consciencia das presentes suppõe a identidade da pessoa; porque não poderiamos lembrar-nos do que se passou no nosso espirito, nem ter consciencia do que actualmente se passa, se não fossemos as *mesmas* pessoas, que já produzimos certas operações e que presentemente as recordamos. — Esse escriptor confundiu a *identidade pessoal* com o *conhecimento* d'essa identidade. A memoria e a consciencia levam-nos ao conhecimento da nossa *identidade*, mas não a constituem: porque, como dissemos, já a presuppõem, visto que toda a faculdade cognitiva presuppõe o proprio objecto cognoscivel.

ficos, — e nos *individuos*, em que se torna *singular*. Se a *natureza* se considera *em si*, a *pessoa* accrescenta-lhe os *principios individuantes* e a *subsistencia*, que são elementos *reaes*; e, se se considera nos *individuos*, a *pessoa* accrescenta-lhe a *subsistencia*; que é um elemento *real*. Logo, nos entes creados, a *pessoa* distingue-se *realmente* da *natureza*. (1).

b) A *natureza*, embora *singular* e *completa*, não denota uma independencia absoluta, uma perfeita incommunicabilidade; porque, se não pode unir-se a uma pessoa, ou a um supposto, — nem como o *universal* se une ao *singular*, por ser ella mesma *singular*, — nem como a *parte* se une ao *todo*, por ser ella *completa*, — pode unir-se effectivamente como a *natureza*, isto é, como o *principio das operações* se une a um supposto mais elevado, por que seja possuida e em que subsista. Ora a *pessoa* exclue todos esses tres modos de união ou communicabilidade;

---

(1) A *natureza*, ou *essencia*, pode considerar-se *em si*, ou nos *individuos*. Considerada *em si*, importa os elementos constitutivos da *especie*: assim a natureza humana, considerada *em si*, importa a *animalidade* e a *racionalidade*. Considerada nos *individuos*, a *natureza* importa, alem dos principios constitutivos da especie, os *principios individuantes*, que a tornam *singular*. — Ora a *pessoa*, ou o *supposto*, distingue-se realmente da *natureza*, considerada nos seus elementos constitutivos, emquanto é *especifica*; porque a *pessoa* inclue, além da natureza *especifica*, os *principios individuantes* e a *subsistencia*, ou a *existencia em si e por si*, ao passo que a *natureza especifica* só importa os *elementos constitutivos*. Por quanto, nunca a *natureza* se attribue á *pessoa*, nunca se diz: *Pedro é a sua humanidade*: o que poderia dizer-se, se a *pessoa* e a *natureza* fossem, na realidade, uma e a mesma coisa. De resto, esta these já foi demonstrada, quando se demonstrou que, nos entes creados, a *existencia* é *realmente* distincta da *essencia*, visto que a *personalidade* ou a *subsistencia* é o proprio *acto de ser*, é a propria *existencia*. — A *pessoa*, ou o *supposto*, distingue-se tambem realmente da natureza *singular*: porque a *pessoa* confere á *natureza* a *existencia*, isto é, confere-lhe o *acto de ser*, que é a ultima perfeição, a ultima actualidade, e por isso differe realmente d'ella: porque um ente, que tem e dá uma perfeição, differe realmente do ente, que a não tem e a recebe. — É evidente, que, neste caso, a *pessoa*, ou o *supposto*, se toma no seu conceito *formal*, emquanto importa a *subsistencia*; porque, tomada no conceito *denominativo*, não inclue a *subsistencia* e por isso não differe realmente da natureza *singular*... Esta distincção *real* entre a *pessoa* e a *natureza singular* não só se verifica nos entes, em que os *principios individuantes* são distinctos dos *elementos constitutivos* da *natureza*, mas tambem nos entes, em que não existe aquella distincção, em que o *individuo* e a *natureza* são uma e a mesma coisa: porque tambem nestes entes, por serem creados, a *existencia* distingue-se realmente da *natureza* ou *essencia*, e por isso a *pessoa*, que inclue a *existencia*, é realmente distincta da *natureza*, que a não inclue (*Quodl.* II, a. 4).

— exclue o primeiro (a communicabilidade do *universal* ao *singular*), porque, è uma substancia *singular;* — exclue o segundo (a communicabilidade da *parte* ao *todo*), porque é *completa;* — exclue o terceiro (a communicabilidade da *natureza* a um *supposto superior)*, porque é *distincta* ou *incommunicavelmente subsistente.* Logo a *pessoa* contem uma perfeição *real*, que é a *subsistencia* e que não está contida na *natureza*, e por isso distingue-se *realmente* d' esta (¹).

Dissemos — *nos entes creados*, porque, em Deus, Ente simplicissimo, a *pessoa* não se distingue *realmente* da *natureza* (²).

(1) Se a *natureza*, mesmo *singular* e *completa*, não importa a *subsistencia*, que a *pessoa* importa, aquella deve dizer-se realmente distincta d'esta. Ora a natureza, mesmo *singular* e *completa*, não inclue por si a *subsistencia;* porque não exclue completamente a *incommunicabilidade*. A *singularidade*, se pode fazer com que a natureza seja *esta natureza*, não pode fazer com que a natureza seja *este subsistente*. Diz S. Thomaz: « Nem todo o *individuo*, pertencente ao genero de *substancia* (nem mesmo o que tem a *natureza racional)*, tem a razão ou a essencia de *pessoa;* mas só o que existe em si, e não o que existe num ente mais perfeito. Por isso a mão de Sócrates, embora seja uma coisa *individua*, comtudo não é *pessoa*, porque não existe em si, mas num ser mais perfeito, isto é, no seu todo. E isto vê-se mesmo pela definição de *pessoa*, a qual é uma *substancia individua;* visto que a mão não é uma substancia completa, mas é parte da substancia. Embora, pois, esta natureza humana (de Jesus) seja uma coisa individua no genero de substancia, todavia, por não existir em si de um modo distincto, mas num ser mais perfeito, isto é, na Pessoa do Verbo Divino, não possue a personalidade propria » *(Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 2 ad 3). Por isso é necessario accrescentar alguma coisa á substancia individua, para que se possa haver um *supposto*, ou uma *pessoa*, e essa alguma coisa é a *subsistencia* ou a *personalidade*.

(2) Diz S. Thomaz: « In *solo* Deo non invenitur aliquod accidens praeter eius essentiam, quia suum esse est sua essentia..... et ideo in Deo est omnino *idem* suppositum et natura. In Angelo autem non est omnino idem; quia aliquid accidit ei praeter id quod est de ratione suae speciei; quia et *ipsum esse* Angeli est praeter eius *essentiam* seu *naturam*, et alia quaedam ei accidunt, quae pertinent ad *suppositum*, non autem ad naturam » *(Quodl* II, a. 4).

Logo, nos entes creados, a *pessoa*, ou o *supposto*, distingue-se *realmente* da natureza. — Essa distincção é verdadeiramente *real;* porque uma distincção entre duas coisas é *real*, quando uma não é outra, independentemente da nossa intelligencia. Ora, como vimos, a *pessoa* não é a *natureza*, pois a *pessoa* encerra um elemento *objectivo* a mais, que a *natureza* não encerra. — Mas essa distincção *real* será *entitativa*, ou somente *modal?* A distincção *entitativa*, ou *maior*, é a que existe entre duas coisas, — das quaes uma está separada de outra (tal é a que existe entre dois homens), — ou das quaes uma pode separar-se de outra (tal é a que existe entre a alma e o corpo), — ou das quaes uma não é outra por uma *opposição de relação* (tal é a que existe entre as Pessoas de SS. Trinidade). A distincção *modal*, ou *menor*, é a que se dá entre uma coisa e a sua modalidade; tal é a distincção entre um dedo e a sua inflexão, entre uma linha e a sua obliquidade. Ora a distincção entre a *pessoa* e a *natureza* não é apenas *modal*, é *entitativa:* porque, se fosse apenas *modal* e não *entitativa*, a *natureza* não poderia separar-se da *pessoa*, visto que uma modalidade não pode separar-se da coisa, que ella modifica (assim a obliquidade não pode separar-se da linha); e todavia sabemos que, no ineffavel mysterio da Encarnação, a *natureza* se separou da *pessoa*, a natureza humana deixou de ser natureza de uma pessoa humana, por ter sido assumida por uma Pessoa divina. — Todavia, a distincção entre a *personalidade* e a *natureza* não é *adequada*, mas *inadequada;* isto é, a *personalidade*, ou a *subsistencia*, e a *natureza* não se distinguem como duas coisas *separadas*, mas distinguem-se como duas coisas, das quaes uma inclue outra e accrescenta-lhe alguma realidade.

Portanto, nos entes creados, a *pessoa*, e, em geral, o *supposto*, é um composto de *subsistencia* e de *natureza*. — Mas como é que se forma esse composto? Aqui devemos corrigir a nossa imaginação, a qual quer ver na *natureza* e na *subsistencia* duas substancias perfeitas e completas, produzidas uma independentemente de outra, e depois unidas numa substancia composta. O termo da producção não é *natureza só*, nem a *subsistencia só*, mas é o *composto* de uma e de outra. A causa efficiente, quando produz a *natureza* e a *subsistencia*, não as produz como *duas coisas*, mas como *uma só coisa*, composta de dois elementos distinctos, um dos quaes se refere ao outro, como a *potencia* ao *acto*. — Se a substancia produzida é uma *forma completa* e *subsistente*, como é o Anjo, ella é creada por Deus, e, pelo facto de ser collocada na ordem real, subsiste em si. Mas, tendo recebido a *existencia*, não é a propria *existencia*, e por isso é um composto de *natureza* e de *subsistencia*. — Se a substancia produzida é *composta* de materia e de forma substancial, a causa efficiente induz essa forma na materia. A forma, actuando a materia, constitue-a no seu *ser primeiro* e *substancial*, e faz com que ella exista na realidade. Por isso a natureza, apenas se colloca na ordem real, tem o ser em si, subsiste em si, é supposto, é pessoa (se a natureza é *racional)*.

Agora devemos fazer umas importantes advertencias. — 1.ª) Como um supposto se distingue dos outros, porque tem o ser em si, ou subsistencia propria, segue-se que a *subsistencia* é principio de *unidade*. Por isso, onde ha um só ser, ou uma só subsistencia, ha um só supposto: e onde ha dois seres ou duas subsistencias, ahi ha dois suppostos ou dois subsistentes. Diz S. Thomaz: « Esse est id, in quo fundatur *unitas* suppositi: unde esse multiplex praeiudicat unitati suppositi » *(Quodl.* 9, a. 3 ad 2). — 2.ª) A *subsistencia*, por não ser um elemento constitutivo, quando se une com a natureza, não a altera, não a modifica, mas só a torna *actual*, sustentando-a no

138. A pessoa, emquanto subsistente, não importa uma negação, mas uma perfeição positiva.

a) A *pessoa* significa o que ha de mais perfeito em todo o mundo visivel, isto é, o *subsistente na natureza racional.* Ora repugna que o que ha de mais perfeito no mundo seja essen-

cialmente constituido por uma *negação;* pois uma perfeição, qual é a *subsistencia*, não pode derivar da imperfeição, qual é a *negação*. Logo a *pessoa*, emquanto *subsistente*, não importa uma *negação*, mas uma *perfeição positiva*.

b) A *pessoa*, emquanto *subsistente*, denota uma natureza, que tem a suprema perfeição, a ultima actualidade, pela qual está na posse e no dominio de si mesma, e não pertence a outro principio. Ora uma coisa, qual é a *subsistencia*, que importa a suprema perfeição, a ultima actualidade, não pode ser uma *negação*, mas deve ser necessariamente uma *perfeição positiva*. Logo a *pessoa*, emquanto *subsistente*, não importa uma *negação*, mas uma *perfeição positiva* (1).

seu ser. — 3.ª) Collocada uma *natureza* na ordem da existencia, não cessa a distincção *real* ente a mesma *natureza* e a *subsistencia;* a *natureza* e a *subsistencia* não se identificam. Tal identificação dar-se-hia, se a *subsistencia* se transformasse em elemento constitutivo da *natureza*, e assim a *natureza* se tornasse a propria *subsistencia*. Ora isto é impossivel; aliás a *natureza* seria *essencialmente* existente: o que é falso. A *natureza recebe* o acto da *subsistencia*, mas não é esse *acto*. O *acto* da *subsistencia* permanece sempre distincto da *natureza*, a qual, por isso, conserva sempre a razão ou indole de *potencia*, é sempre uma *capacidade*, com a differença que, quando *possivel*, era uma capacidade que podia receber o *acto*, e por isso era uma capacidade *vazia* e não existente na realidade, e, depois de se tornar *actual*, é uma capacidade *cheia* e existente na ordem real. Por isso a natureza *actual* não é *actual* por si mesma, mas por outro principio, que é o acto da *subsistencia*, assim como o corpo *vivo* não é *vivo* por si mesmo, mas por um principio distincto, que é a alma.

(1) Diz S. Thomaz: «Nomen *personae* nec nomen est *negationis*, nec *intentionis*, sed *rei*» *(Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 4). — A nossa conclusão é certissima, e deriva da conclusão precedente. Se a *pessoa* se distingue *realmente* da *natureza*, a *personalidade*, ou a *subsistencia*, não pode ser uma mera *negação*, aliás não poderia haver essa distincção *real*. — Alem d'isso, se a *subsistencia*, ou *personalidade*, fosse apenas uma *negação*, deveria dizer-se que as Pessoas divinas são constituidas por *meras negações;* o que é falso, porque Ellas são constituidas por coisas *reaes* e *positivas*, que são as relações oppostas de Paternidade, de Filiação e de Espiração passiva, — e não poderia explicar-se como é que o Verbo divino assumiu a natureza humana, singular e completa, sem comtudo assumir a pessoa humana.

Scoto, *Gerdil*, seguidos por alguns escriptores modernos, sustentaram que a *personalidade*, ou a *subsistencia*, importa mera *negação*, isto é, que a pessoa é constituida exclusivamente pela negação da união de uma natureza singular com um ente mais nobre; de modo que a *natureza racional*, pelo facto de não ser assumida por um principio superior, está entregue a si mesma, é o principio adequado das suas operações, é uma *pessoa*.

Objectam: A incommunicabilidade constitue a *pessoa*. Ora a *incommunicabilidade* é negação. Logo a *pessoa* importa uma *negação*.

139. A subsistencia creada pode ser substituida pela subsistencia divina.

a) A *subsistencia creada* poderá ser *substituida* pela *subsistencia divina*, se no supposto creado a *subsistencia* fôr *realmente* distincta da *natureza*, e se Deus poder substituir a causalidade dos agentes creados, *actuando* pela sua propria *subsistencia* a *natureza creada*. Ora é certo que no supposto creado a *subsistencia* é *realmente* distincta da *natureza* e que **Deus** pode substituir a causalidade dos agentes creados. Logo a *subsistencia creada* pode ser substituida pela *subsistencia divina*.

b) Se a *subsistencia creada* não podesse ser substituida pela *subsistencia divina*, isto é, se repugnasse que uma natureza creada fosse assumida e actuada pela subsistencia de um supposto divino, a repugnancia dar-se-hia — ou da parte da *natureza assumida*, — ou da parte do *supposto assumente*. Ora tal repugnancia não pode dar-se — nem da parte da *natureza assumida;* porque a natureza, embora singular e completa, não exclue de si toda a especie de independencia, ou communicabilidade, — nem da parte do *supposto assumente*, porque o *supposto divino*, dotado de virtude infinita, pode actuar uma natureza creada, substituindo, com a sua subsistencia, a subsistencia propria d'aquella natureza. Logo a *subsistencia creada* pode ser substituida pela *subsistencia divina* (1).

Resposta. A *incommunicabilidade* não constitue a *pessoa*, mas deriva da *pessoa constituida*, ou é um indicio da *pessoa constituida*. O constitutivo proprio da *pessoa* é a *subsistencia*, pela qual a *pessoa* existe *em si* e *por si*, e em *virtude* da qual se distingue dos outros entes, é *incommunicavel*. — E, embora a *incommunicabilidade* constituisse a *pessoa*, nem por isso a *personalidade* seria uma *negação;* visto que a *incommunicabilidade*, se é negativa no *termo*, é *positiva* na *coisa significada*, isto é, significa uma coisa *positiva;* porque a *negação* da *communicabilidade* é a *affirmação* da *independencia* de outro sujeito, e por isso significa uma perfeição *positiva*. — É este o sentido que, talvez, se deve dar ás palavras dos escriptores citados.

(1) Todo o *supposto* resulta de dois elementos *necessarios*, que são a *natureza* e a *subsistencia*, e estes elementos são *realmente distinctos*. A *natureza* e a *subsistencia*, — porque são elementos *necessarios*, na ordem real não podem existir um sem outro, — e, porque são *realmente* distinctos, podem separar-se, não repugna que a *natureza* fique e que a *subsistencia*, propria d'essa natureza, seja substituida pela *subsistencia* de um supposto superior. É certo que duas substancias, ordenadas para constituir uma certa *natureza*, são tambem destinadas, por si mesmas, para possuir uma *subsistencia propria*, e para constituir um supposto, ou uma pessoa, pertencente á mesma cate-

140. Escholio. — *E' possivel a existencia de substancias espirituaes completas.* —

a) É possivel, e realmente existe, a substancia espiritual *incompleta;* tal é a nossa alma, a qual, embora unida ao corpo,

---

goria, á qual pertence a natureza. Por isso, se uma natureza não é assumida por um supposto *superior,* ella, collocada na ordem *real,* tem o *ser* em si, tem subsistencia propria. Mas, se essa natureza fosse assumida por um supposto superior, então ficaria privada da subsistencia propria, para ser actuada pela subsistencia d'aquelle supposto. — Deverá dizer-se que repugna tal assumpção? Poderá a subsistencia de um supposto substituir a subsistencia de uma natureza, assumida por elle? Tal repugnancia não se dá da parte da *natureza assumida;* porque esta, se não pode unir-se a um supposto — nem como *accidente,* porque é *substancia,* — nem como *determinavel,* porque é *singular,* — nem como *parte,* porque é *completa,* — pode com certeza unir-se como *natureza,* isto é, como *principio de operações.* Nem a repugnancia pode dar-se da parte do *supposto assumente,* quando este pertence a uma *ordem superior.* É certo que um supposto *creado* não pode assumir e elevar uma natureza até á unidade da propria subsistencia: porque a *subsistencia,* ou o *acto de existir* do supposto creado, sendo recebido numa *natureza* singular e finita, que elle actua, torna-se tambem finito e determinato para aquella natureza, como o acto proprio para a potencia propria, e d'este modo exgotta nella toda a sua energia e não pode completar uma outra natureza na linha da existencia. Nem admira. Todo o acto é sempre limitado pela potencia completa, em que é recebido..... Mas o que não pode fazer um supposto *creado,* bem pode fazel-o um supposto *divino;* porque uma subsistencia *infinita* e *purissima,* como é a de um supposto divino, pode actuar uma natureza finita e substituir a subsistencia propria d'aquella natureza. Diz S. Thomaz: « Divina virtus potest producere effectus quarumcumque causarum secundarum sine ipsis causis secundis; quod accidit propter infinitatem virtutis eius, et quia omnibus causis secundis largitur virtutem agendi; unde et effectus causarum secundarum conservare potest in esse sine causis secundis » (*C. Gent.,* IV, 65). — Mas notamos que Deus substitue a subsistencia creada — não emquanto a subsistencia divina se torna parte intrinseca e formal da substancia creada (o que é absurdo, porque a subsistencia divina tornar-se-hia limitada, como o é a natureza creada), — mas emquanto, sendo Elle o proprio ser subsistente e contendo todo o acto de ser, pode extender-se a uma natureza finita, para a elevar e fazer com que subsista em si mesmo.

*

E agora appliquemos os principios expostos ao mysterio da Encarnação.

I. O adoravel mysterio da Encarnação. — A razão affirma que, existindo nas creaturas uma distincção *real* entre a *natureza* e a *subsistencia,* não repugna que um supposto divino possa *assumir* uma *natureza* creada, sem assumir a respectiva *subsistencia.* Ora ensina a Fé que effectivamente o Verbo divino, a segunda Pessoa da SS. Trindade, assumiu a *natureza humana,* sem assumir a *subsistencia* propria d'esta natureza. A Humanidade Santa do Filho de Deus é singular, completa e perfeitissima na sua especie; mas não é autonoma, não é *sui juris,* não pertence a si mesma, e por isso não tem subsistencia propria. Ora nenhuma natureza pode existir na reali-

pode viver fóra do corpo. Ora, se é possivel uma substancia *incompleta* ou *imperfeita* num genero, muito mais possivel é uma substancia *completa* ou *perfeita* no mesmo genero; pois

---

dade sem um acto, que a sustente no seu ser e no seu grau. Logo, se a natureza humana do Verbo não tem a subsistencia propria, que deriva da alma, deve ser actuada e completada na ordem real e sustentada pela subsistencia divina, isto é, pelo *ser pessoal* do mesmo Verbo. E é propriamente assim. O ser pessoal do Verbo substitue a subsistencia, ou o ser, que teria derivado da alma para aquella natureza humana, se não tivesse sido assumida pelo Verbo e elevada ao ser divino. — Por isso, se em nós o corpo e a alma se unem para existir em si e constituir uma *pessoa humana,* — na Encarnação, essas duas substancias se uniram para subsistir, como *natureza humana,* na Pessoa divina do Verbo. — E, como a *natureza* não pode existir, nem por um instante, sem a *subsistencia,* deve dizer-se que a natureza humana do Verbo não preexistiu, nem por um instante, á sua elevação ao ser divino, e por isso não foi, nem por um instante, pessoa *humana.* Ella foi creada no mesmo instante, em que foi assumida, e foi assumida no mesmo instante, em que foi creada. — Mas um argumento tão difficil quão suave merece maior desenvolvimento. Por isso, depois de explicarmos em que consiste a união na unidade de *natureza* e de *pessoa,* provaremos que a união da natureza humana com o Verbo divino não se fez em unidade de *natureza,* mas em unidade de *pessoa.*

II. União na unidade de natureza e de pessoa. — Ensina-nos a Fé que a natureza humana foi unida ao Verbo, não em unidade de *natureza,* mas em unidade de *pessoa.* — O que é a união na *natureza* e a união na *pessoa,* e qual é a differença entre uma e outra? Respondamos a esta pergunta. Nas creaturas, a *pessoa* resulta de dois elementos: da *natureza racional,* singular e completa, e da *subsistencia.* Ha, pois, uma distincção *real,* ainda que *inadequada,* entre a *natureza* e a *pessoa;* porque a *pessoa* contem, alem da *natureza,* tambem a *subsistencia,* ou o *ser em si.* Em Deus, a *natureza* e a *pessoa* são, na realidade, uma e a mesma coisa; mas, comtudo, *não significam* a mesma coisa. A *natureza,* mesmo em Deus, é por nós concebida como uma *forma* abstracta e distincta de tudo o que não pertence á sua constituição intima; ao passo que a *pessoa* é concebida como um ente completo e subsistente, que comprehende tudo o que de algum modo lhe se refere. Por isso, embora a *natureza* e a *pessoa* sejam em Deus a mesma coisa, comtudo a união de uma natureza creada com Deus em *unidade de natureza* significa uma coisa, e a união em *unidade de pessoa* significa outra. A união de uma natureza creada com Deus em *unidade de natureza* significa que a natureza humana e a natureza divina se unem por tal modo, que da sua união resulta uma *nova natureza,* que não é nem divina nem humana. A união de uma natureza creada com Deus em *unidade de pessoa* — não significa que d'esta união resulta uma *nova pessoa* (porque, quando dizemos que uma coisa começa a pertencer a uma certa pessoa, não entendemos que a mesma coisa entra, como elemento constitutivo, na mesma pessoa), — mas significa que a Pessoa divina, permanecendo o que era, começa a ser o que não era e a ter uma nova relação com uma coisa creada, — relação, que é *real* só da parte da mesma coisa creada, porque só esta recebe uma perfeição, que não tinha. Por isso a união

não convem que o genero fique sempre imperfeito e mutilado. Logo é possivel a existencia de substancias espirituaes *completas*.

---

da natureza divina e humana é uma coisa creada (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 7).

III. **A união da natureza humana com o Verbo não foi feita em unidade de natureza.** — *Eutiches* disse que a união da natureza humana com o Verbo foi feita em *unidade de natureza*, de modo que de duas naturezas — humana e divina — se formou uma só natureza. Ora esta asserção é falsissima. Por quanto, pode perguntar-se: essa unica natureza, que resultaria da união, é *divina* ou *humana?* Se é *divina*, Jesus não é homem; se é *humana*, não é Deus; se é uma *terceira* natureza, diversa das duas, não é nem Deus nem homem. — Poderão dizer que as duas naturezas *se fundiram*, e d'essa fusão resultou uma nova natureza, dotada dos elementos proprios da natureza divina e da humana. Mas, como é possivel conceber uma natureza, composta de elementos contrarios, — uma natureza, que seja, ao mesmo tempo, immortal e mortal, infinita e finita, necessaria e contingente? — Alem d'isso, como é que se podiam fundir e unir as duas naturezas, para a formação de uma nova? Por *mistura?* não; porque só as substancias *compostas* podem misturar-se; ora a substancia divina é simplicissima, como simples é a alma humana. Por *transformação?* tambem não; pois o que se transforma, além de ser composto, acaba, mas a natureza divina e a humana continuam a subsistir, integras e perfeitas, na Pessoa do Verbo. Logo a união da natureza humana com o Verbo não foi feita em *unidade de natureza* (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 1).

IV. **A união da natureza humana com o Verbo foi feita em unidade de pessoa.** — Se a união da natureza humana com o Verbo não foi feita em *unidade de natureza*, devemos dizer que foi feita em *unidade de pessoa;* aliás não se teria feito de modo algum, e assim seria destruido o facto e a fé da Encarnação (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 2). — Como pode fazer-se tal união? Já dissemos — que a *pessoa*, em Deus, significa, propria e adequadamente, o *subsistente na natureza divina, distincto pela relação pessoal (Paternidade, Filiação, Processão)* — e que a *personalidade* é a *subsistencia, possuida, de um modo distincto ou incommunicavel, pela relação pessoal.* Cada Pessoa divina tem a sua *subsistencia*, ou o seu *ser pessoal proprio;* e essa *subsistencia*, ou *ser pessoal proprio*, é a mesma subsistencia divina, emquanto é possuida por cada uma das Pessoas, de um modo distincto e incommunicavel, pela respectiva relação opposta. Portanto, a *subsistencia*, ou o *ser pessoal* do Verbo é a propria subsistencia divina, emquanto possuida pelo Verbo, de um modo distincto e incommunicavel, pela sua relação de *Filiação*. Quando, pois, a Egreja nos ensina que foi o Verbo que se fez homem, e não foi o Pae nem o Espirito Santo, devemos entender que a *subsistencia*, ou o *ser pessoal* do Verbo, se communicou á natureza humana, e, substituindo a subsistencia creada, assumiu e elevou a mesma natureza á unidade da segunda pessoa da SS. Trindade; e, d'este modo, o Verbo, que era Deus desde a eternidade pela sua natureza divina, começou a ser homem no tempo pela natureza humana. O *ser pessoal* é sempre um e o mesmo; o que houve de novo, foi a relação d'esse *ser pessoal* preexistente com a natureza humana (*Sum. Th.*, p. III, q. 17, a. 2).

Dissemos que foi o *ser pessoal* do Filho, que se communicou á natureza

b) Deus é purissimo espirito, dotado de intelligencia e de vontade, sem alguma composição de materia. Ora a causa tende

---

humana. E com razão: Embora o Pae, o Filho e o Espirito Santo tenham um e o mesmo ser (*Sum. Th.*, p. III, q. 17, a. 2 ad 3), comtudo á natureza humana foi communicado o ser divino, emquanto este é *proprio* do Filho. Na verdade, o ser, que é um e o mesmo em todas as tres Pessoas divinas, pode considerar-se — ou emquanto é ser da *essencia*, — ou emquanto é ser da *pessoa*. Considerado como ser da *essencia*, esse ser é *commum* ás tres Pessoas divinas, e por isso, se fosse communicado á natureza humana, devia dizer-se que todas as Pessoas divinas se tinham encarnado. Considerado como ser da *pessoa*, isto é, individuado pela relação ou propriedade pessoal, então esse ser é *proprio* de uma pessoa, e não de outra; e por isso se se communica á natureza humana, deve dizer-se que só se tem encarnado a Pessoa, da qual esse ser é proprio. — D'ahi se segue que, assim como só o Pae gera o Filho pela natureza divina, que é uma e a mesma nas tres Pessoas, e o gera, — não emquanto essa natureza é *commum* ás tres Pessoas, — mas emquanto é *propria* do Pae pela sua relação da paternidade; assim tambem só o Filho communicou á natureza humana o ser divino, que é commum ás tres Pessoas, e o communicou — não emquanto esse ser é *commum* ás tres Pessoas, mas emquanto é proprio do Filho pela sua relação da filiação (In III *Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2).

A *subsistencia*, ou o *ser pessoal* do Verbo não confere á natureza humana assumida um novo elemento, não a altera, não a transforma, não a absorve; limita-se a fazer para com ella as vezes do outro comprincipio substancial, de que foi privada e que é a *subsistencia creada*. — Mas o *ser pessoal* do Verbo substitue aquelle comprincipio substancial por um modo mais elevado e eminente. O ser do Verbo não é recebido na natureza humana, como acto na potencia propria; mas, permanecendo o que é em si mesmo, isto é, acto purissimo e subsistente, eleva e sustenta a natureza humana. — Esta natureza está unida ao Verbo *substancialmente*, não só porque o acto da *subsistencia*, que faz a união, é um acto *substancial*, mas tambem porque *substancial* é a união, de que resulta uma só *pessoa*. — Nem se diga que a natureza humana, sobrevindo ao ser completo do Verbo, deve unir-se com Este de um modo *accidental*. Por quanto, uma coisa sobrevem *accidentalmente* a outra coisa completa, quando não é elevada a participar do ser d'esta outra coisa. Mas, quando é elevada a participar d'esse ser, então a união é *substancial;* assim, na resurreição, a união do nosso corpo com a alma preexistente é *substancial*, porque o mesmo corpo é elevado de novo a participar do ser natural da alma. Ora a natureza humana, quando se une ao ser completo do Verbo, é elevada a participar do mesmo ser pessoal do Verbo; e por isso a união é *substancial*. (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 6 ad 2). — Sendo, portanto, *unica a subsistencia*, unico o *ser pessoal* do Verbo, que sustenta as duas naturezas, unico é o *subsistente*, *unica* é a *pessoa* — a *divina*. E, se a Pessoa do Verbo se diz *composta*, isto significa — não que ella é *duplice*, — mas que, embora seja simplicissima como é a essencia divina, todavia subsiste em *duas* naturezas distinctas (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 4).

Depois do que deixamos dito, parece-nos inutil o esforço dos que vão procurando o *laço*, que uniu a natureza humana com a Pessoa do Verbo e

sempre a imprimir no effeito a propria semelhança. Logo é *conveniente* que Deus cree substancias espirituaes completas, isto

---

que alguns fazem consistir num *modo accidental*, outros num *modo substancial* (que seria produzido na natureza humana e faria as vezes da subsistencia creada), e outros num *nexo intermedio* entre as duas naturezas. Se o Verbo se uniu com a natureza humana pela communicação da propria subsistencia pessoal, que faz as vezes da subsistencia creada e que completa e sustenta directamente a natureza humana, a união é e não pode deixar de ser *immediata*, sem necessidade de outro laço ou nexo. As perfeições, que do Verbo resultam para a natureza humana e a ennobrecem, sem que os elementos d'ella sejam alterados, não constituem a união, mas são uma consequencia da propria união (In III *Sent.*, dist. 13, q. 3, a. 1 ad 8).

Agora uma advertencia. Quando dizemos que o Verbo assumiu o *ser humano*, entendemos falar do *ser* da *essencia*, e não do *ser* da *existencia*. A *essencia* tambem tem o seu *ser*, que está para o *ser* da *existencia*, como a *potencia* está para o *acto*. Portanto o *ser humano*, ou o *ser* da *natureza humana* do Verbo é uma coisa real e distincta do *ser pessoal* do proprio Verbo, mas não existe fóra das causas nem subsiste se não pelo *ser* e no *ser pessoal* do Verbo.

V. **Corollarios.** — Apresentamos os principaes:

a) **Jesus** merece o supremo culto de *latria*, não só como Deus, mas tambem como Homem. Por quanto, o termo de todo o culto é sempre e só a pessoa, e na pessoa e pela pessoa se venera tudo o que a ella pertence, e se venera com o mesmo culto, com que se venera a propria pessoa. Jesus é Pessoa divina, subsistente em duas naturezas. Logo com o supremo culto de latria, que é devido á Pessoa divina, não só devemos venerar a natureza divina, mas tambem a natureza humana, a qual é propria da Pessoa divina e é por Ella sustentada. Este culto supremo, que se deve á Santa Humanidade do Verbo, deve-se a cada um dos elementos, que a constituem, e por isso á Alma, ao Corpo, ao Sangue, ao Coração. O culto, que se presta a um elemento, é o mesmo culto *commum*, que se presta á Humanidade inteira. Para que um elemento possa receber um culto *especial*, deve haver um motivo *especial*, proprio d'aquelle elemento. Assim nós prestamos ao Coração SS. de **Jesus** um culto *especial*, porque aquelle Coração, substancialmente unido á Divindade, é *symbolo* do *amor* do Verbo encarnado, — d'aquelle amor, que levou o Filho de Deus a assumir a nossa natureza, a morrer por nós num patibulo d'ignominia, a instituir o Sacramento da Eucharistia, etc.

b) **Jesus**, emquanto *homem*, é Filho *natural* de Deus, e não adoptivo. A *filiação* convem propriamente á *pessoa*, e não á *natureza*; assim *Pedro*, e não a *humanidade* de Pedro, chama-se *filho* de Paulo. Ora **Jesus** é uma só Pessoa, e esta Pessoa é o Filho *natural* de **Deus** sempre, mesmo depois de assumir a natureza humana. Logo **Jesus**, mesmo emquanto *homem*, é Filho *natural* de Deus. — Quem affirma que **Jesus**, emquanto Deus, é Filho *natural* de **Deus**, e, emquanto *homem*, é Filho *adoptivo*, admitte dois filhos, duas pessoas, e cahe na heresia de Nestorio. (*Sum. Th.*, p. III, q. 23, a. 4).

c) Deve admittir-se em **Jesus** a *communhão dos idiomas*. Esta *communhão* consiste em que á Pessoa do Verbo encarnado devem attribuir-se todas as *propriedades* das duas naturezas — divina e humana. Por quanto, as

é, puros espiritos, dotados de intelligencia e de **vontade**, e por isso é possivel a existencia d'essas substancias. — **A Fé** ensina

---

propriedades pertencem ao supposto, á pessoa, embora **radical** e **immediatamente** derivem de diversos principios: assim á mesma pessoa **humana** attribuimos as propriedades do corpo e da alma. Em **Jesus** ha um **só supposto**, uma só pessoa, subsistente em duas naturezas, e por isso **esta unica** Pessoa recebe em si as propriedades das duas naturezas. — Para **evitar erros**, não devemos nunca esquecer essa unidade de Pessoa e essa **distincção** das duas naturezas (*Sum. Th.*, p. III, q. 16, a. 4 e 5).

d) Subsistente em duas naturezas, perfeitas e distinctas, **Jesus** é dotado de *operações divinas* e *humanas*. Estas operações pertencem a **uma** triplice ordem: umas são *divinas*, e derivam exclusivamente da **natureza** *divina*, como são a creação, a conservação, o concurso em todas **as** acções das creaturas, — outras são *humanas*, e derivam exclusivamente **da natureza** *humana*, como soffrer, morrer, — outras são *divino-humanas*, **e** conspiram para a producção do mesmo effeito, taes são os milagres **operados** por *Jesus* pelo contacto das suas mãos ou pelo som da sua voz. — **Todavia**, embora sejam distinctos os principios e diversas as operações, o agente é um só — o **Homem-Deus**, que ás vezes opera pela natureza divina, ás vezes pela humana, ás vezes por ambas. — Quando as duas naturezas conspiram para a producção do mesmo effeito, não se confundem, mas operam de accordo e unem-se, como se unem a causa principal e a causa instrumental. E, assim como o instrumento participa da virtude do agente principal, e, embora opere por virtude propria e em conformidade com a sua natureza, todavia produz um effeito superior á virtude propria e proporcionado á virtude da causa principal, assim tambem a natureza humana de *Jesus*, embora opere em **harmonia** com a propria tendencia, produz effeitos superiores á propria virtude ou energia e proporcionados á virtude da natureza divina (*Sum. Th.*, p. III, q. 19).

e) A Virgem Santissima deve chamar-se e é verdadeiramente *Mãe de* **Deus**. A razão é simples. O *termo* da geração não é a *natureza*, é a *pessoa*; e por isso a SS. Virgem, tendo gerado, não quanto á natureza **divina**, mas *quanto á natureza humana*, uma *Pessoa divina*, a qual subsiste **na** natureza divina e na humana, é verdadeiramente Mãe de uma Pessoa **divina**. *Mãe de* **Deus**. Escreve S. Thomaz: «Beata Virgo dicitur *Mater Dei*, **non** quia sit Mater divinitatis, sed quia *Personae*, habentis divinitatem et **humanitatem**, est Mater *secundum humanitatem*» (*Sum. Th.*, p. III, q. 35, a. 4 ad 2). D'ahi a dignidade — *quasi infinita* de Maria, derivada da dignidade de seu Filho, que é um Bem infinito, — e incapaz de augmento, porque incapaz de augmento é a dignidade do proprio Deus: visto que a dignidade da mãe é sempre proporcionada á dignidade do filho. Diz o mesmo S. Doutor: «Maria ex hoc quod est Mater Dei, habet *quamdam dignitatem infinitam* ex bono infinito, quod est Deus: et ex hac parte non potest aliquid fieri melius, sicut non potest aliquid esse melius Deo» (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 6 ad 4).

VI. **Relações entre o mysterio da Encarnação e o da SS. Trindade.** — Os dois mysterios convêm em que, em ambos, se dá uma especie de *circuminsessão*, ou *mutua inexistencia* (*existentia in*). Assim como, na Trindade, o Pae existe no Filho, o Filho no Pae, e o Espirito Santo no Pae e no Filho; assim tambem, na Encarnação, a natureza humana existe na divina, e esta

que Deus creou effectivamente as substancias espirituaes completas, que são chamadas commummente *Anjos* (1).

ARTIGO III.

Accidente, sua natureza e relação com a substancia.

141. **Accidente.** — *Accidente*, como dissemos, *é uma coisa, a cuja essencia compete existir noutra coisa, como em sujeito.* — O *accidente* é um ente real; mas, como o seu ser é fraco, não pode sustentar-se a si mesmo, e por isso precisa de outro ente, que o sustente e a que, por isso, adhira. — O modo de existir *noutra coisa*, proprio do *accidente*, chama-se *inherencia;* como o modo de existir *em si*, proprio da *substancia*, diz-se *subsistencia*. — Como se vê, não tratamos aqui do accidente *logico*, ou *predicavel*, mas do accidente *real*, ou *predicamental* (1).

naquella. — Mas notemos as differenças. Na SS. Trindade, as *Pessoas* são unidas pela unidade de *natureza*, a qual unidade é, por isso, o laço d'essa inexistencia das Pessoas divinas; na Encarnação, as duas *naturezas* são unidas pela unidade da *Pessoa*, a qual unidade é o fundamento da inexistencia das duas naturezas. Na SS. Trindade, a distincção *real* existe nas Pessoas, e a unidade na natureza; na Encarnação, a distincção *real* existe nas naturezas, e a unidade na Pessoa. Na SS. Trindade, as Pessoas identificam-se com a natureza divina; na Encarnação, só a natureza divina se identifica com a Pessoa do Verbo, porque a natureza humana, ainda que unida ao Verbo, é distincta d' Elle. — Mas, em ambos es Mysterios, devemos exclamar: *« O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus! »* (*Rom.* XI, 33).

(1) Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 50, a. 1. — Tambem a ordem parece exigir a existencia de substancias espirituaes *completas*. Existem substancias meramente corporeas; existem substancias compostas de corpo e de espirito; parece, pois, conveniente que existam substancias meramente espirituaes. — Nem se diga que, desde que existe a nossa alma, existe tambem a perfeita semelhança da creatura com o Creador. A nossa alma, — sendo parte de uma natureza, não imita o mais perfeitamente possivel a Substancia divina, — e, sendo essencialmente forma do corpo, não participa senão imperfeitamente do grau intellectual, e por isso parece conveniente a existencia de substancias perfeitas e completas no mesmo grau intellectual. — Todavia, os nossos argumentos não são apodicticos. Se é conveniente que Deus communique a existencia a substancias espirituaes completas, não é inconveniente, se a não communica. Elle não tem necessidade de produzir o mais perfeito, e, d' outra parte, manifesta, mais que sufficientemente, a sua gloria ne elevação da nossa alma á ordem sobrenatural. Portanto as razões adduzidas são apenas de *congruencia*; pois *convem* que Deus manifeste a sua gloria, mesmo na ordem *natural*, pela creação de substancias espirituaes completas.

Se a razão demonstra a *possibilidade* da existencia de substancias espirituaes completas, a Fé manifesta a existencia *real* d' essas substancias. — Alguns philosophos pagãos, como Platão e Aristoteles, admittiram a existencia das substancias separadas; mas o fundo d' essa verdade foi escurecido por muitos erros. Os velhos materialistas, os Sadduceos, seguidos pelos materialistas modernos e pelos positivistas, negaram essa existencia. Mas admittiu-a a tradição de todos os povos, fundada na Revelação primitiva.

A ordenação d' esta *primeira* categoria foi apresentada na Logica.

(1) A *substancia* e o *accidente*, como dissemos, dividem o ente e todo o genero de ente. Por isso, tudo o que existe ou é *substancia*, ou é *accidente*, conforme lhe compete existir *em si* ou *noutro ente*. Entre a *substancia* e o *accidente* não ha e não pode haver meio termo, porque não ha e não pode haver meio termo entre o existir em si e o não-existir em si. Por isso podemos dizer com razão: não é *substancia*, logo é *accidente;* e vice-versa. — Agora expliquemos a definição. O *accidente* — 1.º) é uma *coisa*, porque não é um ente *logico*, mas *real*; — 2.º) *a cuja essencia compete existir noutra coisa*, porque, emquanto a *substancia* tem a força necessaria e sufficiente para se sustentar, e por isso compete-lhe existir em si mesma, o *accidente* não tem essa força e por isso deve apoiar-se numa outra coisa, que o sustente; — 3.º) *como em sujeito*, porque o *accidente* existe na *substancia*, não como a parte no todo, nem como o conteudo no continente, mas como a coisa sustentada existe na coisa, que a sustenta e que se chama *sujeito*.

Para esclarecimento da definição, fazemos as seguintes advertencias.

a) Não podemos dizer que o *accidente* é uma coisa *existente* noutra coisa, como não podemos dizer que a *substancia* é uma coisa *existente* em si mesma. Por quanto, se dissessemos que o *accidente* é uma coisa *existente* noutra coisa, a *existencia* faria parte da definição e seria um elemento *essencial* do mesmo *accidente*. Ora a *existencia* não pertence á *essencia* de nenhuma coisa creada, nem accidental nem substancial, e por isso não pode entrar na definição, que exprime a essencia. Por isso, não pode dizer-se que o *accidente* é a coisa *existente* noutra coisa, mas deve dizer-se que o *accidente* é uma coisa, a cuja essencia *compete* existir noutra coisa, ou que tem *aptidão* para existir noutra coisa. (*Sum. Th.*, p. III, q. 77, a. 1 ad 2).

b) O *accidente* não existe *em si*, mas *noutra coisa*. Uma coisa pode existir noutra por varios modos: — 1.) como as *partes constitutivas* existem *em toda a essencia*: assim a alma humana e o corpo existem em toda a natureza do homem: — 2.) como uma *parte essencial existe noutra comparte essencial;* assim a forma está na materia; — 3.) como uma *parte integrante existe na substancia completa;* assim as mãos e os pés existem no homem; — 4.) como a *coisa incapaz de se sustentar existe na coisa, que a sustenta;* assim a côr existe na parede. Este ultimo modo, que se chama de *inherencia*, é proprio do *accidente*. — O *accidente*, pois, não constitue a substancia, mas sobrevem á substancia constituida, e não pode existir fóra d' ella. Diz S. Thomaz: « Quia omnia accidentia sunt formae quaedam substantiae *superadditae* et a principio substantiae causatae, oportet quod eorum esse sit *superadditum* supra esse substantiae et ab ipso dependens » (*C. Gent.*, IV, 14).

c) Consistindo a *essencia* do *accidente* na *aptidão de adherir ao sujeito*, este *sujeito* deve entrar na definição do *accidente*, ou o *accidente* deve ser definido em ordem ao *sujeito*, a que adhere. Diz o mesmo Angelico: « *Acci-*

142. Divisão do accidente. — O *accidente* divide-se, principalmente, em *absoluto* e *modal*. — O *absoluto* é uma entidade real, a qual, immediata ou mediatamente, adhere á substancia, accrescentando-lhe um novo e especial ser secundario; tal é a *quantidade*, a *qualidade*, etc. — O *modal* é uma entidade minima, a qual importa uma modificação ou determinação no accidente *absoluto*; assim a *intensidade* é um accidente *modal* do calor (1).

---

dentia non habent *esse* nisi per hoc quod insunt subjecto, ideo eorum *quidditas* est dependens a subjecto. Et propter hoc oportet quod *subjectum* in *accidentis* definitione ponatur » (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1).

d) O ***accidente*** pode referir-se ao *sujeito*, a que adhere, por tres modos: — 1.) como ***a coisa sustentada se refere á coisa, que a sustenta;*** porque, como dissemos, o *accidente* não tem força sufficiente para existir em si, mas deve existir numa outra coisa, capaz de o sustentar; — 2.) como ***o acto se refere á potencia:*** porque o sujeito, quanto á sua *essencia*, que é *potencia* (e não quanto ao *ser*, que é *acto*, e acto *ultimo*), está *sob* os *accidentes*, como toda a *potencia* está *sob* o seu *acto*: e por isso o *accidente* é *acto* e chama-se *forma (accidental)*; — 3.) como o ***effeito se refere á causa***, quando o accidente é produzido pelos principios do sujeito, que é a substancia.

e) A *forma accidental* convem com a *forma substancial* nalgumas coisas e noutras differe d'ella. Convem com ella, em que ambas são ordenadas para o sujeito e ambas dão a este um determinado *ser*. Mas differe d'ella, em que a forma *substancial* constitue com o sujeito um composto substancial e por isso dá ao sujeito o *ser primeiro*, ao passo que a forma *accidental* suppõe o composto constituido no *ser primeiro* e só lhe dá um ser ***secundario.*** Por isso, tudo o que sobrevem a uma coisa depois do *primeiro* ser é ***accidente*** para essa coisa: « *Quidquid advenit alicui rei post primum esse est accidens* » (*De Ente et Essentia*, c. VI; *Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 6).

(1) A divisão do *accidente* em *absoluto* e *modal* não é a divisão de um genero em duas especies, distinctas e separadas por differenças oppostas; pois não pode haver opposição verdadeira entre a modificação e a coisa modificada. — Todavia, se entre o accidente *absoluto* e o *modal* não ha opposição, ha, todavia, distincção. Porquanto — 1.) O accidente *absoluto* exprime uma *entidade*, que, embora não possa subsistir fóra da substancia, comtudo não está incluida na entidade da propria substancia; — o accidente *modal* é a *determinação* da entidade do accidente *absoluto*; tal é a figura ***quadrada*** numa porção ou quantidade de cera. Ora uma coisa, que determina, distingue-se da coisa, que é determinada. — 2.) Permanecendo o mesmo accidente *absoluto*, podem veriar os seus *modos*: assim o calor pode ser mais ou menos intenso. Ora o sujeito, que permanece, é distincto das modificações, que mudam. — 3.) O accidente *absoluto* pode ser destituido do *acto* da *inherencia*; o que não pode dar-se com o *modal*, pois não se concebe a coisa *modificada*, como tal, sem a respectiva *modificação*. Logo existe uma distincção entre o accidente *absoluto* e o *modal*.

Dissemos no texto que o accidente *absoluto* adhere, *immediata* ou *mediatamente*, á substancia. E com razão. Por quanto, a *quantidade*, por ex., adhere *immediatamente* á substancia; o *calor* adhere á substancia *mediatamente*, emquanto actua nella por meio da *quantidade*, e assim a torna ***quente,*** communicando-lhe um novo ser secundario. — Os accidentes ***modaes*** referem-se e adherem aos accidentes *absolutos*; e por isso não se chamam *accidentes* da *substancia*, mas *accidentes* dos *accidentes*. — Todavia, o verdadeiro *sujeito* de um accidente é sempre a *substancia*, e não é ***outro accidente;*** e se, ás vezes, se diz que um accidente é sujeito de outro, p. ex., que a superficie é sujeito da côr, isto quer dizer que a substencia recebeu um accidente, depois de ter recebido um outro (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 7 ad 2).

Advertimos que os antigos escholasticos chamavam ***absoluto*** ao accidente que se oppõe ao *relativo*, e por isso diziam que o accidente ***absoluto*** é o que convem ao sujeito considerado *em si*, e o *relativo* é o que convem ao sujeito considerado *em ordem a outro*. — Hoje, ao ***absoluto*** oppuzeram o *modal*; embora entre o ***absoluto*** e o *modal* não exista, como vimos, a opposição que existe entre o ***absoluto*** e o *relativo*. — Mas deviamos apresentar essa divisão dos modernos, para a refutação dos erros, que a suppõem.

143. Principaes propriedades do accidente. — O *accidente* — 1º) *adhere á substancia*; porque, não podendo existir em si, deve apoiar-se numa coisa, que seja capaz de o sustentar; — 2º) é, propriamente, mais *ente do ente*, do que *ente*; porque, não existindo em si, pertence á substancia, á qual comtudo communica um novo ser secundario; — 3º) *participa da natureza da substancia*, de que deriva ou em que se apoia; e por isso, se o accidente é *immaterial*, deve ter por principio ou por sujeito uma substancia *immaterial*; — 4º) *leva ao conhecimento da substancia*; pois o accidente está para a substancia, como o effeito está para a causa, o acto para a potencia; ora o effeito e o acto levam ao conhecimento da causa e da potencia (1).

---

(1) Com relação ás ***propriedades*** enumeradas fazemos algumas observações. — Com relação á ***primeira*** propriedade: O ***accidente*** não constitue á substancia, porque a suppõe constituida: não pode ser um elemento intrinseco da substancia, porque pertence a um genero diverso. Mas, se não constitue a substancia, *adhere* á substancia; porque, não podendo existir em si, deve existir numa outra coisa. Esta *inherencia* é ***essencial*** ao ***accidente,*** não emquanto este deva, pela exigencia da sua essencia, adherir ***actualmente*** á substancia, mas emquanto, como dissemos, á sua essencia ***compete*** existir noutra coisa e ser recebido num sujeito proporcionado. — Com relação á ***segunda*** propriedade: O *accidente* é com certeza um ***ente,*** porque é uma coisa *real*. Todavia, como o ente, primeira e principalmente, significa o que está *em si* e por isso a *substancia*, o accidente, que não está ***em si,*** mas na *substancia*, diz-se mais propriamente *ente do ente*, emquanto pertence á substancia, emquanto accrescenta á substancia um especial ser secundario, que não estava incluido na razão ou essencia da substancia. Por isso, a *substancia*, se fosse apenas o conjuncto das qualidades (como disse *Locke*), não seria, propria e perfeitamente, *ente*: pois isso destroe por completo a sua natureza (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 5 ad 2; q. 90, a. 2). — Com relação

144. O conceito de accidente absoluto e modal é objectivo.

a) *E' objectivo o conceito de accidente absoluto.* — O conceito de accidente *absoluto* será *objectivo*, se no mundo existirem realidades ou entidades, que não podem existir em si e por isso adherem a outra coisa, que as sustenta e que é por ellas aperfeiçoada. Ora existem effectivamente semelhantes realidades ou entidades; taes são — os actos da intelligencia e da vontade, que não existem em si, mas na alma, — como tambem a luz, o calor, e outras qualidades reaes, que não existem em si mesmas, mas nos corpos. Logo o conceito de accidente *absoluto* é *objectivo* (¹).

á *terceira* propriedade: O *accidente* — ou deriva da substancia, como do seu *principio*, — ou é apenas recebido na substancia, como no seu *sujeito*. Num e noutro caso, o accidente participa da natureza da substancia. Participa no 1.) caso; porque todo o agente imprime a propria semelhança no effeito, segundo o adagio: *omne agens agit sibi simile.* Participa no 2.) caso; porque uma coisa, que é recebida numa outra coisa, não é recebida segundo a condição propria, mas segundo a condição da outra, em que é recebida, conforme o adagio: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.* — Com relação á *quarta* propriedade: O effeito manifesta a causa, como o acto manifesta a potencia. Ora o accidente está para a substancia, como o effeito está para a causa, o acto para a potencia. Logo o accidente é verdadeiro *phenomeno* ou manifestação do *noumeno*, que é a substancia. D'este modo, a substancia, que é incognoscivel em si mesma e por si mesma, torna-se cognoscivel no accidente e pelo accidente. — Notamos que o accidente, como *tal*, é essencialmente menos nobre do que a substancia; porque estar *noutro* é menos nobre do que estar *em si*. Todavia, se o *accidente* se refere á substancia, como acto á potencia, então é mais nobre do que a propria substancia, porque, considerado sob este respeito, aperfeiçoa a substancia; ora o ente, que aperfeiçoa, é mais nobre do que o ente, que é aperfeiçoado; assim a verdade é mais nobre do que a nossa alma, que ella aperfeiçoa.

(1) Muitos escriptores modernos, sequazes de *Descartes*, dividem o accidente em *absoluto* e *modal*, affirmam que entre um e outro ha verdadeira opposição, negam a existencia objectiva dos accidentes *absolutos* e só admittem alguns *modos* ou *modificações* na substancia, mas accrescentam que estes modos não differem *realmente* da substancia, pois seriam a mesma substancia considerada sob os seus differentes aspectos. — Procuramos confutar taes erros nesta e nas seguintes conclusões.

A existencia *real* dos accidentes *absolutos* não só é um *facto*, mas é tambem uma *necessidade*. Toda a substancia creada deve ser dotada de accidentes *absolutos*, porque, se fosse destituida de todos esses accidentes, não poderia alcançar o proprio fim. Por quanto, a substancia creada não opera *immediatamente pela sua essencia*, mas só por meio das suas *faculdades* ou *potencias*. Essas faculdades não pertencem ao genero de *substancia*, mas ao genero de *accidente*. Com effeito, a faculdade operativa e a sua respectiva operação pertencem ao *mesmo genero*; e, como a operação pertence ao genero de *accidente*, tambem a este genero deve pertencer a faculdade

b) *E' objectivo o conceito de accidente modal.* — O conceito de accidente *modal* será *objectivo*, se no mundo existirem realidades ou entidades, que produzem uma *modificação* nos accidentes *absolutos*. Ora existem effectivamente taes realidades ou entidades; p. ex., a *intensidade* no *calor*, a *figura* na *quantidade*, etc. Logo o conceito de accidente *modal* é *objectivo* (¹).

145. Todo o accidente depende da substancia, embora por um modo diverso.

a) *Todo o accidente depende de substancia.* — Todo o ente, que não pode existir em si mesmo, depende, no seu ser, do ente, que o sustenta. Ora nenhum accidente pode existir naturalmente em si mesmo, mas só na *substancia*, que o sustenta. Logo todo o *accidente* depende da *substancia*.

b) *Embora por um modo diverso.* — O *accidente*, que adhere a substancia, — ou deriva dos principios da propria substancia, — ou deriva da acção de um agente externo. Se deriva dos principios da substancia, depende d'esta, como da causa *efficiente*, que o produz, e como da causa *material*, que o sustenta. Se deriva da acção de um agente externo, depende da substancia, como da causa *material*, que o sustenta. Logo o accidente depende da substancia por um *modo diverso* (²).

---

operativa. Logo, se a substancia creada fosse destituida de todo o accidente *absoluto*, não poderia alcançar o seu fim. Ora repugna que a substancia creada não possa alcançar o seu fim; visto que todo o ente existe essencialmente para o seu fim.

(1) O *modo*, como dissemos, consiste na *determinação* de uma coisa; e por isso não accrescenta alguma entidade, mas só indica um novo estado. E, como toda a determinação suppõe a indifferença, pode dizer-se que o *modo* é a *determinação, pela qual se tira a indifferença opposta.* — O *modo* é uma *entidade minima*, mas não é um *nada*. Ninguem dirá que a *intensidade* do calor, a *velocidade* do movimento, a *curvatura* de uma linha ou de um dedo, etc., são coisas exclusivamente subjectivas, e não verdadeiras entidades.

(2) A *substancia* refere-se sempre a todo e qualquer *accidente;* mas esta relação é multiplice e diversa; porquanto a substancia para *todos* os accidentes é causa *material*, e só para *alguns* é tambem causa *efficiente*. De facto, os accidentes podem ser *proprios* ou *extranhos*. São *proprios*, quando derivam dos principios da propria aubstancia; tães são a *quantidade*, a *qualidade*. São *extranhos*, quando derivam da acção de um agente exterior: tal é o *calor* da agua, causado pela acção do fogo. — Os accidentes *proprios* dividem-se em accidentes da *especie*, e em accidentes do *individuo*, conforme derivam da substancia — emquanto esta pertence a uma certa especie, — ou emquanto tem o ser neste ou naquelle individuo. — Ora a *substancia* é a causa *efficiente* dos accidentes *proprios;* porque, sendo o ente primeiro num genero

146. O accidente absoluto é realmente distincto da substancia.

a) Uma coisa, que muda e se separa de outra coisa, distingue-se *realmente* d'esta; porque é absurdo que um ente se separe de si mesmo. Ora o accidente *absoluto* muda e se separa da substancia, a que adhere; assim a *bondade*, a *justiça*, separam-se do homem, que se torna *mau*, *injusto*. Logo o accidente *absoluto* é *realmente* distincto da *substancia* (1).

b) O accidente *absoluto* — ou é *produzido* pela substancia, — ou é apenas *sustentado* por ella. — Se é *produzido*, distingue-se *realmente* da substancia; porque o effeito, que é produzido, distingue-se realmente da causa, que o produz. — Se é só *sustentado*, distingue-se *realmente* da substancia; pois o ente, que é sustentado, distingue-se *realmente* do sujeito, que o sustenta. Logo o accidente *absoluto* é *realmente* distincto da *substancia* (2).

---

a causa dos outros entes do mesmo genero, a actualidade, que primeiramente se encontra na substancia e depois no accidente, deve derivar da substancia para o accidente. Por isso a substancia produz os accidentes *proprios* emquanto está *em acto*; porque a operação é exclusivamente propria do ente, que *actualmente* existe. — Mas, se a *substancia* é causa *efficiente* só dos accidentes *proprios*, é causa *material* de *todos* os accidentes, proprios e extranhos, porque a todos serve de apoio. Diz-se causa *material*, porque, recebendo em si os accidentes, que são outras tantas *formas* e que ella sustenta, a substancia faz o officio de *materia*. Por isso, a substancia recebe os accidentes emquanto está *em potencia*, porque só assim é que pode receber em si as *formas accidentaes* (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 6).

Notamos com o Angelico que os accidentes *proprios* derivam da substancia — não por uma mudança ou transformação da propria substancia, — mas por uma natural *resultancia*; ou emquanto de um coisa, que está *em acto*, resulta uma outra, que se refere á primeira, ou emquanto de uma coisa deriva necessariamente uma outra, como da luz a côr «Dicendum quod emanatio *propriorum* accidentium a substantia non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam *naturalem resultationem*, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color» (Loc. cit. ad 3).

(1) Por outras palavras: Attesta-nos a experiencia que o accidente é *variavel*, pois apparece e desapparece, emquanto a substancia é *constante*, pois permanece sempre a mesma. O *eu* está sujeito a muitas e diversas modificações, algumas das quaes são oppostas entre si, e todavia permanece sempre o mesmo. O *eu* já existia, quando as modificações não existiam, e continua a existir, quando aquellas já acabaram. Ora, se a substancia não fosse *realmente* distincta dos accidentes, um e o mesmo sujeito poderia possuir, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, qualidades contrarias; o mesmo *eu* poderia ser, ao mesmo tempo, bom e mau, innocente e criminoso, douto e ignorante. Quem será capaz de admittir tão absurdas consequencias?

(2) Não pode haver duvida a esse respeito. Se os accidentes não fossem *realmente* distinctos da substancia, deveria dizer-se que a substancia é maior ou menor, couforme o numero maior ou menor das qualidades, de que é dotada; assim a alma de um douto, enrequecida de tantas e tão elevadas ideas, seria maior que a alma de um pobre ignorante. Ora a substancia, sobretudo espiritual, não é capaz de augmento, nem de diminuição.... Nem se diga que as qualidades, que uma substancia adquire, ou perde, são apenas novas relações da mesma substancia com as coisas de fóra. Porque essas qualidades induzem uma verdadeira modificação no proprio sujeito, em que têm o seu principio e o seu termo; taes são a sensação, o pensamento, a alegria, etc. Os actos vitaes nas plantas, nos animaes, no homem, são coisas que se passam no intimo d'esses seres, e não podem reduzir-se a meras relações com o mundo exterior. — Alem d'isso, se, nos entes finitos, o accidente não fosse realmente distincto da substancia, todos os predicados, que se attribuem ás creaturas, seriam *essenciaes*, porque denotariam uma coisa pertencente á propria essencia. Ora isto não pode admittir-se; porque só no Ente infinito, em que tudo se identifica com a essencia, os predicados são *essenciaes*, embora sejam concebidos por nós á semelhança das qualidades *accidentaes*, como a *justiça*, a *bondade*, etc. — Finalmente, esta distincção *real* entre os accidentes e a substancia é por tal forma presupposta na Theologia revelada, que sem ella não seria possivel uma explicação rasoavel de muitas e importantes verdades. Porquanto, se o accidente fosse uma e a mesma coisa com a substancia, a Fé, a Esperança, a Caridade, e os outros dons infusos do Espirito Santo, seriam uma e a mesma coisa com a nossa alma, e por isso deveria dizer-se que esses dons — são *naturaes*: o que destroe toda a ordem *sobrenatural*, — e não podem estar sujeitos a diminuições nem a perdas: o que é contrario á experiencia... Esta ultima razão é tambem convincente; pois da verdade de uma proposição theologica podemos e devemos concluir para a falsidade de contradictoria philosophica.

A substancia e o accidente, embora sejam duas entidades *realmente* distinctas, comtudo estão physica e intimamente unidas, e, referindo-se uma á outra, como a potencia ao acto (pois o accidente é acto e dá um novo ser *secundario* á substancia), constituem uma certa *unidade*, e formam, em concreto, *um só* ente. — Mas esta unidade não é *substancial*. Por quanto, a unidade, como dissemos, é *substancial*, quando as duas entidades, que se unem, são *substancias*, e substancias *incompletas* quanto á especie, e uma se refere *essencialmente* á outra, como a potencia ao acto, e ambas se reduzem á mesma categoria substancial; tal é a unidade, que deriva da união da nossa alma com o corpo. Ora, na união da substancia com o accidente, a substancia é uma coisa *completa*, mesmo quanto á especie, não tem uma relação essencial com o accidente, que dá apenas um ser secundario e adventicio, e o accidente não pertence ao mesmo genero da substancia. Logo a unidade, que resulta da união da substancia com o accidente, não é *substancial*. Se não é *substancial*, é *accidental*. (Cf. S. Tom., in V *Met.*, l. 7).

147. O accidente modal distingue-se realmente da entidade modificada.

a) Uma coisa, que produz numa entidade um especial estado ou condição de ser, distingue-se *realmente* da entidade, que recebe esse estado. Ora o accidente *modal*, quando modi-

fica uma entidade, produz nella um especial estado; tal é a *velocidade* com relação ao movimento. Logo o accidente *modal* distingue-se *realmente* da entidade modificada (1).

b) O accidente *modal* muda successivamente e produz no sujeito multiplices e diversos estados, emquanto o sujeito permanece sempre o mesmo; assim a mesma quantidade de cera pode tomar e toma successivamente a figura quadrada, redonda, etc. Ora, se o accidente *modal* não fosse *realmente* distincto da entidade modificada, os diversos estados, por que a entidade passa, não teriam nada de objectivo, e a propria entidade não adquiriria nem perderia coisa alguma na alternação de taes accidentes: o que é contrario á experiencia. Logo o accidente *modal* distingue-se *realmente* da entidade modificada (2).

(1) Nem se diga que a entidade se modifica por si mesma, e por isso é desnecessario o accidente *modal*. Por quanto, a entidade é por si indifferente para este ou aquelle estado, para este ou aquelle modo de ser, e, por isso, para sahir d'essa indifferença, deve receber uma determinação; e esta determinação deve ser uma coisa distincta da propria entidade. Assim, o movimento é por si indifferente para a velocidade e para a lentidão, e, por isso, se se torna veloz, quando podia ser lento, esta velocidade não pode identificar-se com o mesmo movimento, mas deve ser uma coisa, *realmente* distincta d'elle. — Diga-se o mesmo com relação a um pedaço de cera. Este é por si indifferente para uma ou outra figura, para a figura quadrada e para a figura redonda. Para que tome a figura quadrada, quando podia tomar a redonda, é necessaria uma determinada modificação, e esta deve ser *realmente* distincta da coisa modificada. Se não fosse assim, ou a figura quadrada não seria diversa da redonda, ou ambas ellas seriam meros conceitos da nossa intelligencia: o que repugna.

(2) Um pedaço de cera passa da figura quadrada para a redonda. Se esses estados diversos não se distinguissem realmente da cera, esta seria, ao mesmo tempo, quadrada e redonda, a menos que não se diga que as figuras são coisas que não existem na cera, mas só na imaginação do homem. A verdade é uma d'aquellas de senso commum.

Todavia, não devemos levar as coisas ao extremo opposto. O escopo da nossa these é impugnar a opinião dos que não admittem *nenhum modo*, *realmente* distincto da substancia, ou da entidade modificada. Por quanto, devemos reconhecer e reconhecemos que *alguns modos* não se distinguem *realmente* do seu sujeito: tães são os que não importam *nenhuma* realidade (tal é o *termo* numa linha), — ou importam uma realidade *extrinseca* ao sujeito (tal é a nossa *percepção* de uma columna, anteriormente desconhecida), — ou importam uma realidade *identificada* com a propria essencia do sujeito (assim a *relação* das faculdades com o seu objecto é essencial ás mesmas faculdades e não se distingue d'ellas).

148. Todo o accidente tem uma essencia propria, distincta da essencia da substancia.

a) *Todo o accidente tem uma essencia propria.* — Todo o ente, que é o que é, e que se acha por isso collocado num certo genero ou especie, tem uma *essencia* propria; porque, como dissemos, a *essencia* é o principio d'essa determinação e collocação. Ora todo o *accidente* é uma coisa determinada e se acha collocado num certo genero. Logo todo o *accidente* tem uma *essencia* propria. — Todavia esta essencia é *imperfeita*, emquanto exprime a insufficiencia do *accidente* para existir em si mesmo e por isso a necessidade de um apoio.

b) *A essencia do accidente é distincta da essencia da substancia.* — É um corollario da these precedente. — Uma essencia é distincta de outra essencia, quando os elementos constitutivos de uma e de outra são diversos entre si, muito mais quando são oppostos. Ora a existencia *não em si*, mas *no sujeito*, que é o elemento constitutivo do *accidente*, e a existencia *em si*, que é o elemento constitutivo da *substancia*, são coisas não só diversas entre si, mas até oppostas. Logo a essencia do *accidente* é distincta da essencia da *substancia* (1).

149. Todo o accidente tem uma existencia propria, distincta da existencia da substancia.

a) *Todo o accidente tem uma existencia propria.* — Todo

(1) A *essencia* do *accidente* — não é *imperfeita*, ou *incompleta*, como é imperfeita, ou incompleta, *uma parte da essencia*, porque o *accidente* não é uma *parte* do sujeito, é um *todo*; — mas diz-se *imperfeita*, ou *incompleta*, emquanto denota uma coisa, que pertence *a alguem*, e que por isso precisa de *adherir* áquelle, a que pertence. Diz S. Thomaz: « Ratio *accidentis* imperfectionem continet, quia esse *accidentis* est *inesse* et *dependere*, et compositionem facere cum subjecto » (In I *Sent.*, dist. 8. q. 4, a. 3). — D'ahi a distincção entre o *accidente* e a *substancia*. A *essencia* da *substancia* recebe em si o ser por um modo absoluto e independentemente de qualquer outro sujeito, e por isso é absoluta e perfeita; emquanto a *essencia* do *accidente* não recebe em si o ser independentemente do sujeito ou da substancia (pois o ser accidental é recebido na substancia), e por isso diz-se *imperfeita*, ou *incompleta*. — Não só a essencia do *accidente* é distincta da essencia da *substancia*, mas a essencia de *um accidente* é distincta da essencia de *outro accidente*. Por quanto, um accidente denota um certo modo de ser, distincto do modo de ser, que é denotado por outro accidente. Por isso cada accidente tem uma definição propria; e se cada um convem com os outros na razão *commum* de *accidente*, isto é, de ente existente *no sujeito*, cada um differe dos outros por um elemento, que lhe é *proprio*.

o *accidente* é uma *forma*, pela qual elle tem uma essencia propria e se distingue dos entes dos outros generos. Ora a toda a forma segue-se naturalmente a *existencia*, ou o *ser* proporcionado. Logo todo o *accidente* tem uma *existencia* propria. — Todavia, a *existencia* do *accidente* é *imperfeita*, porque o *accidente* não existe *em si*, mas *no sujeito*.

b) *A existencia do accidente é distincta da existencia da substancia.* — Duas coisas são distinctas entre si, quando são dotadas de qualidades diversas e oppostas. Ora a *existencia* do *accidente* e a *existencia* da *substancia* são dotadas de qualidades diversas e oppostas; porque, emquanto a *existencia* ou o *ser* da *substancia* é *primeiro, independente, absoluto*, a *existencia* ou o *ser* do *accidente* é *secundario, dependente, relativo*. Logo a *existencia* do *accidente* é distincta da *existencia* da *substancia* (¹).

(1) Todo o ente, quer seja *substancia* quer seja *accidente*, è composto de essencia e de existencia. A essencia refere-se á existencia, como a potencia ao acto. E, como a potencia e o acto pertencem ao mesmo genero, segue-se que, se a potencia pertence ao genero de *substancia*, ao genero de *substancia* pertence o acto; e, se a potencia pertence ao genero de *accidente*, tambem o acto pertence ao genero de *accidente*. Ora, sendo a *essencia* da *substancia* uma potencia *substancial* e a *essencia* do *accidente* uma potencia *accidental*, segue-se que a *existencia* da *substancia* é um acto *substancial* e a *existencia* do *accidente* é um acto *accidental*. Portanto, assim como a *essencia* do *accidente* é distincta da *essencia* da *substancia*, assim tambem a *existencia* do *accidente* é distincta da *existencia* da *substancia*. — Alem d'isso, se a existencia do *accidente* não fosse distincta da existencia da *substancia*, o *accidente* seria actuado pelo proprio *ser* da *substancia*, e assim seria elevado á ordem *substancial*, e deixaria de ser *accidente*. — Finalmente, se a *existencia* ou o *ser* do accidente não fosse distincto da *existencia* ou do *ser* da substancia, o *ser* do accidente seria *unico*, como *unico* é o *ser* da substancia, p. ex., do homem. Ora o *ser* do accidente multiplica-se na mesma substancia, emquanto o ser d'esta é incapaz de multiplicação (*Sum. Th.*, p. III, q. 17, a. 2). — Não só a existencia do *accidente* é distincta da existencia da *substancia*, mas a existencia de *um accidente* é distincta da existencia de *outro accidente*. Por quanto, cada uma das categorias denota um ente *completo*, e um ente não é completo, se lhe não compete o *ser*, ou a *existencia*. — Diz S. Thomaz: « Cum *accidentia* habeant *esse* et *essentias proprias*, et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod *aliud* est in eis *esse* et *quod est*, et ita habent *compositionem* » (In IV *Sent.*, dist. 12, a. 1, sol. 3 ad 5).

Mas do facto de a existencia do accidente ser distincta da existencia da substancia não pode nem deve deduzir-se que essa existencia do accidente, *por si* e *primeiramente*, seja recebida na propria essencia do accidente. Se assim fosse, o accidente não seria *unido* com a substancia. A *existencia* ou o *ser* do accidente é, *por si* e *primeiramente*, recebido na *existencia* ou no *ser* da substancia. — Alem d'isso, se quizermos falar com propriedade, o accidente *não é*, mas o sujeito, por causa do *accidente, é isto ou aquillo*; assim a sabedoria *não é*, a justiça *não é*, mas é Pedro que, por causa da sua sabedoria e da sua justiça, se diz e é *sabio* e *justo*. Logo o *ser* do accidente é recebido, *por si* e *primeiramente*, no *ser* da substancia. — Veja-se o que dissemos no art. III do cap. I. d'este tratado.

150. Ao accidente absoluto compete essencialmente a inherencia aptitudinal, não a inherencia actual.

a) *Compete a inherencia aptitudinal.* — Se ao accidente *absoluto* não competisse *essencialmente a inherencia aptitudinal*, isto é, a natural *exigencia* de existir no sujeito, que o sustenta, elle seria independente do sujeito, e, quanto ao modo de existir, não seria differente da substancia. Ora o accidente *absoluto* não é independente do sujeito (pois este entra na definição d'aquelle), e o modo de ser do accidente é opposto ao modo de ser da substancia. Logo ao accidente *absoluto* compete *essencialmente* a inherencia *aptitudinal* (¹).

b) *Não compete a inherencia actual.* — A inherencia *actual* não competirá *essencialmente* ao accidente *absoluto*, se este pode ser sustentado por outra força, que substitua a do sujeito connatural, sem que a sua *essencia* seja destruida ou alterada. Ora o accidente *absoluto* pode ser sustentado por outra força, que substitua a do sujeito connatural, sem que a sua *essencia* seja destruida ou alterada; porque conservará sempre a natural exigencia de existir *no sujeito* (no que consiste propriamente a *essencia* do accidente). Logo ao accidente *absoluto* não compete *essencialmente* a inherencia *actual* (²).

(1) Se a *essencia* do *accidente* não incluisse a *exigencia* de existir no sujeito, o accidente seria um ente *absoluto*, e desappareceria a verdadeira differença, que o torna distincto da substancia. D'onde se segue que o *accidente*, se existe por um modo *natural*, não pode existir separado do sujeito. — Falamos do accidente *absoluto*; porque, com relação ao accidente *modal*, não podemos dizer o mesmo, como vamos ver.

(2) O argumento é solido. O accidente *absoluto*, dotado de entidade propria e distincto *realmente* da substancia, emtanto precisa de adherir *actualmente* a um sujeito, emquanto não tem a força sufficiente para se sustentar a si mesmo. D'onde se vê que não é propriamente o *sujeito*, mas é a *força* do sujeito, que o accidente exige. Por isso, se houver uma outra força, superior ou egual, que sustente o accidente, este poderá existir, sem que adhira *actualmente* ao sujeito connatural, e sem que, por isso, fique destruida ou alterada a sua essencia; porque continuará a ser sempre um ente, a cuja essencia *compete* existir *não em si mesmo*. — Alem d'isso, uma coisa, que está fóra da essencia de outra coisa, não compete essencialmente a esta. Ora a inherencia *actual* está fóra da essencia do accidente; pois á

151. **Alguns accidentes absolutos podem ser sustentados por Deus sem o sujeito connatural.**

a) *Alguns* accidentes *absolutos* poderão ser sustentados por Deus sem o sujeito connatural, se Deus tem a energia para produzir, sem o concurso das causas segundas, os effeitos, que estas produzem. Ora é certissimo que Deus tem essa energia; porque as causas segundas não produzem os seus effeitos se não em virtude da energia, que a Causa primeira lhes communicou e conserva, e que Ella possue num grau eminente, infinito. Logo *alguns* accidentes *absolutos* podem ser sustentados por Deus sem o sujeito *connatural*.

b) Deus pode fazer o que não repugna intrinsecamente. Ora não repugna intrinsecamente, que *alguns* accidentes *absolutos* sejam sustentados por Elle, sem o proprio sujeito connatural. Na verdade, tal repugnancia dar-se-hia, se o accidente *absoluto* — ou fosse uma e a mesma coisa com a substancia, — ou não podesse deixar de adherir *actualmente* á substancia, —

essencia do accidente compete a inherencia *aptitudinal*, como a propria definição indica. Logo a inherencia *actual* não compete *essencialmente* ao *accidente*. Por isso o accidente *absoluto* pode deixar de existir *actualmente* no sujeito connatural, sem que por isso perca ou altere a propria essencia. — Mais: A *inherencia actual* está para o accidente, como a *subsistencia actual* está para a *substancia*. Ora a *subsistencia actual* não pertence á *essencia* da *substancia*. Logo nem a *inherencia actual* pertence á *essencia* do *accidente*. Portanto, assim como a substancia pode não ter *actualmente* a subsistencia propria, sem que por isso deixe de ser substancia, assim tambem pode o accidente não adherir *actualmente* ao sujeito connatural, sem que por isso deixe de ser accidente.

A inherencia *actual*, se não compete á essencia do accidente *absoluto*, compete á do accidente *modal*. Por quanto, se o conceito de accidente *absoluto* importa apenas a natural *exigencia* ou *aptidão* para existir no sujeito, o conceito de accidente *modal* importa a sua *actual* adhesão ao sujeito, de que o mesmo accidente é determinação; porque não pode haver uma determinação sem a coisa determinada. Por isso, o accidente *modal* não pode existir fora do sujeito connatural, nem por virtude divina, a qual não pode ter por termo o impossivel, o nada. — Mas d'ahi não se segue o que alguns modernos dizem: — que o accidente *modal* não se distingue da substancia, ou da entidade modificada; porque duas coisas podem estar unidas por um modo estreitissimo e indissoluvel, sem que uma se identifique com outra. — Mas nem pode dizer-se que a união do accidente *modal* com a substancia seja indissoluvel; pois attesta a experiencia que os *modos* se succedem continuamente no seu sujeito, permanecendo elle sempre o mesmo. Por isso, a indole de tal união é que o *sujeito* pode existir sem o *modo*, embora o *modo* não possa existir sem o *sujeito*.

ou não podesse ser sustentado senão pela energia da substancia. Ora o accidente *absoluto* — é distincto *realmente* da substancia, — não é necessitado pela sua essencia a adherir *actualmente* á substancia, — pode ser sustentado pela infinita energia da Causa primeira. Logo *alguns* accidentes *absolutos* podem ser sustentados por Deus sem o sujeito *connatural*.

Dissemos-*alguns*; porque ha accidentes *absolutos*, que não podem de modo algum separar-se do seu sujeito *connatural* [1].

(1) Como se vê, a questão não se refere aos accidentes *modaes*, mas só aos accidentes *absolutos*; porquanto, os accidentes *modaes*, sendo determinações de alguma entidade, não podem existir sem essa entidade, que determinam. — Nem se refere a *todos* os accidentes *absolutos*, mas só a *alguns*. Com effeito, o accidente, embora, emquanto é *accidente*, não se opponha á sua separação do sujeito, comtudo, emquanto é *este* ou *aquelle* accidente, pode oppor se a essa separação. Assim a *sensação*, o *pensamento*, a *volição* etc., importando no seu conceito um continuo e indispensavel influxo de um principio vital, não podem existir sem esse principio, nem fóra d'elle: pois repugna um acto vital sem o ser vivo. Por isso a questão refere-se só a *alguns* accidentes *absolutos*, sobretudo á *quantidade*.

Assim explicada e limitada, a these não apresenta difficuldade. A força ou energia de Deus pode substituir, e com immensa vantagem, a energia das creaturas. — Mas advirta-se o seguinte. Quando a creatura produz um effeito, para a producção d'esse effeito concorrem duas causas: a Causa primeira e a causa segunda. A causa segunda concorre em virtude da energia, que lhe communicou a Causa primeira, e o concurso d'aquella é subordinado ao concurso d'esta. Por isso, o effeito produzido pela creatura depende mais da Causa primeira que da causa segunda. Sendo assim, é claro que um effeito, produzido e conservado no ser pela causa segunda, pode ser conservado no ser pela Causa primeira, mesmo quando a causa segunda deixasse de influir nelle. — D'onde se segue que Deus, Causa primeira da substancia e do accidente, pode, pela sua energia, conservar no ser o accidente, mesmo depois de subtrahida a substancia, da qual, como da causa propria e proxima, o accidente dependia (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1).

Para a solução das difficuldades, notamos: — 1°) O accidente tem uma *natural* relação com a substancia, e por isso não pode existir, de um modo *natural*, fóra da substancia. Mas tudo isso não obsta a que o accidente possa existir, de um modo *sobrenatural*, fóra da substancia. Uma coisa não tira outra. — 2°) O accidente, que, por virtude divina, existe sem o sujeito connatural, não muda de natureza, não se transforma em substancia. Porquanto, não é pela energia da sua essencia que elle não existe no sujeito, mas só pela energia divina, que o sustenta; e por isso não deixa de ser accidente, porque não deixa de ter aquella *aptitudinal* inherencia, que lhe é essencial. — 3°) Quando o accidente existe separado da substancia, Deus suppre a causalidade da substancia — não emquanto Deus é o *sujeito*, a que adhere o accidente (o que é absurdo), — mas emquanto, pela sua virtude infinita, actua por tal forma no accidente, que este pode existir por si, sem outro apoio natural, como se fosse substancia. — 4°) O accidente torna-se

152. Categorias do accidente. — As categorias do *accidente* são, como dissemos, *nove*, a saber: *quantidade, qualidade, relação, acção, paixão, localisação, quandocação, estado e habito.* — A *qualidade*, a *relação*, a *acção*, e a *paixão* podem convir aos entes

individuo pela sua ordem ou relação com a substancia, como a nossa alma se torna *individua* pela sua ordem ou relação com o corpo. Por isso, assim como a nossa alma, separada do corpo, permanece sempre *individua*, porque conserva sempre essa ordem ou relação com o corpo, assim tambem o accidente, separado da substancia, permanece sempre *individuo*, porque conserva sempre a mesma ordem ou relação com a substancia, pois sempre e naturalmente exige existir na propria substancia.

*

O que a razão demonstra *possivel*, ensina-nos a Fé que se acha *realizado* no adoravel Sacramento da Eucaristia.

No augusto Mysterio do Altar, em virtude da consagração do pão e do vinho, realiza-se a conversão ou mudança — de toda a *substancia* do pão na substancia do Corpo de N. S. Jesus Christo, — e de toda a *substancia* do vinho na substancia do seu Sangue precioso; de modo que do pão e do vinho restam apenas as *especies*, isto é, a *figura*, a *côr*, o *sabor*, etc. Estas especies não são imaginarias; são verdadeiras, são reaes, são as mesmas que, antes da consagração, adheriam á propria substancia do pão e do vinho. — As especies permanecem, e permanecem sem sujeito. E, na verdade, qual poderia ser o seu sujeito? — Seria a substancia do pão e do vinho? não; porque essa já não existe. Seria o ar? tambem não; porque o ar não pode ser o sujeito de taes especies. Seria a propria substancia do Corpo de Jesus? tambem não; porque o Corpo santissimo de Jesus, além de não ter proporção alguma com essas especies, não pode, pelo seu estado de gloria e de impassibilidade, sujeitar-se a nenhuma alteração, á qual havia de se sujeitar necessariamente, se fosse propriamente o sujeito das especies do pão e do vinho. Seria qualquer outra substancia? tambem não; porque, debaixo das especies sacramentaes, não ha outra substancia, a não ser a do Corpo e do Sangue de Jesus. Existem, pois, as especies sem o sujeito connatural, a que adhiram. E quem as sustenta? a virtude omnipotente de Deus. — As especies não deixam de ser accidentes, porque não é pela exigencia da propria essencia que deixam de existir no sujeito, mas unicamente pela virtude divina, que as sustenta, e conservam sempre a ordem ou relação com o sujeito connatural. Diz S. Thomaz: «In hoc Sacramento non datur accidentibus quod *ex vi suae essentiae non sint in subjecto, sed ex divina virtute sustentante*, et ideo non desinunt esse accidentia, quia nec separatur ab eis definitio accidentis, quae est *aptitudo* ad subjectum, quae semper manet in iis, *non actualis inherentia*, nec competit eis definitio substantiae» *(Sum. Th.*, p. III, q. 77, a. 1 ad 2).

Devemos advertir que, entre os accidentes eucharisticos, só a *quantidade* não adhere ao sujeito connatural; porque os outros accidentes, como são a *figura*, a *côr*, o *sabor*, etc., adherem á *quantidade*, como ao seu proprio sujeito. Na verdade, entre todos os accidentes corporeos, a *quantidade* é a que primeiramente determina a substancia material, e os outros accidentes, como a *figura*, a *côr*, etc., não adherem á substancia senão por meio da *quantidade*. A *quantidade* pode chamar-se o *sujeito proximo* e *immediato* de todos os accidentes corporeos. Por isso, se é necessario um milagre para que permaneça a *quantidade* sem a *substancia*, não é necessario outro milagre para que permaneçam os outros accidentes. Este, assim como eram sustentados, antes da consagração, pela quantidade e, por meio d'ella, pela substancia, assim tambem podem ser sustentados, depois da consagração, pela mesma quantidade, como pelo seu sujeito; embora a quantidade tenha sido separada da substancia *(Sum. Th.*, l. c. a. 2).

As especies do pão e do vinho não só podem existir sem a substancia, mas tambem podem, como antes da consagração, — operar, actuando nos corpos exteriores, — e, pela acção d'estes, estar sujeitos á alteração e á corrupção. — Se a corrupção fôr tal, que deixam de ser especies do pão e do vinho, deixará tambem de estar presente, debaixo d'ellas, a substancia do Corpo e do Sangue de Jesus, como teria deixado de existir a substancia do pão e do vinho; e á substancia do Corpo e do Sangue de Jesus succederá aquella substancia, que, em tal caso, teria succedido á substancia do pão e do vinho, se esta não tivesse sido mudada no Corpo e no Sangue do Salvador. Succede uma nova substancia, e cessa a substancia do Corpo e do Sangue do Salvador, porque esta substancia divina occupava o logar da substancia do pão e do vinho, e não de qualquer outra substancia. — Isto tambem dá a razão de um facto certissimo: como é que as especies sacramentaes possam nutrir. A nutrição não se realiza, se não depois de as especies terem soffrido uma transformação essencial. Mas, quando as especies estão assim transformadas, á substancia do Corpo e do Sangue de Jesus succede uma nova substancia, correspondente e proporcionada ás especies corrumpidas, e é esta nova substancia que alimenta *(Sum. Th.*, l. c., 3, 4 e 6).

corporeos e incorporeos; a *quantidade*, a *localisação*, a *quandocação*, o *estado* e o *habito* convêm exclusivamente aos entes corporeos. — De cada um d'estes accidentes trataremos nos seguintes artigos (¹).

Artigo IV.

Segunda, terceira, quarta categoria — Quantidade, qualidade, relação.

153. Quantidade. — *Quantidade é o accidente, pelo qual a substancia é dotada de partes, situadas umas fóra das outras e*

(1) Se o *absoluto* se toma como opposto ao *relativo*, então todos os accidentes são *absolutos*, á excepção de um, que por isso constitue a categoria da *relação*. — Aqui notamos o erro dos que em todos os accidentes vêm um ser *relativo*, de modo que todos se haveriam de reduzir á categoria de *relação*. O erro funda-se numa confusão. Uma coisa pode referir-se a outra, ou como ao *sujeito*, a que adhere, — ou como ao *termo*, para que tende e que é distincto do sujeito. A primeira especie de referencia é commum a todos os *nove* accidentes, porque todos, pelo facto de serem accidentes, adherem ao sujeito; — a segunda é propria da *relação*. Portanto os accidentes, que só se referem ao seu *sujeito*, são *absolutos*; e o accidente, que, além de se referir, como os outros, ao *sujeito*, se refere tambem ao *termo*, é *relativo*. Da confusão d'estes duas referencias derivou o erro.

unidas de tal maneira, que formam um todo. — A *quantidade* não poderia produzir tal effeito na substancia, a que se communica, se não fosse uma entidade *extensa*, ou constituida de partes homogeneas mas distinctas. — É o primeiro e principal accidente da *substancia*, e é a base de todos os outros [1].

154. **Quantidade continua e discreta.** — É *continua*, se as partes, de que é constituida e que ella communica á substancia, estão por tal modo unidas, que a extremidade de uma é o principio de outra; tal é a quantidade do corpo organico. — É *discreta*, se as partes, de que é constituida e que ella communica á substancia, estão actualmente divisas e separadas umas das outras; tal é a quantidade de um montão de pedras. — A *discreta* deriva da divisão da *continua*, e forma o *numero*, que é uma *multidão medida pela unidade.* — O nome e a natureza de *quantidade* compete propriamente á *continua* [1].

(1) *Quantidade,* em geral, é a propriedade, pela qual a substancia é susceptivel de augmento e de diminuição. — Divide-se em *material* e *virtual.* — A *material* é propria exclusivamente das substancias *corporeas,* importa extensão e situação de partes, umas fora de outras, está sujeita á dimensão. Esta quantidade, á qual convem, no sentido proprio, o nome e a natureza de *quantidade,* colloca-se nas categorias e por isso chama-se *predicamental.* — A *virtual,* que se attribue tambem ás substancias *espirituaes,* consiste na maior ou menor perfeição, de que um ente é dotado (*Sum. Th.*, p. I, q. 42, a. 1 ad 1). — Notamos que, para S. Thomaz, a *quantidade dimensiva, a dimensão,* a *extensão,* a *grandeza,* a *ordem* ou *posição de partes,* etc., significam sempre uma e a mesma coisa — a *quantidade material.* « Quantitas *dimensiva* definitur esse quantitas *positionem* habens; unde et partes in subjecto ex hoc ipso distinctionem habent secundum situm, quod sint subjectae dimensioni » (*Quodl.* I, 1. 21). Noutro logar escreve: « Positio, quae est *ordo partium in toto,* in quantitatis ratione includitur. Est enim quantitas positionem habens » (*C. Gent.*, IV, 65).

A *quantidade,* indispensavel para a substancia corporea receber os outros accidentes, é uma expansão da propria substancia: pois, como veremos, deriva da *materia prima,* emquanto actuada pela *forma substancial.* — As *partes,* de que é constituida a *quantidade,* são *homogeneas,* — têm a mesma natureza do *todo,* — estão situadas umas fóra das outras, aliás compenetra-se-hiam, e não seria possivel a extensão. Chamam-se *integrantes,* porque servem para *integrar* ou tornar completo o *todo extenso,* e por isso distinguem-se das partes intrinsecas, que constituem a substancia corporea no seu primeiro ser e que se chamam *essenciaes.*

Como se vê, na definição da *quantidade* entra a *substancia.* E com razão. A *substancia,* a cuja essencia compete a *existencia em si,* define-se de um modo *absoluto,* isto é, sem relação a outro sujeito. O *accidente,* pelo contrario, a cuja essencia compete a *existencia no sujeito,* define-se de um modo *relativo,* isto é, com relação ao sujeito, que, immediata ou mediatamente, é a *substancia.* A razão é porque a definição deve exprimir a essencia das coisas. — Todavia a definição das categorias é, como dissemos, mais uma explicação, do que uma definição rigorosa. Por quanto, uma definição rigorosa deve constar do *genero proximo* e da *differença especifica.* Ora a definição das categorias não pode constar d'esses dois elementos; porque as categorias, sendo os *generos supremos,* não estão subordinadas a nenhum genero.

(1) Declaremos melhor a indole d'estas duas especies da *quantidade.*

A quantidade *continua* tem as partes unidas e contidas num termo commum. Por isso o caracter distinctivo d'esta especie de quantidade é o laço, que une as partes, de modo que, antes da divisão, não se podem determinar os limites de nenhuma d'ellas, pois a extremidade de uma é o principio de outra. As partes, assim unidas, têm um termo commum, pelo qual a substancia (corporea) é circumscripta e limitada. D'essa união de partes, contidas entre um termo commum, resulta a *grandeza* ou *volume* da substancia; d'ahi o nome ou appellido de *grandeza* ou *volume,* dado commummente á quantidade *continua.* — Esta quantidade tem tres dimensões, que são o *comprimento,* a *largura,* e a *altura* ou *profundidade.* As tres dimensões encontram-se sempre reunidas em todo o corpo *physico* ou *natural,* como existe na realidade; e, por isso, se diz que o corpo *physico* é a *substancia material,* á *qual compete a triplice dimensão.* — Todavia podemos, pela abstracção, considerar a *quantidade* com a sua triplice dimensão, como que separada da substancia material, e temos o corpo *mathematico.* No corpo *mathematico,* podemos, sempre pela abstracção, considerar o *comprimento,* sem a *largura* e sem a *altura,* e temos a *linha,* cuja extremidade é o *ponto,* — ou o *comprimento* e a *largura,* sem a *altura,* e temos a *superficie,* cuja extremidade é a *linha;* — ou o *comprimento,* a *largura* e a *altura,* e temos o *solido,* cuja extremidade é a *superficie.* O *solido,* que é o corpo considerado na sua triplice dimensão, é coisa *abstracta,* porque, no mundo, não existe um *solido,* que não seja ouro, ou pedra, ou madeira, etc.

A quantidade *discreta* é uma collecção de partes, não unidas por um laço commum, mas separadas umas das outras. Esta collecção ou multidão é o resultado da divisão da quantidade *continua* e forma o *numero,* e por isso a quantidade *discreta* chama-se quantidade *numerica,* ou, simplesmente, *numero.* Resultando da divisão da quantidade *continua,* as partes da quantidade *discreta,* mesmo assim separadas, concebem-se dotadas de quantidade parcial mas propria. Portanto a quantidade *discreta* não é *anterior* á divisão (como o é a *continua*), mas é *posterior,* e não é divisivel *realmente* (como o é a *continua*), mas só *mentalmente.*

Dissemos que o *numero* é uma *collecção* ou *multidão medida pela unidade.* É a definição dada por S. Thomaz, que diz: « *numerus est multitudo mensurata per unum* (*Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 4). De facto, o numero é constituido e mede-se pela repetição da *unidade.* — As unidades, de que resulta o *numero,* embora sejam realmente distinctas, comtudo devem ter alguma semelhança entre si, devem ser subordinadas a uma idea commum; pois, se não forem reduzidas a uma certa *unidade,* não podem fazer *numero.* Assim, o cavallo e o cavalleiro não são *dois,* mas são duas vezes *um.* — D'onde se vê o engano de *Bergson,* quando diz que as *unidades* são verdadeiros *numeros* (Cf. Farges, *La philosophie de M. Bergson,* p. 45-48). As

155. Differentes aspectos da quantidade. — A *quantidade* pode considerar-se sob differentes aspectos: — 1.º) quanto á *posição das partes no todo*, ou na propria *substancia*; de modo que uma parte não seja outra, uma exista fóra da outra (extensão *intrinseca*); — 2.º) quanto á *posição das partes num determinado logar*; de modo que uma parte da quantidade corresponda a uma parte do logar, e toda a quantidade a todo o logar (extensão *extrinseca*); — 3.º) quanto á *commensurabilidade*, pela qual a quantidade pode ser exactamente medida (d'onde o appellido de *dimensiva*, dado á quantidade); — 4.º) quanto á *continuidade*, pela qual as partes da quantidade formam um todo *individuo*: — 5.º) quanto á *divisibilidade*, pela qual a quantidade pode ser dividida e formar uma multidão de partes separadas; — 6.º) quanto á *impenetrabilidade*, pela qual uma

---

partes, que existem na *unidade*, existem no estado *potencial*, e não no *actual*, e por isso não podem ser *numeradas*.

O *numero é transcendental* e *categorico*. — O *transcendental* é a collecção ou multidão de varios entes, cada um dos quaes tem a unidade, que o torna indiviso em si e diviso de todos os outros. O numero *categorico*, ou *predicamental*, é a collecção ou multidão de varias unidades, em que foi dividida a quantidade *continua*. — O numero *transcendental* basêa-se na unidade *transcendental* e compete a todas as coisas, que podem constituir uma multidão, mensuravel por essa unidade; mas o *categorico* funda-se na unidade *categorica*, e só se refere ás partes *quantitativas* da substancia material. — A razão ou essencia do *numero* encontra-se propriamente no *categorico*, pois só as unidades d'este são *homogeneas* e formam um todo. — Este numero *categorico* — é ente *real*. pois resulta da divisão da quantidade *continua*, que é uma coisa *real* e independente da nossa consideração, — e é dotado de *unidade* propria, que é a unidade de ordem, pois o numero *ternario*, por ex., é um ente, e não é entes. — Segundo a doutrina de S. Thomaz (In VIII *Met.*, l. 3), cada numero *(categorico)* constitue uma especie particular, dotada de essencia propria e de propriedades respectivas, á qual, como a toda e qualquer essencia, nada pode ser tirado ou accrescentado, sem que seja destruida; assim o numero *tres* tem a sua essencia e as suas propriedades, que não são a essencia e as propriedades do numero *dois*, nem do numero *quatro*; e portanto, se ao numero *tres* se tira ou accrescenta uma unidade, deixa de ser o que era, perde a essencia do numero *tres* e reveste a do numero *dois* ou do numero *quatro*. D'ahi se segue que o numero recebe da *ultima unidade* a propria *forma* ou *especie*; porque é d'essa ultima unidade que elle recebe o seu ser e as suas propriedades.

O *numero*, de que tratam os mathematicos, é o *categorico*; porque as unidades *mathematicas* suppoem-se divisiveis em partes ou fracções de unidade, e tal divisibilidade só se verifica nos entes dotados de unidade *categorica*.

parte da quantidade exclue do seu logar uma outra parte, e toda a quantidade exclue qualquer outra quantidade (1).

156. A essencia da quantidade consiste na posição das partes no todo. — A essencia de uma coisa consiste no elemento, — que *primeiramente* se concebe nella, — e que é a *raiz* de todas as suas propriedades. Ora a *posição das partes no todo*, ou *na propria substancia*, — é a primeira coisa, que se concebe na *quantidade*, porque, quando se diz que um ente é *quanto*, logo entendemos que é *dotado de partes*, dispostas umas fóra das outras, assim como quando se diz que um ente é *simples*, logo entendemos que *não tem partes*, — e é a *raiz* de todas as propriedades da *quantidade*. porque esta, por importar partes, dispostas umas fóra das outras, occupa um *logar*, é *commensuravel, continua, divisivel, impenetravel.* Logo a essencia da quantidade consiste na *posição das partes no todo* (2).

---

(1) Com relação á *divisibilidade* da *quantidade* em *partes*, pergunta-se: Qual é a *natureza* d'essas partes? — Resposta. Ha varias especies de *partes*. Ha partes *metaphysicas*, como são a *animalidade* e a *racionalidade* em relação ao *homem*; — ha partes *essenciaes*, ou *physicas*, como são a *materia* e a *forma* em relação ao *corpo*; — ha partes *potestativas*, como são a *intelligencia* e a *vontade* em relação á *nossa alma*; — ha partes *subjectivas*, como são o *homem* e o *cavallo* em relação ao *animal*; — ha partes *integrantes*, cada uma das quaes, mesmo depois da divisão, conserva uma certa unidade; taes são a *parede*, o *tecto*, o *fundamento* em relação ao *edificio*. Ora a *quantidade* é divisivel exclusivamente em partes *integrantes*. — A *impenetrabilidade* suppõe uma força de resistencia, a qual deriva de um principio *activo*. — Algumas questões relativas á *quantidade*, que exigem um previo conhecimento da *composição essencial* do corpo, serão tratadas na *Cosmologia*.

(2) A *essencia* da *quantidade* consiste na *posição das partes no todo*, ou na *posição das partes umas fóra das outras em ordem ao todo*. A *posição das partes no todo* chama-se, como dissemos, *extensão intrinseca*. — Tal extensão, ou disposição de partes, deve ser considerada, não como uma *multidão*, mas como um *todo integral*; e por isso, para se conceber a *quantidade*, não é necessario presuppôr o conceito de *divisão*, ou de *divisibilidade*. — A nossa doutrina ácerca da *essencia* da *quantidade* é do nosso Angelico Mestre. Ensina o Santo que a *quantidade* é uma coisa que *tem posição*, isto é, que tem as partes dispostas umas fóra das outras, e que esta *posição*, ou *esta ordem das partes no todo*, constitue a propria *essencia* da *quantidade*. Eis as suas palavras: « Habet hoc proprium *quantitas dimensiva* inter accidentia reliqua, quod ipsa *secundum se individuatur*; quod ideo est, quia *positio quae est ordo partium in toto, in ejus ratione includitur*, est enim *quantitas positionem habens* » (*C. Gent.*, IV, 65; cf. *Quodl.* I, a. 21; in IV *Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2). — Se a essencia da *quantidade* consiste na *extensão intrinseca*, na disposição das partes no todo, é claro que essa *extensão* não pode, nem por milagre, separar-se da *quantidade*; porque repugna que a essencia de

157. O effeito proprio da quantidade é tornar a substancia actualmente extensa, e por isso composta de partes e divisivel.

a) O effeito proprio de uma forma, pelo menos da forma *material*, é tornar, pela communicação de si mesma, o sujeito tal, qual ella é; assim a luz torna luminoso o sujeito, a que se

uma coisa se separe da propria coisa. Assim o Corpo adoravel de Jesus, que na S. Eucharistia conserva a *quantidade*, conserva a extensão *intrinseca*, emquanto uma parte não se confunde com outra, mas uma é distincta de outra, a cabeça não é o collo, o collo não é o peito, etc. Jesus conserva, na S. Hostia, o seu organismo humano integro e perfeito, como o tem no Ceu, como tambem conserva a sua bellissima figura, a qual resulta da intrinseca e ordenada união de todas as partes.

São varias as opiniões dos escriptores ácerca da *essencia* da *quantidade*. Alguns collocam essa essencia — na *extensão extrinseca*, isto é, na *posição das partes no logar;* — outros, na *commensurabilidade;* — outros, na *divisibilidade;* — outros, na *impenetrabilidade.* — Façamos uma breve critica de cada uma d'estas opiniões.

a) A essencia da quantidade não consiste na extensão extrinseca. Com effeito, a *extensão extrinseca*, sendo a posição das partes em relação ao *logar*, suppõe necessariamente a *intrinseca*; porque a *quantidade* é uma perfeição *absoluta*, que se refere primeiramente ao proprio corpo, e secundariamente aos outros entes, emquanto as partes da quantidade não poderiam ser extensas *em ordem ao logar*, se já não fossem extensas *em si mesmas*, isto é, as diversas partes da quantidade não poderiam occupar as diversas partes do *logar*, se já não fossem dispostas em si mesmas e situadas umas fóra das outras. — Além d'isso, a essencia de uma coisa não pode consistir num elemento, que pode faltar, sem que por isso pereça a mesma coisa. Ora a *quantidade* não deixa de ser tal, se lhe faltar a extensão *extrinseca*, isto é, se não fôr circumscripta pelo logar, porque não deixa de ser extensa *intrinsecamente*, isto é, de ter partes situadas umas fóra das outras. Logo a essencia da *quantidade* não consiste na *extensão extrinseca* — Nem se diga que a essencia da *quantidade* consiste na extensão *extrinseca* das partes, porque não se concebe uma quantidade, que não tenha as partes dispostas num determinado logar. Por quanto, a essencia de um ente não pode consistir num elemento, que nelle é *secundario*. Ora a disposição das partes no logar, ou a extensão *extrinseca*, é coisa *secundaria* para a *quantidade*, ao passo que a extensão *intrinseca* é coisa *primaria;* visto que um ente primeiramente é, e depois refere-se aos outros entes. A disposição das partes no logar é uma *propriedade* da quantidade, mas não é a sua *essencia*. Um corpo, que não fosse circumscripto pelo *logar*, não deixava de ser corpo, nem de ter quantidade.

b) A essencia da quantidade não consiste na commensurabilidade. Por quanto, a essencia da quantidade deve consistir, como dissemos, no elemento, que primeiramente se concebe na *quantidade*. Ora a *commensurabilidade* presuppõe a *extensão;* pois só pode ser commensurado o que é extenso. Logo a *essencia* da *quantidade* não consiste na *commensurabilidade*.

c) A essencia da quantidade não consiste na divisibilidade. A razão é a mesma. A *divisibilidade* suppõe a *extensão*. Não se divide senão o que é extenso. De facto, a *divisibilidade* importa uma *pluralidade potencial* de partes, que, pela divisão, se tornam *actualmente* muitas, e por isso suppõe na substancia, dotada de quantitade, uma *actual unidade de extensão*, sem a qual não seria possivel nem a divisão, nem a propria mental designação das partes. — Alem d'isso, se a *divisibilidade* constituisse a *essencia* da quantidade, deveria ser ella a raiz de todas as propriedades da mesma quantidade. Ora a *divisibilidade* não é a raiz da *extensão*, da *impenetrabilidade*, da *continuidade*, etc.

d) A essencia da quantidade não consiste na impenetrabilidade. Por quanto, tambem a *impenetrabilidade* suppõe a *extensão*. Uma substancia material emtanto é *impenetravel*, isto é, emtanto expulsa do logar, que occupa, uma outra substancia material, emquanto a extensão de uma não pode coexistir com a extensão da outra. A substancia espiritual não é impenetravel, porque é destituida de extensão.

communica. Ora a *quantidade* é uma forma por si actualmente extensa, e por isso composta de partes e divisivel. Logo o effeito proprio da *quantidade* é tornar a substancia actualmente extensa, e por isso composta de partes e divisivel.

b) A substancia, que é *actualmente* extensa e por isso composta de partes e divisivel, é tal — ou pela sua *propria essencia*, — ou por uma sua *propriedade*. Ora não é *actualmente* extensa pela sua *propria essencia*, porque não são *actualmente* extensos os elementos, que constituem a essencia dos corpos e que são a *materia* e a *forma*. Logo é *actualmente* extensa por uma sua propriedade, que é a *quantidade*. Logo o effeito proprio da *quantidade* é tornar a substancia *actualmente* extensa, e por isso dotada de partes e divisivel (¹).

(1) A essencia da substancia material exige que ella seja *actualmente* composta de partes *essenciaes*, que, como veremos, são a *materia* e a *forma*. — Mas, se a essencia da substancia material exige que ella seja *actualmente* composta de partes *essenciaes*, não exige egualmente que ella seja *actualmente* composta de partes *integrantes* ou *quantitativas*, porque esta substancia não é por si *actualmente* extensa. A substancia material, como veremos d'aqui a pouco, distingue-se realmente da sua *quantidade*, e por si não é *actualmente* dotada de extensão, não tem por si *actualmente* uma multiplicidade quantitativa. Destituida por si de partes quantitativas, a substancia é por si *indivisivel;* porque a substancia é divisivel pela quantidade. Diz S. Thomaz: « Materiam dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur *sub quantitate, qua remota, substantia remanet indivisibilis* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 50, a. 2). E noutro logar: « Remota quantitate, substantia omnis est indivisibilis » (*C. Gent.*, IV, 65) — Mas a *indivisibilidade*, que é propria da substancia *material*, emquanto se considera destituida de quantidade, não é a *indivisibilidade* da substancia *espiritual*. Esta é por si indivisivel não só *actual*, mas tambem *potencialmente*, porque não tem na sua essencia nenhum principio, de que possa derivar a extensão; ao passo que a substancia *material*, se por si é indivisivel *actualmente*, porque a sua essencia não inclue a quantidade, é divisivel *potencialmente*, emquanto, tendo

158. A quantidade distingue-se realmente da substancia.

a) Uma coisa distingue-se *realmente* de outra, quando os attributos d'aquella são objectivamente diversos dos attributos d'esta. Ora os attributos da *quantidade* são objectivamente diversos dos attributos da *substancia*. Com effeito, — a *quantidade* não está toda em cada parte da sua grandeza, ao passo

---

na sua essencia o principio radical da extensão, pode tornar-se effectivamente extensa e por isso *divisivel*. — É, pois, a quantidade que dá ás substancias materiaes a *multiplicidade quantitativa*. Nem admira. Essencialmente extensa e por isso composta de partes e divisivel, a quantidade, unindo-se com a substancia, communica-lhe a propria extensão e por isso a propria composição e divisibilidade.

Esclareçamos este ponto. A quantidade, por ser uma *forma*, só pode exercer a parte de causa *formal*. Ora, consistindo a causalidade da forma em tornar o sujeito, com que se une, tal, qual ella é, segue-se que a quantidade, actuando na potencia da substancia, communica a propria realidade á substancia, e faz com que esta se torne extensa e possua uma multiplicidade de partes. — Estas partes, que a quantidade produz na substancia, não são distinctas ou diversas das partes da propria quantidade, mas são as mesmas, são identicas; pois a causa *formal* não produz no sujeito uma coisa distincta da mesma causa (como faz a causa *efficiente*), mas torna o sujeito tal, qual ella é, pela intrinseca communicação de si mesma. — Temos, portanto, na substancia material duas composições: uma constituida pela *materia* e pela *forma*; outra, pelas partes *integrantes* ou *quantitativas*. A primeira composição, que consta de elementos *essenciaes*, é *essencial*; a segunda, que é o resultado natural e necessario da primeira e que consta de parte *integrantes*, é *accidental* para a mesma substancia.

D'este modo a multiplicidade *quantitativa*, que a substancia material possuia de um modo *radical* e *potencial*, passa, pelo advento da quantidade, da potencia para o acto. — Nem repugna que um accidente, qual é a *quantidade*, faça passar a substancia da *potencia* para o *acto*, e que por isso a substancia dependa, de algum modo, do accidente. A substancia, importando o primeiro e mais nobre modo de ser, não pode depender do accidente, quanto ao seu *ser primeiro*, visto que é a substancia que sustenta o ser do accidente; mas não repugna que, quanto ao *ser secundario*, dependa, em ordem a esse ser, do accidente, — ou de um modo *contingente*, se o ser secundario é uma coisa separavel da substancia, — ou de um modo *necessario*, se o ser secundario é uma coisa inseparavel da substancia, assim a nossa alma depende das suas faculdades, emquanto não pode existir sem ellas (S. Thom., *De spirit. creat.*, a. 2 ad 7). — Portanto, o primeiro effeito da *quantidade* consiste em fazer passar da potencia para o acto a multiplicidade radical, que a substancia possue pelos seus elementos constitutivos, dotando a propria substancia de partes integrantes, distinctas e ordenadas em relação ao todo. Estas partes têm uma aptidão natural para se expandir no espaço e occupal-o, e de facto occupam-no.

Concluindo, accentuamos estes tres pontos: — 1°) A substancia material, por si mesma e anteriormente á recepção da quantidade, não tem multipli-

que a *substancia* está toda em *cada* parte, ainda que indivisivel, da sua entidade; — a *quantidade* é capaz de augmento e de diminuição, porque lhe se podem accrescentar ou tirar algumas partes, mas a *substancia* não é por si susceptivel nem de augmento nem de diminuição; — a *quantidade* é por si *divisivel*, ao passo que a *substancia* é por si *indivisivel*. Logo a *quantidade* distingue-se *realmente* da *substancia*.

b) Se a *quantidade* não se distinguisse *realmente* da *substancia*, mas fosse uma e a mesma coisa com ella, seguir-se-hia que, variando ou mudando a *quantidade*, havia de variar ou de mudar tambem a *substancia*. Ora não é assim. A *quantidade* de uma substancia pode variar ou mudar, e effectivamente varia e muda, mas a *substancia* permanece sempre a mesma. Logo a *quantidade* distingue-se *realmente* da *substancia* (¹).

---

cidade da partes, senão de um modo *radical* ou *potencial*, mas tem aptidão para a receber, ou, melhor, para a produzir. — 2°) A quantidade faz passar esta multiplicidade radical da potencia para o acto, produz a ordem ou a disposição em relação ao todo *(extensão intrinseca)*, e por isso produz nas partes a aptidão para occuparem ou preencherem o espaço (extensão *aptitudinal extrinseca*). — 3°) Essa aptidão produz o seu effeito externo, e assim a substancia dilata-se no espaço em comprimento, largura e altura ou profundidade *(extensão extrinseca)*, de modo que preenche o mesmo espaço e d'elle exclue todos os outros corpos.

(1) Diz S. Thomaz: « Propria totalitas *substantiae* continetur *indifferenter* in *parva* vel *magna quantitate*, sicut tota natura hominis in parvo vel magno homine » *(Sum. Th.*, p. III, q. 76, a. 1 ad 3). Não é necessario adduzir outros argumentos. O proprio senso commum julgou sempre que duas substancias não pertencem á mesma especie só pelo facto de terem a mesma quantidade; o que prova que a quantidade e a substancia não são tidas como se fossem uma e a mesma coisa.

A verdade philosophica encontra apoio na verdade revelada. No adoravel Mysterio da Eucharistia, a *quantidade* do pão e do vinho permanece sem a *substancia*, que se converteu na substancia do Corpo e do Sangue de N. S. Jesus Christo. Ora, como só se separam duas coisas, que são *realmente* distinctas, deve concluir-se que a *quantidade* se distingue *realmente* da *substancia* (*Sum. Th.*, p. III, q. 77; *C. Gent.*, IV, cc. 62, 65). — Repetimos que a ordem *sobrenatural*, se é *superior* á ordem *natural*, não lhe é *contraria*.

Pergunta-se: Poderá a *substancia material* existir sem a *quantidade?* — Resposta. Ha divergencia a este respeito. O que nos parece é o seguinte. Tudo o que no mundo existe *em acto*, pode tambem existir em *potencia*. Logo a substancia material, *absolutamente falando*, pode existir sem ter *actualmente* a quantidade ou extensão *(intrinseca)*. De facto, se o *accidente* pode, por virtude divina, existir sem a *substancia*, muito mais poderá a *substancia* existir sem o *accidente*: visto que mais depende o accidente da substancia, que a substancia depende do accidente. — Dissemos — *absolutamente falando*;

159. A quantidade continua da substancia material não pode ser infinita.

a) Uma propriedade, que deriva de uma essencia finita, não pode ser infinita; porque o effeito não pode ser superior á propria causa. Ora a quantidade *continua* da substancia material deriva de uma essencia finita, qual é a essencia d'essa substancia; pois o infinito é simples. Logo a quantidade *continua* da substancia material não pode ser *infinita* (1).

b) Toda a substancia, dotada de quantidade *continua*, pode mover-se e operar. Ora, se a sua quantidade fosse *infinita*, — não poderia mover-se, isto è, não poderia passar de um logar para outro, porque occuparia todos os logares, — nem poderia operar, porque, para operar, é preciso mover-se. Logo a quantidade *continua* da substancia material não pode ser *infinita* (2).

porque pode ser que, por causa de outras circumstancias, não possa a *substancia* existir separada da *quantidade.* Assim, se a substancia material é *viva*, exige um corpo *organizado,* e este não pode conceber-se sem a quantidade. Como tambem, se a substancia material se considera no *seu ser completo,* não pode existir sem a extensão *(intrinseca),* isto é, sem a multiplicidade e a ordem das partes em relação ao todo. É por isso que o Angelico, depois de ter dito que o Corpo de Jesus no SS. Sacramento não conserva a extensão *extrinseca,* porque não occupa espaço, accrescenta que Elle conserva, por concomitancia, a extensão *intrinseca,* e dá a seguinte razão: « Quia quantitas dimensiva *(interna)* corporis alicujus non separatur *secundum esse* a *substantia* ejus » *(Sum. Th.,* p. III, q. 76, a. 4).

(1) A *essencia* de todo o ente creado é necessariamente finita, pois consta de partes, e estas, quer sejam *metaphysicas,* quer sejam *physicas,* são sempre finitas, e o finito unido ao finito dá sempre o finito. Sendo finita a essencia, devem ser finitas tambem as propriedades, que derivam da essencia. Ora uma e a principal d'essas propriedades é a *quantidade.* Diz S. Thomaz: « Omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet *determinatam.* Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia; inter quae est *quantitas.* Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem et in majus et in minus (i. e. intra quamdam latitudinem). Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse ». *(Sum. Th.,* p. I, q. 7, a. 3).

(2) Diz o mesmo Angelico Doutor: « Hoc etiam ex *motu* patet. Quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem. Corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem, occuparet enim omnia loca » *(Loc. cit.).* — Alem d'isso, toda a substancia material é dotada de uma determinata *figura.* Ora a figura importa necessariamente um *termo,* ou uma *limitação* na quantidade da mesma substancia.

A quantidade *continua* da substancia material não é infinita nem actual nem *potencialmente.* Não é infinita *actualmente,* como demonstrámos. Não é infinita *potencialmente;* porque, embora possa receber, na esphera da sua

160. A quantidade discreta não pode ser actualmente infinita. — O infinito não é capaz nem de augmento nem de diminuição. Ora a quantidade *discreta,* que é o *numero,* é sempre capaz de augmento e de diminuição, porque podemos sempre accrescentar-lhe ou tirar-lhe uma unidade. Logo a quantidade *discreta* não pode ser *actualmente infinita.* — Dissemos — não pode ser *actualmente* infinita; porque pode dizer-se infinita *potencialmente,* emquanto, pelo facto de se lhe poder accrescentar sempre uma unidade, *pode* augmentar *sem fim* (1).

161. Principaes propriedades da quantidade. — As principaes propriedades da *quantidade* são tres: — 1.ª) a *quantidade* não tem *contrario;* porquanto duas coisas são contrarias, quando uma exclue outra do mesmo sujeito; ora uma quantidade não só não exclue, mas exige uma outra, assim o corpo exige a super-

especie, um certo augmento, todavia este augmento não pode exceder determinados limites, impostos pela exigencia da mesma forma, e por isso não pode augmentar *sem fim,* não é infinita *potencialmente.* — Mas, se a quantitade *continua,* considerada *em concreto,* não é *infinita* nem *em acto,* nem *em potencia,* todavia, considerada *em abstracto,* é infinita *em potencia,* emquanto pode augmentar *sem fim.* Dissemos — *em potencia;* porque, *em acto,* a quantidade, mesmo considerada *em abstracto,* é sempre finita, porque tem sempre um determinado termo ou limite.

(1) Ensina S. Thomaz que toda a multidão, *actualmente* existente, pertence a alguma especie de multidão; pois repugna a existencia de um genero, que se não reduza a alguma especie. Ora as especies da multidão correspondem ás especies dos numeros, e por isso são finitas; visto que o numero é uma multidão medida pela unidade, pois resulta da addição de unidades. Logo toda a multidão, actualmente existente, e por isso a quantidade *discreta,* é essencialmente finita. Eis as suas palavras: « Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam *actu* » *(Sum. Th.,* p. I, q. 7, a. 4). — Mas, se a quantidade *discreta* não pode ser *actualmente* infinita, pode-o ser *potencialmente.* Infinito *em potencia* é o que pode augmentar *sem fim.* A razão d'esta infinidade *potencial* da quantidade *discreta* deve procurar-se na *divisibilidade* da quantidade *continua.* A multidão é uma consequencia da divisão da quantidade *continua.* E, como esta quantidade é divisivel em partes ao infinito, isto é, pode dividir-se sem fim, assim tambem a multidão pode augmentar sem fim, embora as partes *actuaes* da divisão sejam sempre finitas. Diz S. Thomaz: « Sed esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est; quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis. Quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur *in potentia* in divisione *continui,* eadem ratione etiam infinitum invenitur *in potentia* in additione *multitudinis* » *(Loc. cit.).*

ficie, e a superficie exige a linha; — 2.º) é incapaz de augmento e de diminuição quanto *á essencia,* (embora possa augmentar ou diminuir quanto á *grandeza*); pois uma quantidade maior não é mais quantidade que uma menor; — 3.º) é o fundamento da *egualdade* ou *desegualdade;* porque duas coisas dizem-se *eguaes* ou *deseguaes,* quando convêm, ou não, na *quantidade* (²).

162. **Qualidade.** — *Qualidade* é o *accidente, que modifica* ou *determina a substancia na sua existencia* ou *na sua operação;* assim a *sciencia* no homem é uma *qualidade.* — A *qualidade,* pois, não constitue a substancia, mas suppõe-na constituida, e pode mudar ou variar, sem que a substancia mude ou varie (³).

163. **Especies da qualidade.** — As especies da *qualidade* são *quatro,* a saber: — *habito* e *disposição,* — *potencia* e *impotencia,* — *qualidade passivel* e *paixão,* — *figura* e *forma* (³).

(1) Apresentamos a ordenação da categoria da *quantidade.* — A *quantidade* é *continua* ou *discreta.* — A quantidade *continua* divide-se em *linha, superficie* e *solido.* Cada uma d'estas tres especies é infima. — A quantidade *discreta,* que é o *numero,* divide-se em *par* e *impar.* Cada uma d'estas duas especies comprehende outras innumeraveis especies.

(2) A *qualidade* é uma categoria especial; porque exprime um modo de ser, diverso de cada um dos modos, expressos pelas outras categorias. Na verdade, esta categoria — não torna extensa a substancia, como a *quantidade,* — não a refere a outro ente, como a *relação,* — não exprime o *exercicio* da força, de que a substancia é dotada, como a *acção,* — não denota a *alteração* da substancia, como a *paixão,* — não se attribue á substancia como coisa *inteiramente extrinseca,* como as mais categorias; mas communica á substancia uma nova e *intrinseca* entidade, que a completa e aperfeiçoa. — A *qualidade* é *mais nobre* que a *quantidade,* não só porque convem tambem ás mais elevadas substancias, e a *quantidade* só convem ás substancias *corporeas,* mas tambem porque emana immediatamente da *forma,* ao passo que a *quantidade* deriva immediatamente do *composto* de *materia* e de *forma,* mas por causa da *materia.* Todavia a *qualidade* é *posterior* á *quantidade,* emquanto a *forma* concebe-se, na ordem da natureza, como *posterior* á *materia.*

(3) A *qualidade* modifica ou determina a substancia. Ora uma modificação ou determinação da substancia pode effectuar-se — ou em ordem ao seu *ser* e ás suas *faculdades,* e temos a *primeira* especie de *qualidade,* que é o *habito* e a *disposição,* — ou em ordem á sua *acção,* e temos a *segunda* especie, que é a *potencia* e a *impotencia,* — ou em ordem á sua *paixão,* ou *alteração sensivel,* e temos a *terceira* especie, que é a *qualidade passivel* e a *paixão,* — ou em ordem á sua *quantidade,* ou *extensão,* e temos a *quarta* especie, que é a *figura* e a *forma.* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 49, a. 2). — Todos os outros modos da *qualidade* podem reduzir-se e reduzem-se a uma, ou a outra das sobredictas especies (In IV *Sent.,* dist. 4, q. 1, a. 1).

a) *Habito e disposição.* — *Habito* é a *qualidade estavel e permanente,* que *determina* a *substancia para um estado bom ou mau, quer em si mesma, quer nas suas faculdades.* — *Disposição é a qualidade instavel e movel, que determina a substancia para um estado bom ou mau, quer em si mesma, quer nas suas faculdades.* — Como se vê, a differença entre o *habito* e a *disposição* depende da maior ou menor firmeza dos principios, em que essas qualidades se baseâm (¹).

(1) Digamos alguma coisa ácerca do *habito,* — da sua *necessidade,* — do seu *sujeito,* — das suas *especies,* — da sua *formação, augmento* e *corrupção,* — d'alguns *axiomas,* que lhe se referem, — e, finalmente, da *incompatibilidade* do habito da *sciencia* com o da *fé.*

a) **Habito.** — *Habito,* como dizemos no texto, é a *qualidade estavel* ou *permanente, que determina a substancia para um estado bom ou mau.* — Se a *qualidade,* que assim determina a substancia, não é *estavel* e *permanente,* mas é *instavel* e *movel,* chama-se *disposição.* Assim, na ordem *material,* a *saude* e a *doença,* que têm principio instaveis, — na ordem *espiritual,* a *duvida,* a *opinião,* a *suspeita,* e outras *qualidades,* que se baseâm em frageis fundamentos e facilmente se perdem, são outras tantas *disposições.* Pelo contrario, a *sciencia,* a *fé,* a *virtude,* a *graça,* e outras qualidades d'este genero, que têm bases solidissimas, como são os primeiros principios da razão, o testemunho de Deus, o bem honesto, etc., estas e outras qualidades, que, por si, são coisas solidas, são outros tantos *habitos.* — O *habito* differe *essencialmente* da *disposição;* pois o *habito* funda-se em principios *estaveis* e *permanentes,* ao passo que a *disposição* se baseâ em principios *facilmente mutaveis* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 49, a. 2 ad 3). — Todavia o *habito,* que, pelos seus principios essenciaes, não deveria estar facilmente sujeito a mudanças, accidentalmente, e por causa da fraqueza do sujeito, pode ser facilmente mutavel; ao passo que uma qualidade, que, pela sua natureza, está facilmente sujeita a mudanças e por isso é por si uma *disposição,* pode fortalecer-se por tal modo, que se torne estavel, e se transforme em *habito.* Assim as qualidades sobrenaturaes, que são a fé, a esperança, a caridade, a graça, — se se consideram nos principios, em que se apoiam e que são a bondade de Deus, a sua protecção, a sua veracidade, são coisas muito solidas; e, comtudo, pela incostancia e fragilidade do homem, muitas vezes se extinguem ao menor sopro da tentação. Como tambem a sciencia e a virtude, que se baseâm em principios por si immutaveis, que são a verdade e a honestidade, são, especialmente para os principiantes, facilmente moveis e amissiveis. Pelo contrario, o erro e o vicio, embora fundados em principios por si instaveis, podem lançar na intelligencia e no coração tão fundas raizes, que a sua estirpação se torne immensamente difficil.

b) **Necessidade do habito.** — A *necessidade* do *habito* funda-se na propria essencia dos entes. Por quanto, alguns entes, muitas vezes, carecem da actualidade ou perfeição, para a qual estão ordenados, e são tambem por si *indeterminados* ou *indifferentes* em relação a coisas *diversas,* e até *contrarias;* assim a nossa intelligencia carece da verdade, para a qual está ordenada, e tambem é por si indeterminada em relação a verdade e ao erro,

b) *Potencia e impotencia.* — *Potencia* é a *qualidade, que dispõe a substancia para operar ou para resistir.* Divide-se em

---

e pode inclinar-se tanto para uma como para outra d'estas coisas, — a nossa vontade carece da virtude, para a qual está ordenada, e pode tender para a virtude e para o vicio, — a nossa alma não é por si dotada de graça, e pode ser santificada pela graça e corrumpida pela peccado. Ora os entes, que não possuem a actualidade, para a qual estão ordenados, e que por si se acham indifferentes em relação a coisas diversas, e até contrarias, precisam de uma *qualidade*, que os determine para um dos dois contrarios, e esta *qualidade*, quando é por si estavel, é o *habito*.

c) Sujeito do habito. — Sendo o *habito* a *qualidade*, que *determina* o ente para um *estado*, bom ou mau, segue-se que o *sujeito* d'elle — 1°) deve ser composto de *potencia* e do *acto*, porque o ente, que não é composto d'estes dois principios, não é capaz de receber uma qualidade determinante; — 2°) deve ser *indeterminado* em relação a varias coisas; porque, se fosse determinado para uma coisa só, o habito seria inutil. — Por isso, o ente que opera por necessidade da sua natureza, ou que é determinado para uma coisa só, não pode ser *sujeito do habito*, tomado no sentido rigoroso da palavra (*Sum. Th.*, 1-2, q. 49, a. 4).

d) Especies do habito. — O *habito* pode ser — *entitativo* e *operativo*, — *intellectual* e *moral*, — *natural*, *adquirido* e *infuso*, — *bom* e *mau*, etc.

1°) *Habito entitativo e operativo.* — *Entitativo* é o que determina a *substancia* para um *estado bom* ou *mau*; tal é a *belleza* em relação ao corpo, a *graça* em relação á alma. — *Operativo* é o que determina a *faculdade* a operar bem ou mal; tal é a *sciencia* na intelligencia, a *virtude* na vontade.

2°) *Habito intellectual e moral.* — *Intellectual* é o que reside na *intelligencia*; tal é o habito da *sciencia*. — *Moral* é o que re de na *vontade*; tal é o habito da *virtude*.

3°) *Habito natural, adquirido e infuso.* — *Natural* é o que deriva de uma inclinação natural, sem esforço da faculdade; tal é o habito dos *primeiros principios* da razão. — *Adquirido* é o que se forma pela repetição dos actos; tal é o habito da *sciencia*. — *Infuso* é o que é, immediata e directamente, infundido por Deus; tal é o habito da fé, da esperança e da caridade.

4°) *Habito bom e mau.* — *Bom* é o que determina a substancia para um estado *bom*; tal é o habito da *virtude*. — *Mau* é o que determina a substancia para um estado *mau*; tal é o habito do *vicio*.

e) Formação, augmento e corrupção do habito. — No *habito* podemos considerar tres phases: a *formação*, o *augmento*, a *corrupção*.

1°) *Formação do habito.* — Forma-se o *habito* pela *frequencia* ou *repetição* dos *actos*. E é muito natural. Quando um acto se repete, se multiplica, a faculdade adquire gradual mas necessariamente uma certa promptidão, ou facilidade, ou disposição para operar, que se vai constantemente robustecendo, até se tornar *estavel* e *permanente*. Esta disposição *estavel* e *permanente* é o *habito*. — Todavia, quando se trata dos habitos *intellectuaes*, um só acto pode gerar o habito da *sciencia*; como quando a demonstração de uma verdade é tal, que a intelligencia se sente necessariamente inclinada a adherir á mesma verdade. O mesmo não se dá com os habitos *moraes*; pois a experiencia attesta pue rão basta um acto *virtuoso* para determinar,

potencia de *operar* e de *resistir*, conforme dispõe a substancia para a *operação* ou para a *resistencia*. — Se a *potencia* não tiver

---

de um modo constante e permanente, a faculdade respectiva e para produzir nella o habito da *virtude*. (*S. Thom.*, In II. *Eth.*, l. 1).

2°) *Augmento do habito.* — O *augmento* do *habito* pode ser *intensivo* e *extensivo*. — É *intensivo* em relação ao *mesmo sujeito*, quando uma forma ou qualidade se fixa mais firmemente no sujeito e mais perfeitamente determina e completa a faculdade. — É *extensivo* — ou em relação ás *diversas partes* do *sujeito*, quando, existindo numa parte do sujeito, extende-se e informa outra parte, — ou em relação ás *diversas partes do objecto*, quando, depois de attingir uma parte, passa a attingir outras. — Dá-se o *augmento* do *habito*, quando se produzem actos *mais intensos* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 51, a. 4 ad 3; q. 52, a. 3).

3°). *Corrupção do habito.* — Corrompe-se um *habito* pelo habito *contrario*; assim o habito da *sciencia* corrompe-se pelo do *erro*, o habito da *virtude* pelo do *vicio*. — E, assim como um habito se adquire pela repetição de certos actos, assim tambem se adquire o contrario pela repetição dos actos *contrarios*. Por isso os *actos* são a *causa efficiente* da *formação* e da *corrupção* do *habito*. — A simples *cessação* do acto — não corrompe *directamente* o *habito*, porque, para a corrupção, é necessario um acto *positivo*, ou a *posição* do *acto*; — mas pode corrompel-o *indirectamente*, emquanto, cessando o acto, o *habito* vai necessariamente diminuindo até á corrupção completa.

f) Axiomas relativos ao habito. — Referimos os principaes.

1°) *O habito é uma segunda natureza.* — Diz-se em sentido *analogico*. Por quanto, — *a)* assim como a *natureza* é determinada para uma coisa, assim tambem a faculdade, que por si é indifferente para este ou aquelle modo de operar, actuada pelo *habito*, é inclinada a operar de um certo e determinado modo; — *b)* assim como a *natureza* è o principio *intrinseco* das operações, assim tambem o *habito* é o principio *intrinseco* das operações, com a differença que a *natureza* é o principio *primeiro*, e o *habito*, determinando a faculdade, é o principio *segundo*.

2°) *O habito é inferior ao acto.* — Uma coisa, que é ordenada ou tende para outra, como para o seu fim e d'ella recebe a sua especificação, é inferior áquella, para a qual tende. Ora o *habito* está ordenado ou tende para o *acto*, e d'este recebe a sua especificação, pois o *habito* diz-se *bom* ou *mau*, conforme produz um *acto bom* ou *mau*. — Todavia pode dizer-se, num certo sentido, que o *habito* é superior ao *acto*, emquanto aquelle dura mais do que este (*Sum. Th.*, 1-2, q. 71, a. 3).

3°) *O mesmo habito não pode pertencer a duas faculdades.* — A razão é porque uma qualidade accidental não pode pertencer senão a um sujeito (In IV *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 3). — Todavia, um *habito* pode residir numa faculdade, como no seu sujeito principal e d'ella extender-se para outras faculdades, emquanto uma faculdade é movida per outra, ou recebe de outra; assim a *temperança* reside principalmente na *vontade*, emquanto esta rectamente governa e dirige, e secundariamente no *appetite concupiscivel*, emquanto este, em virtude d'aquelle habito, é aperfeiçoado, de modo que sem alguma difficuldade se sujeita á vontade (*Sum. Th.*, 1-2, q. 56, a. 2; in IV *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 3; de *Verit.*, q. 14, a. 4).

g) Habito da sciencia e habito da fé. — Entre os habitos *intellectuaes*

a energia conveniente e sufficiente para *operar* ou para *resistir*, chama-se *impotencia*. — Por isso, a *potencia* distingue-se da *impotencia*, como o *perfeito* do *imperfeito* (1).

c) *Qualidade passivel e paixão.* — *Qualidade passivel* é uma qualidade *permanente*, ou *diuturna*, que é *causa* ou *effeito* de

merecem especial attenção o habito da *sciencia* e o da *fé*. O habito da *sciencia* inclina a intelligencia a adherir a verdades, que são deduzidas de principios *certos* e *evidentes*; — o habito da *fé* inclina a intelligencia a adherir a verdades, que são *certas*, mas não são *evidentes em si mesmas*. — Ora pergunta se: o habito da *sciencia* e o da *fé* poderão existir no *mesmo sujeito*, ao *mesmo tempo* e em relação ao *mesmo objecto*? A resposta não pode deixar de ser *negativa*. Por quanto, é impossivel que o mesmo sujeito seja habitualmente inclinado para actos *oppostos*. Ora o acto da *sciencia* e o da *fé* são oppostos com relação ao *sujeito*. De facto, o sujeito, pela *sciencia*, *vê* o seu objecto (pois a *sciencia* é o conhecimento certo e *evidente* das coisas); ao passo que, pela *fé*, *não vê* o seu objecto (pois a *fé* consiste em acreditar no que *se não vê* — *fides est credere quod non vides*). Ora *ver* e *não-ver* são coisas *oppostas*. Portanto, o habito da *sciencia* e o da *fé* não podem existir no *mesmo sujeito*, ao *mesmo tempo* e em relação ao *mesmo objecto*. Dizemos — no *mesmo sujeito*, ao *mesmo tempo* e em relação ao *mesmo objecto*; porque não negamos que essa coexistencia possa dar-se em *diversos sujeitos*, e, no *mesmo sujeito*, *successivamente*, ou em relação a *objectos diversos*. — O que se affirma do *habito*, deve affirmar-se egualmente do *acto* da *sciencia* e da *fé*; pois a incompatibilidade dos *habitos* funda-se na incompatibilidade dos *actos*. Tal é a doutrina de S. Thomaz (*Sum. Th.*, II-II, q. 1, a. 4).

(1) A *potencia* define-se tambem: *principio proximo* da *operação e da resistencia*. Diz-se — principio *proximo*, porque a *potencia* é distincta da *natureza*, que é o principio *remoto*. — Esta qualidade convem com o habito *(operativo)*, emquanto *dispõe* ou *determina* a substancia; ma differe do habito, emquanto *dispõe* a substancia para *operar* ou *resistir*. Com effeito, a *potencia* communica á substancia a *aptidão*, a *força* para ella *poder* operar ou resistir; ao passo que o *habito* não communica á substancia essa força, ou aptidão, mas determina, dirige, e auxilia essa aptidão, essa força *preexistente* para um estado bom ou mau; assim o habito da *sciencia* não communica ao nosso espirito a faculdade de conhecer, mas determina ou dispõe essa faculdade já existente a adherir ás verdades, deduzidas pelo demonstração. Por isso, o *habito* suppõe a *potencia*, mas não vice-versa. — A potencia pode ser de *operação* e de *resistencia*. A de *operação* é um principio, que *opera* e por isso produz um effeito. A de *resistencia* não exerce propriamente uma operação, mas chama-se *potencia*, emquanto tem a *força de resistir*, por ex., á divisão, á alteração, etc. Diz S. Thomaz: «Illud quod non potest pati, *etsi nihil possit agere*, dicimus *potens*; sicut dicimus *durum* quod habet *potentiam* ut non secetur» (In I *Sent.*, dist. 42, q. 1, a. 1). — A *potencia deve ser natural*; porque, se fosse *adquirida*, seria *habito*. A *impotencia* é uma potencia *fraca*; tal é a *vista* do homem velho, a *fragilidade* do vidro. — A *potencia* e a *impotencia* não são duas *especies*, mas dois *estados* da mesma qualidade. A *potencia* pode tornar-se *impotencia*, e vice-versa.

uma alteração, emquanto move e altera os sentidos, ou deriva de um movimento ou de uma alteração. — Se essa qualidade é *instavel*, ou *passageira*, chama-se *paixão*. — A differença entre a *qualidade passivel* e a *paixão* é apenas *accidental*; porque o *mais* e o *menos* não mudam a especie (1).

d) *Figura e forma.* — *Figura* é uma *qualidade, que, nas substancias naturaes, resulta da terminação da quantidade.* — *Forma* é a mesma *qualidade*, considerando nos objectos *artificiaes*. — A differença entre a *figura* e a *forma* não é *essencial*; pois uma certa terminação da quantidade, quer derive da *natureza*, quer derive da *arte*, representa sempre a mesma coisa (2).

164. O conceito de qualidade é objectivo. — O conceito de *qualidade* será *objectivo*, se no mundo existirem formas, que determinam a substancia na sua existencia ou na sua operação, e que não podem derivar da *quantidade*, ou da *materia*. Ora a experiencia attesta que existem no mundo taes formas, — que são, entre outras, a *figura* e a *força* nas substancias corporeas, as faculdades *operativas* nos animaes, sobretudo a intelligencia e a vontade no homem, — e que não podem derivar senão de um principio *dynamico*, essencialmente diverso da quantidade e da materia. Logo o conceito de *qualidade* é *objectivo* (3).

(1) Qualidades ha, — que produzem na substancia uma certa alteração sensivel, — ou que são produzidas por uma alteração sensivel da substancia; tal é o *medo*, que produz uma alteração no homem, e tal é a *pallidez*, que é produzida pela alteração sensivel, provocada pelo medo. Se taes qualidades são *permanentes*, ou *diuturnas*, chamam-se *qualidades passiveis*, como é a *pallidez*, produzida por uma doença muito demorada; se são *instaveis*, ou *passageiras*, dizem-se *paixões*, como é a *pallidez*, causada pelo medo. — A *qualidade passivel* tem esse nome, porque torna a substancia tal, qual ella é; assim, quando a *pallidez* é diuturna e permanente, o homem chama-se e é *pallido*; mas não se chama tal, quando a *pallidez* é passageira.

(2) A *quantidade* é por si indifferente em relação ao termo ou limite externo, que a mede e circumscreve; pode ser uma *pyramide*, e pode ser um *triangulo*. Ora o termo ou limite da *quantidade*, — nas coisas *naturaes*, chama-se *figura*, assim dizemos *figura* de homem, *figura* de cão, etc., — e nas coisas *artificiaes*, diz-se *forma*, assim dizemos *forma* de um edificio, *forma* de um navio, etc. — Todavia, estes dois termos empregam-se indifferentemente.

As *duas primeiras* especies da *qualidade* podem convir ás substancias *corporeas* e ás *espirituaes*; as *duas ultimas* só convêm ás substancias *corporeas*. — Não devem confundir-se a *paixão* e o *habito*, que são duas especies da *qualidade*, com a *paixão* e o *habito*, que constituem duas categorias — a *sexta* e a *decima*. A differença, como veremos, é sensivel.

(3) No decurso d' este livro teremos a occasião e a necessidade de provar,

165. A qualidade distingue-se realmente da substancia.

a) A *qualidade* determina a substancia na existencia ou na operação. Ora a coisa determinante distingue-se *realmente* da coisa determinada, como o *acto* se distingue *realmente* da *potencia*. Logo a *qualidade* distingue-se *realmente* da *substancia*.

b) A *qualidade* importa uma determinação da substancia em ordem aos varios estados da existencia, ou em ordem ás suas potencias operativas, ou ás paixões, ou á quantidade. Ora os varios estados da substancia em relação á existencia, ás suas potencias, ás suas paixões, á sua quantidade, são coisas *accidentaes*, que se distinguem *realmente* da propria substancia. Logo a *qualidade* distingue-se *realmente* da *substancia* (1).

166. Principaes propriedades da qualidade. — São tres. A *qualidade* — 1.º) pode ter o *contrario*, assim a *virtude* tem por contrario o *vicio*; — 2.º) é o fundamento da *semelhança* ou da *dessemelhança*, assim chamamos *semelhantes* dois entes, quando possuem a mesma *qualidade*; — 3.º) é capaz de *augmento* e de *diminuição*, quanto á *extensão* e á *intensidade* (1).

---

e com o devido desenvolvimento, a proposição *menor* do argumento, adduzido no texto. Por quanto, a questão é de uma importancia suprema; pois, se não houvesse *qualidades*, irreductiveis á *quantidade*, nem haveria corpos *especificamente* diversos. — Todavia, além dos philosophos sensatos, os naturalistas imparciaes sustentam que a propria materia é dotada não só de elementos *quantitativos*, mas tambem de *qualidades*. Escreve *Duhem*: «Eis-nos obrigados a admittir, na nossa Physica, uma coisa diversa dos elementos meramente quantitativos, de que trata a Geometria, — a admittir que a materia é dotata de *qualidades*» (*Evolution de la mécanique*, pp. 197 e seg.). — Não nos demoramos aqui na indicação das funestas consequencias, que derivam da negação da *objectividade* das *qualidades* em ordem á natureza do animal, e sobretudo do homem. Tudo será tratado, como dissemos, nos logares proprios.

(1) A conclusão é certissima. A *qualidade* não determina nem modifica a substancia na sua *essencia*, mas só nas coisas *accidentaes*, como são todas as que formam as diversas especies da *qualidade*. E, como essas coisas *accidentaes* distinguem-se *realmente* da substancia, a *qualidade*, que se identifica com cada uma d'essas coisas *accidentaes*, distingue-se tambem *realmente* da mesma substancia. — Isto tornar-se-ha mais claro, se se analysarem as singulas especies da *qualidade*. Porquanto, essas especies — ou importam coisas, que podem ser e deixar de ser, que podem variar, como são a *primeira*, a *terceira* e a *quarta*, — ou importam coisas, que derivam necessariamente da *essencia*, como é a *segunda*. No primeiro caso, trata-se evidentemente de coisas, que deixam intacta a substancia emquanto *tal*, e por isso distinguem-se *realmente* d'ella; no segundo caso, trata-se de coisas, que, embora não se possam separar da substancia (assim a intelligencia e a vontade são inseparaveis da alma), comtudo, sendo *accidentes*, distinguem-se tambem *realmente* da *substancia*, como provaremos no logar competente.

(1) Expliquemos as *propriedades* da *qualidade*.

1.ª) A *qualidade* pode ter o *contrario*. — Duas coisas são *contrarias*, quando, contidas sob o mesmo genero, conservam entre si a maxima distancia e excluem-se *mutuamente* do mesmo sujeito. Ora taes podem ser duas qualidades, contidas sob o mesmo genero de *accidente*; por ex., a justiça e a injustiça. — Esta propriedade convem *exclusivamente* á *qualidade*. Por quanto, ella — não convem ás *formas substanciaes*, que se excluem mutuamente, não pela sua *contrariedade*, mas pela sua natureza (pois basta uma para communicar o *ser substancial*), — nem convem ás *quantidades*, que não são contrarias, mas da mesma especie, e, se se excluem mutuamente, a exclusão não se basêa na *contrariedade*, mas na *impenetrabilidade*, porque duas quantidades não podem naturalmente occupar o mesmo logar, — nem convem ás coisas contidas sob as outras categorias, porque entre ellas não se verifica uma verdadeira opposição de *contrariedade*. — Todavia, essa propriedade, se convem *exclusivamente* á *qualidade*, não convem a *toda* a qualidade; convêm *sobretudo* ás qualidades da *terceira* especie. Porquanto, as *potencias naturaes*, como a intelligencia e a vontade, sendo necessarias emanações da essencia, não admittem o contrario. Nos *habitos* pode dar-se a contrariedade, como no habito da *virtude* e no *do vicio*; mas não se dá em *todos*, pois os habitos *infusos* não admittem o contrario. Como tambem a *figura*, se é contraria á figura, — não o é por si, — mas só por causa da diversa terminação da quantidade, pela qual uma figura exclue outra.

2.ª) A *qualidade* é o fundamento da *semelhança* e da *dessemelhança*. — Assim como duas coisas, que convêm ou não convêm na *quantidade*, dizem-se *eguaes* ou *desеguaes*, assim tambem duas coisas, que convêm ou não convêm na *qualidade*, dizem-se *semelhantes* ou *dessemelhantes*. — Devemos advertir que a *qualidade* torna *semelhantes* as coisas *por si*, pela *sua propria natureza*, ao passo que as torna *dessemelhantes* de um modo *accidental*, emquanto duas coisas são e dizem-se *dessemelhantes*, no proprio e rigoroso sentido do termo, não porque uma seja dotada de uma qualidade, e outra de outra e diversa qualidade, mas porque uma é destituida da qualidade, que se encontra na outra. — Alem d'isso, duas coisas são *semelhantes* ou *dessemelhantes*, não só quando têm ou não têm a mesma qualidade, mas tambem quando ambas participam da mesma qualidade, mas *por diversos modos*; assim são *dessemelhantes* duas coisas, não só quando uma é branca e outra é negra, mas tambem quando uma é mais branca que a outra (*Sum. Th.*, 1-2, q. 52, a. 3). — São tambem *semelhantes* duas coisas, quando uma, que tem por *participação* uma forma, imita a coisa, que possue a mesma forma *por essencia*; assim, se subsistisse em si a alvura, um corpo branco dir-se-hia *semelhante* a essa alvura subsistente. Esta ultima semelhança é *analogica*; e neste sentido as creaturas, que possuem o ser por participação, dizem-se *semelhantes* a Deus, que o possue *por essencia* (*Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 3).

3.ª) A *qualidade* é capaz de *augmento* e de *diminuição*, quanto á *extensão* e á *intensidade*. — Esta propriedade convem *exclusivamente* á *qualidade*. Porquanto, as substancias e as formas substanciaes, se podessem augmentar ou diminuir, mudariam de especie; a *quantidade* pode augmentar *extensiva-*

167. **Relação.** — *Relação é o accidente, pelo qual um ente se refere a outro;* assim a *paternidade* é uma *relação*, porque por ella o *pae* se refere ao *filho*. — A *relação* distingue-se da *quantidade* e da *qualidade*; porque, ao passo que estas exprimem uma coisa *absoluta*, aquella denota apenas a ordem ou a referencia de uma coisa a uma outra ([1]).

mente, mas não *intensivamente*; a *relação* só é capaz de *augmento*; a *acção* e a *paixão* só augmentam na *intensidade*; as outras categorias são capazes de mudar, mas não de augmentar. — Todavia, não convem a *toda* a qualidade. Muitas qualidades, assim como não têm o contrario, assim tambem não são susceptiveis do *mais* e do *menos*; taes são a *potencia* e a *figura*. De facto, a intelligencia e a vontade, ainda que possam tornar-se mais desenvolvidas e promptas no seu exercicio, comtudo não augmentam e não diminuem na sua entidade; como tambem de dois circulos um não é mais circulo que o outro. — Notamos que uma *qualidade* — augmenta *extensivamente*, quando attinge successivamente novos objectos, ou attinge o mesmo objecto por novos e diversos modos, — e augmenta *intensivamente*, não pela addição de qualidade á qualidade, nem de grau a grau, mas emquanto se torna mais firme e cada vez mais determina a substancia.

*

Apresentamos a ordenação da *terceira* categoria. — O genero supremo é a *qualidade*. — Esta divide-se nas *quatro especies* supremas, enunciadas no texto. — Cada uma d' estas quatro especies subdivide-se em outras especies.

a) A *primeira* especie divide-se em *habito* e *disposição*. O *habito* é *infuso* ou *adquirido*. O *adquirido* é *intellectual* ou *moral*. O *intellectual* divide-se em *intelligencia, sabedoria, sciencia, prudencia* e *arte*. O *moral* é *bom* ou *mau*. O *bom* comprehende as *virtudes*, que são a *justiça*, a *temperança*, a *fortaleza*, e as que estão contidas nestas. O *mau* abrange os *vicios*. — A *disposição* é *corporea* ou *espiritual*. A *corporea* é *operativa* e *não-operativa*. A *espiritual* abrange as qualidades *não-estaveis* do espirito.

b) A *segunda* especie, que é a *potencia* e a *impotencia*, divide-se em *potencia de operação* e em *potencia de resistencia*. A potencia de *operação* é *immanente* ou *transeunte*. A *immanente* é *vegetativa, cognitiva* e *appetitiva*. A *vegetativa* é *nutritiva, augmentativa* e *generativa*. A *cognitiva* comprehende a *intelligencia* e os *sentidos*. A *appetitiva* abrange a *vontade* e o *appetite sensitivo*. — A potencia de *resistencia* comprehende o *duro*, o *molle*, o *fragil*, etc. — A *impotencia* está sujeita ás mesmas divisões, pois é a propria *potencia*, embora *fraca*. — Alguns escriptores reduzem as *formas intencionaes* a esta segunda especie de *qualidade*; mas outros, e talvez com mais razão, reduzem essas formas á primeira especie, pois ellas completam as *potencias cognitivas*, determinando-as a a operar bem; o que é proprio da primeira especie.

c) A *terceira* especie, que é a *qualidade passivel* e a *paixão*, abrange ao cinco qualidades sensiveis: a *côr*, o *cheiro*, o *som*, o *sabor*, as *qualidades tangiveis* (o *frio*, o *calor*, etc.) — Cada uma d' estas especies pode ainda subdividir-se; assim a *côr* comprehende *muitas côres*, etc.

d) A *quarta* especie, que é a *figura* e a *forma*, pode ser *plana* e *solida*. — A figura *plana* é *angular* ou *circular*. A *angular* é *triangulo, quadrado, pentagono,... polygono*. O *triangulo* e o *quadrado* admittem varias especies. — A *solida* comprehende as figuras que têm angulos, e as que os não têm.

Repetimos que as *privações* só *indirectamente* se classificam nas categorias. Por isso o *vicio* e a *impotencia*, por indicarem *privação* ou *ausencia* da perfeição devida, só de um modo *indirecto* se reduzem á categoria da *qualidade*. — A *qualidade*, sendo uma categoria, exprime uma *entidade*, uma *perfeição*, e por isso não pode abranger a *privação*, nem a *ausencia* da perfeição. — D' onde se vê que verdadeira *qualidade* é só a que, de algum modo, *aperfeiçoa* a substancia, quando a *modifica* ou *determina* na existencia ou na operação.

(1) A *relação*, considerada nas coisas creadas (pois só estas estão contidas nas categorias), é um *accidente*, não subsiste em si, mas sobrevem á substancia já constituida, porque uma coisa não poderia referir-se a outra, se não tivesse o proprio ser. — A categoria da *relação* distingue-se de todas as outras categorias do accidente; porque as outras categorias importam um *certo modo de ser no sujeito*, ou um certo modo *de adherir intrinsecamente* ao sujeito, ao passo que a *relação* importa unica e exclusivamente a ordem ou a referencia a *uma coisa extrinseca ao sujeito*. Com razão, disse Aristoteles que a essencia do relativo consiste na sua referencia a outro: «*Relativa* sunt quorum esse (essentia) est *ad aliud* se habere» (*De praed.* c. III).

Na *relação*, pois, devemos distinguir — o que lhe é *commum* com os outros accidentes, — e o que lhe é *proprio*. O que lhe é *commum* com os outros accidentes é a *inherencia* no *sujeito*; assim dizemos que a *paternidade* é no homem. O que lhe é *proprio*, e constitue o seu caracter especificativo, é a *ordem* ou *referencia* a uma outra coisa. Diz S. Thomaz: «Uma coisa convem á *relação* emquanto é *accidente*, e outra coisa emquanto é *este* accidente, isto é, emquanto é *relação* ou *ordem*. Emquanto é *accidente*, deve existir *no sujeito*; emquanto é *relação*, importa apenas uma referencia *a outro*» (*De pot.*, q. 7, a. 9 ad 7). — D' ahi se segue que, se os outros accidentes se definem em ordem ao sujeito (assim dizemos que a *qualidade* é a *disposição* da substancia), a *relação* não se define em ordem ao sujeito, em que se encontra, mas em ordem a uma *coisa extrinseca* (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 2).

A *relação*, que constitue a *quarta* categoria e que por isso se chama *categorica*, ou *predicamental*, não deve confundir-se com a relação *transcendental*. A relação *predicamental* importa unica e exclusivamente a ordem, o respeito, a referencia de uma coisa a uma outra, e verifica-se entre as coisas perfeitas e subsistentes; a *transcendental* é a propria entidade ou realidade de uma coisa absoluta, a qual se refere naturalmente a uma outra, e verifica-se entre os principios do ente. Refere-se uma coisa a uma outra, quando d'esta recebe a actualidade, ou o complemento, ou a subsistencia, e, em geral, uma perfeição; assim a essencia refere-se *transcendentalmente* á existencia, a materia á forma, e vice-versa, os accidentes á substancia, as faculdades aos respectivos objectos, e, em geral, a potencia ao acto.

D'ahi as seguintes differenças entre estas duas relações: — 1.ª) A *transcendental* denota primeira e principalmente uma coisa *absoluta*, e só secundariamente importa uma *relação*, de modo que o ente, que diz respeito ao outro, continuaria a existir e a ter o mesmo respeito, embora deixasse de existir o ente, a que o primeiro se refere (assim, dissolvido o corpo, a alma humana conserva o seu ser e a sua referencia ao proprio corpo); a *predica-*

168. Elementos da relação. — A *relação* consta de tres elementos, a saber: *sujeito, termo* e *fundamento*. — O *sujeito* è o ente, em que a *relação* existe e a que se attribue, ou é o ente, que se refere a outro; assim o *sujeito* da *paternidade* é o *pae*, e o da *filiação* é o *filho*. O *termo* é o ente, a que se refere a *relação*, existente no *sujeito*, ou é o ente, a que um outro se refere; assim o *termo* da *paternidade* é o *filho*, e o da *filiação* é o *pae*. O *fundamento* é a *causa*, de que deriva e por que se attribue a *relação* ao *sujeito*; assim a *geração* é o *fundamento* da *paternidade*. — O *sujeito* e o *termo* chamam-se *extremos* ou *correlativos*, e constituem a *materia* da *relação*; o *fundamento* diz-se *medio* e é a *forma* da mesma *relação* (1).

169. Especies da relação. — A *relação* pode ser — *logica* e *real*, — *mutua* e *não-mutua*.

a) *Relação logica e real.* — É *logica*, quando a *ordem*, ou a

---

mental é constituida unica e exclusivamente pela referencia de uma coisa a uma outra, de modo que, se acabasse essa referencia, nada permaneceria da propria *relação*. — 2.ª) Na *transcendental*, uma coisa se refere a uma outra pela propria *entidade*, que pode ser *substancial* ou *accidental* (pois toda a substancia e todo o accidente pode referir-se e refere-se de algum modo a qualquer outra coisa), e por isso a *relação* só *logicamente* se distingue da coisa *transcendentalmente* relativa; na *predicamental*, um ente se refere a outro por um *accidente*, que accrescenta alguma coisa á realidade do mesmo ente, que se refere a outro, e por isso a relação distingue-se *realmente* do ente, a que a dita relação se attribue. — 3.ª) A *transcendental* é uma relação de *dependencia*, porque, neste caso, um ente se refere a outro como á sua *causa*; a *predicamental* é uma relação de *egualdade*, porque o ente *relativo* se refere a outro, como ao seu *correlativo*, ou ao seu *termo*. — A relação *transcendental* chama-se assim, porque, achando-se como que envolvida na entidade de todas as coisas, substanciaes e accidentaes, não está subordinada a nenhum genero, mas *transcende* todos os generos.

(1) O *sujeito* da *relação* pode ser *proximo* ou *remoto*. *Proximo* è o ente, que se refere *immediatamente* a outro; *remoto* é o ente, que se refere a outro de um modo *mediato*, isto é, por meio do sujeito *proximo*. Assim quando dizemos: *Pedro é egual a Paulo na virtude*, a *virtude* é o sujeito *proximo*, *Pedro* é o *remoto*. — O *termo* pode considerar-se sob dois aspectos: emquanto é uma coisa *absoluta*, e emquanto é uma coisa *relativa*. Assim o *filho* pode considerar-se emquanto é um ente, dotado de uma realidade *absoluta*, e pode considerar-se emquanto é *filho*, isto é, emquanto contem em si a relação da *filiação*, correspondente á relação de *paternidade*, da qual é *termo*. — O *fundamento* é *formal* e *material*. O *formal* é aquelle, em que a relação se funda *proxima* ou *immediatamente*; o *material* é o *sujeito*, em que se encontra o fundamento *formal*. Assim a *geração* é o fundamento *formal* da *paternidade* no pae; o homem, que se chama *pae*, é o fundamento *material*.

referencia, que se attribue a um sujeito, attribue-se *unicamente por uma consideração da intelligencia*, de modo que não importa entidade alguma no mesmo sujeito; tal é a relação da *oliveira* em ordem á *paz*. — É *real*, quando a *ordem*, ou a *referencia*, que se attribue a um sujeito, *importa* uma entidade *realmente* existente no mesmo sujeito, independentemente do nosso pensamento; tal é a relação de *pae* em ordem ao *filho*. — Para que a *relação* seja *real*, são necessarios e sufficientes os seguintes requisitos: — 1.º) devem ser *reaes* os tres *elementos*: o *sujeito*, o *termo* e o *fundamento*; — 2.º) o *sujeito* deve ser *realmente* distincto do seu *termo* (1).

---

(1) A relação *logica* é um producto exclusivo da nossa intelligencia. Esta estabelece uma ordem ou referencia entre duas coisas, ou entre dois conceitos (p. ex. entre a *especie* e o *genero*), que não existe na realidade. — A relação *real*, pelo contrario, não depende da intelligencia. Esta não a constitue, limita-se a descobril-a (*Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 7).

Para que a relação seja *real*, é necessario que sejam *reaes* os tres elementos: 1.º) deve ser *real* o *sujeito*, porque um accidente *real*, como é esta *relação*, só pode existir num sujeito *real*; — 2.º) deve ser *real* o *termo*, porque, se o não fosse, uma relação *real* teria por termo o *nada*: o que é absurdo; — 3.º) deve ser *real* o *fundamento*, porque a relação não poderia ser *real*, se não fosse *real* a causa, em que se funda e de que exclusivamente deriva. — Mas não basta. Deve o *sujeito* ser *realmente* distincto do *termo*; porque, se os *extremos* fossem uma e a mesma coisa, não poderia haver entre elles uma relação *real*, mas só uma relação *logica*. Por isso tambem o *fundamento*, que existe no *sujeito*, deve ser *realmente* distincto do *termo*.

Consideremos o *fundamento proximo* e o *remoto* da *relação real*. — O fundamento *proximo* é *triplice*: a *unidade* e o *numero*, a *acção* e a *paixão*, a *mensura* e o *mensuravel*. Com effeito, o *fundamento* da *relação* é a causa, a razão por que um ente se refere a outro. Ora essa causa ou razão é triplice. Na verdade, um ente pode referir-se a outro — ou quanto ao *ser*, quando o ser de um ente é a norma ou regra do ser de outro, e temos a relação de *mensura* e de *mensuravel*; — ou quanto á *operação*, quando um ente, com a sua operação, produz um outro ente, e temos a relação de *acção* e de *paixão*, — ou quanto á *proporção*, quando, entre duas coisas, ha *conveniencia*, ou *desconveniencia*, e temos a relação de *unidade* e de *numero*... A *unidade* é o fundamento de todas as relações de *identidade*, de *semelhança* e de *egualdade*; o *numero* é o fundamento de todas as relações de *diversidade*, de *dessemelhança* e de *desegualdade*. Estas relações são do *primeiro* genero... A *acção* e a *paixão* são o fundamento de todas as relações da *causa* em ordem ao *effeito*, e do *effeito* em ordem á *causa*. Estas relações são do *segundo* genero... A *mensura* e o *mensuravel* são o fundamento de todas as relações entre uma coisa e a sua regra ou medida, como entre a sciencia e o seu objecto, entre a copia e o original, entre a creatura e o Creador. São relações do *terceiro* genero. — O fundamento *remoto*, que é supposto pelo *proximo*, é *quadruplice*: a *substancia*, a *quantidade*, a *qualidade*, a *potencia activa*

b) *Relação mutua e não-mutua.* — São duas especies da relação *real.* — É *mutua,* quando existe *em ambos os extremos,*

e *passiva.* De facto, a *unidade* e o *numero,* — emquanto são o fundamento da *identidade* e da *diversidade,* suppõem a *substancia,* porque duas coisas dizem-se *identicas* ou *diversas,* quando *identica* ou *diversa* é a sua *substancia.* — emquanto são o fundamento da *egualdade* e da *desegualdade,* suppõem a *quantidade,* porque duas coisas são *eguaes* ou *deseguaes,* quando *convêm* ou *não convêm* na *quantidade,* — emquanto são o fundamento da *semelhança* ou da *dessemelhança,* suppõem a *qualidade,* porque duas coisas dizem-se *semelhantes* ou *dessemelhantes,* quando convêm, ou não, na *qualidade.* A *acção* e a *paixão* suppõem a *potencia activa* e *passiva.*

Dividimos a *relação* em *logica* e *real.* Tal divisão é exclusivamente propria d'esta categoria; porque não distinguimos uma quantidade *logica* e uma quantidade *real,* nem uma qualidade *logica* e uma qualidade *real.* A razão é a seguinte. As outras categorias, pela sua propria essencia, denotam ou o proprio sujeito, ou alguma coisa inherente ao sujeito, e por isso denotam uma entidade *real,* substancial ou accidental, independentemente da nossa intelligencia. A *relação,* pelo contrario, na sua significação especifica, não denota um sujeito ou uma modificação do sujeito, mas apenas a ordem ou referencia de um ente e outro, e não indica por si se essa ordem ou referencia é uma coisa *inherente* ao sujeito ou apenas *assistente,* se é uma coisa *intrinseca* ou meramente *extrinseca;* e por isso não deixa de ser *relação,* mesmo quando não importa nenhuma entidade *real,* mas apenas exprime um producto exclusivo da nossa intelligencia. *(Sum. Th.,* p. I, q. 28, a. 1; *Quodl.* IX, a. 4). Portanto, ao passo que as outras categorias denotam, no seu proprio conceito, uma entidade, a *relação,* pelo seu proprio conceito, exprime apenas uma *ordem* ou *referencia.* — Se, pois, a *relação real* importa uma *entidade,* não a importa emquanto é *relação,* mas emquanto é *real;* isto é, a *relação real* é *real* por uma nota distincta d'aquella, pela qual é *relação.* Na verdade, a relação *real* importa duas coisas: a *ordem* ou *referencia* a um termo extrinseco, e a *entidade,* que é o fundamento d'essa ordem ou referencia. Emquanto importa a *entidade,* a *relação* é uma perfeição do sujeito; emquanto importa a *ordem* ou *referencia,* não accrescenta e não exprime nenhuma perfeição, visto que uma coisa é perfeita pelo que é em si mesma, e não pelo que é em ordem a outras coisas. Logo, se a relação *real* contem uma entidade, não a contem emquanto exprime apenas *ordem* ou *referencia* a um termo, mas emquanto exprime uma *referencia,* a qual tem o ser *no* sujeito, a que se attribue. Diz S. Thomaz: « *Relatio* secundum rationem sui generis, in quantum est *relatio,* non habet quod sit *aliquid,* sed solum quod sit *ad aliquid.* Quod sit vero *aliquid secundum rem,* habet *ex illa parte qua inest* » *(De pot.,* q. 2, a. 5; cf. in I *Sent.,* dist. 20, a. 2 ad 3). — Todavia, estas duas coisas, que a *relação real* importa, podem e devem considerar-se apenas como dois aspectos inadequados de uma e mesma coisa; porque a relação não é *real,* senão emquanto se encontra *na* substancia. Portanto a *relação real,* embora, pela sua significação essencial, não denote *explicitamente* a *entidade,* que se encontra no sujeito, comtudo, (sendo a entidade a razão, pela qual o sujeito se refere ao termo), sempre a denota *implicitamente,* e por isso não deixa de ser uma coisa *inherente,* ainda que se não exprima como uma coisa *inherente.*

isto é, quando um extremo se refere a outro, e este áquelle; tal é a relação entre pae e filho. Dá-se tal *reciprocidade,* quando o *fundamento* é *real* nos *dois* extremos; porque então um extremo depende de outro, e ambos mudam ou adquirem uma nova perfeição. — É *não-mutua,* quando existe apenas *num dos extremos,* isto é, quando um extremo se refere a outro, mas este não se refere áquelle; tal é a relação entre a creatura e o Creador. Verifica-se isto, quando o *fundamento* é *real* só *num* dos extremos; porque, então, só um dos extremos depende de outro, e só um d'elles muda ou adquire uma perfeição (1).

(1) Façamos umas observações acerca da relação *mutua* e *não-mutua.*

a) Com respeito á relação *mutua* notamos:

a) A relação *mutua* funda-se, geralmente, na *conveniencia* ou *desconveniencia,* e na *acção* ou *paixão.* — Entre duas coisas, que *convêm* ou *não-convem* entre si, existe uma *reciprocidade* de relação; porque em ambas o fundamento é *real.* — A mesma *reciprocidade* existe entre o effeito e a causa, quando esta causa é *creada;* porque a causa *creada,* quando produz o effeito, adquire uma perfeição, que não tinha, e por isso tende para elle, como para o seu bem. Diz S. Thomaz: « In creaturis, semper aliquod bonum redundat ex effectu in causam; unde causa ordinatur vicissim in effectum, ut in suum bonum » *(De pot.,* q. 7, a. 10). — Dizemos — a causa *creada;* porque a Causa *increada,* quando produz as creaturas, communica a perfeição, não a recebe, e por isso não se refere *realmente* ás creaturas.

b) Na relação *mutua,* a *relação* modifica egualmente o *sujeito* e o *termo;* e por isso, se acaba um dos extremos, deve necessariamente acabar o outro, emquanto é *correlativo;* assim, morto o *filho,* o pae deixa de ser *pae,* embora não acabe como homem, e vice-versa.

c) Na relação *mutua,* o termo *proprio* e *directo* do *relativo* é o seu *correlativo,* emquanto *tal;* assim o *pae* tem por termo o *filho,* não emquanto o filho é *homem,* mas emquanto é *filho.* — Por isso, embora a entidade do filho seja o termo da relação do pae, comtudo essa entidade é termo — não emquanto é uma entidade *absoluta,* — mas emquanto é modificada pela *filiação,* isto é, emquanto é uma coisa *relativa.*

d) A relação *mutua* divide-se em *equipollente* e *não-equipollente.* — É *equipollente,* quando o fundamento tem o mesmo caracter e é expresso pelo mesmo nome em ambos os extremos; tal é a relação, que existe entre duas paredes *alvas,* porque em ambas, a *alvura,* que é o fundamento da relação, tem o mesmo caracter e o mesmo nome. — É *não-equipollente,* quando o fundamento não tem o mesmo caracter, nem o mesmo nome nos dois extremos; tal é a relação entre o pae e o filho, e entre este e aquelle; porque o fundamento, que refere o pae ao filho, é a *paternidade,* que importa uma *acção,* pois o pae *communica* o ser ao filho, ao passo que o fundamento, que refere o filho ao pae, é a *filiação,* que importa uma *paixão,* pois o filho *recebe* do pae o ser.

b) Com respeito á relação *não-mutua* notamos:

a) A relação *não-mutua* funda-se na *mensura* e no *mensuravel;* porque

170. O conceito de relação real é objectivo.

a) A relação *real* é uma ordem ou referencia, que se attribue a um sujeito e importa uma entidade *realmente* existente nelle, sem dependencia do nosso pensamento. Ora existe effectivamente no mundo essa ordem ou referencia; tal é a relação entre o pae e o filho, entre a creatura e o Creador, entre a causa e o effeito. Logo o conceito de relação *real* é *objectivo* (1).

b) Entre os varios e diversos entes, de que é composto o mundo, existe uma ordem, e uma ordem *real*, porque baseada numa coisa *real*, independente da nossa intelligencia, qual é a *acção* e a *paixão*, etc. Ora essa ordem *real*, que é multiplice e diversa, exige e suppõe a existencia de relações *reaes*; pois uma

---

o *mensuravel* refere-se á *mensura* da sua perfeição, mas a *mensura* não se refere ao *mensuravel*; assim a sciencia refere-se ao seu objecto, e uma photographia ao seu original, mas nem o objecto se refere á sciencia, nem o original se refere á photographia.

b) Na relação *não-mutua*, a *relação* modifica apenas um dos extremos; e por isso, se acaba a *termo* da relação, deve acabar tambem o *sujeito*, mas não vice-versa. Assim, na relação *não-mutua* da creatura para com o Creador, a relação modifica apenas a creatura, e por isso, se Deus não existisse, nem poderia existir a creatura; mas se não existisse ou deixasse de existir a creatura, nem por isso deixaria de existir Deus.

c) Na relação *nao-mutua*, o *termo* não tem em si o *fundamento* da relação, e por isso pode dizer-se *relativo* não *intrinsecamente*, mas apenas *extrinsecamente*, só emquanto é o *termo extrinseco*, a que o sujeito se refere. Assim, na relação da creatura com o Creador, Este refere-se áquella apenas *extrinsecamente*, em quanto é o termo *extrinseco*, a que a creatura *realmente* se refere. — Mas a relação do Creador com a creatura é só *logica*; pois Deus, creando, não muda, nem adquire novas perfeições (In V *Met.*, l. 17).

d) A relação *nao-mutua* é *media* entre a *logica* e a *real*, porque em parte é *logica* e em parte é *real*; e por isso chama-se *mista*. Tal é, como dissemos, a relacão entre a creatura e o Creador; pois a creatura refere-se *realmente* ao Creador, emquanto recebe uma perfeição e muda; mas o Creador refere-se apenas *logicamente* á creatura.

(1) Uma relação é *real*, quando, como dissemos, — 1°) são *reaes* os tres *elementos* — *sujeito, termo* e *fundamento*, — 2°) o *sujeito* e o *termo* são *realmente* distinctos. Ora no mundo ha muitas relações, que satisfazem a essas duas condições. Consideremos a relação de *paternidade*, pela qual e, p. ex., Pedro é pae de Paulo. É claro que — 1°) o *sujeito* d'essa relação, que é *Pedro*, é um ente *real*, — 2°) o *termo*, que é Paulo, é um ente *real*, — 3°) o *fundamento*, que é a *geração*, é um facto *real*, que produziu nesses dois homens uma mudança *real*, em virtude da qual um se refere ao outro, — 4°) o pae é *realmente* distincto do filho, como a causa é *realmente* distincta do effeito. Logo existem no mundo relações *reaes*.

ordem *real* não pode resultar senão de uma relação *real*. Logo o conceito de relação *real* é *objectivo* (1).

171. A relação real distingue-se realmente da substancia. — Uma coisa distingue-se *realmente* de outra, quando as propriedades d'aquella estão em opposição com as d'esta. Ora as propriedades da relação *real* estão em opposição com as da *substancia*; visto que — a *relação* é uma coisa *accidental*, á qual compete *existir no sujeito*, ao passo que a *substancia* existe *em si mesma*, — a *relação* importa, como indica o nome, uma coisa *relativa*, mas a *substancia* denota uma coisa *absoluta*. Logo a relação *real* distingue-se *realmente* da *substancia* (2).

---

(1) Cf. S. Thomaz (*De pot.*, q. 8, a. 9). — A *objectividade* das *relações* é uma verdade de grande alcance. Se não admittirmos as relações *reaes*, não poderemos conhecer a ordem, que existe entre os entes creados e que, conforme acabamos de dizer, é o resultado das relações, e por isso não poderemos alcançar um sufficiente conhecimento das proprias coisas. — A questão, como se vê, diz respeito ás relações *categoricas*, ou *predicamentaes*, que são as proprias entidades das coisas, emquanto se referem a outras coisas, e por isso são *reaes*, como o são as mesmas entidades.

Adversarios da existencia das relações *reaes* — nos tempos antigos, foram *Averrões, Avicenna*, os *estoicos*, os *scepticos*, — mais tarde, os *nominalistas*, — nos tempos modernos, os *Cartesianos*, os *idealistas*, os *objectivistas*, e, em geral, todos os que não admittem a realidade dos accidentes e a sua distincção da substancia. Na opinião de todos estes escriptores, toda a relação é essencialmente *logica*, ou de *razão*. Diz *Bergson*: « Uma relação é nada fóra do espirito, que refere » (*L'evolution créatrice* p. 385).

A unica objecção, de alguma seriedade, que oppõem os adversarios, é a seguinte: A *relação* não passa de uma *comparação*, que a nossa intelligencia estabelece entre o *sujeito* e o *termo*. Ora essa *comparação* é essencialmente *logica*. Logo a *relação* é essencialmente *logica*. — Mas a difficuldade é destituida de todo o valor. A *comparação*, que a intelligencia faz entre o sujeito e o termo, *descobre* a *relação*, mas *não a constitue*, porque a *relação* é *constituida* pela *ordem* ou *referencia* de uma coisa a uma outra. Ora, se a *comparação* é uma coisa *logica*, a *ordem* ou *referencia* de uma coisa real a uma outra é *real*, independente da nossa intelligencia. D'onde se segue que, se não existisse nenhuma intelligencia creada, não haveria no mundo quem fizesse essa *comparação*, quem *considerasse* e *descobrisse* as relações *reaes*, mas nem por isso essas relações deixariam de existir, nem deixariam de ser *reaes*. A nossa intelligencia não é a medida da realidade das coisas; mas, pelo contrario, a realidade das coisas é a medida da nossa intelligencia; pois, repetimos, a nossa intelligencia alcança a verdade, quando se conforma com o objecto conhecido.

(2) Que a relação *real* seja *realmente* distincta da *substancia*, é coisa evidente, quer se considere a relação emquanto *accidente*, quer se considere emquanto *relação*. Diz S. Thomaz: « Relatio, quae habet esse in creatura,

172. A relação real distingue-se realmente do fundamento.

a) Uma coisa é realmente distincta de outra, quando as suas entidades não são uma e a mesma coisa. Ora a entidade da relação *real* e a do *fundamento* não são uma e a mesma coisa; porque a entidade da relação *real* importa *simples respeito*, ou *mera referencia* a uma coisa extrinseca, ao passo que a entidade do *fundamento* importa uma coisa *absoluta*. Logo a relação *real* distingue-se *realmente* do *fundamento*.

b) A relação *real* é um accidente, que suppõe um outro ser, — o ser da substancia e o ser dos outros accidentes. Ora todo o accidente distingue-se *realmente* da substancia e dos outros accidentes. Logo a relação *real* distingue-se *realmente* da substancia e dos outros accidentes. Ora o *fundamento* da relação *real* — ou é a *substancia*, como na relação de *identidade*,

habet *aliud esse*, quam sit esse sui subjecti; unde est aliquid aliud a suo subjecto » (In I *Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 1). — Todavia, o modo, por que a relação *real* se distingne *realmente* da *substancia*, é differente do modo, por que se distinguem da substancia os outros accidentes. De facto, os outros accidentes são *realmente* distinctos da substancia, e não podem, de modo algum, identificar-se realmente com ella. A razão é manifesta. Os outros accidentes importam essencialmente uma dependencia da substancia, denotam uma relação essencial com a substancia, e por isso na sua definição entra sempre a substancia, como o sujeito proprio, que aperfeiçoam e a que devem naturalmente adherir. Exprimindo uma realidade, que se refere necessariamente á substancia, que aperfeiçôa e completa a substancia e deve apoiar-se na substancia, os outros accidentes não podem identificar-se com a substancia, não podem ser *subsistentes*; se o fossem, perderiam a propria essencia ou natureza... Não se dá o mesmo com a *relação*. Esta, na sua essencia, não importa uma dependencia do sujeito, não denota uma perfeição, que complete o sujeito: exprime apenas a *ordem*, a *referencia* do sujeito a uma coisa extrinseca. Por isso, quer adhira á substancia, ou seja *inherente*, quer subsista em si mesma, ou seja *subsistente*, a relação não muda de essencia, permanece sempre a mesma, porque denota sempre a *ordem*, a *referencia*. Logo a *relação* é por tal modo distincta da substancia, que, todavia, não lhe repugna identificar-se com a substancia, e ser *subsistente*. — É certo que a razão creada não pode, pelas suas forças, conhecer a existencia de relações *subsistentes*, porque no mundo não ha nada de semelhante. Todavia, supposta a Revelação, que nos diz que em Deus ha *relações subsistentes*, constitutivas das Pessoas divinas, a nossa razão não encontra e não pode encontrar nisso a contradicção, que se encontra na *quantidade subsistente*, na *qualidade subsistente*, etc. Esta é a razão porque a Deus só podem attribuir-se a *substancia* e a *relação*, depuradas de todas as imperfeições. *(Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 2 ad 1; in I *Sent.*, dist. 8. q. 4, a. 3).

— ou é um *accidente*, como na relação de *semelhança*. Logo a relação *real* distingue-se *realmente* do *fundamento* (1).

173. A relação real constitue uma categoria realmente distincta das categorias dos outros accidentes. — A relação *real* constituirá uma categoria *realmente* distincta das categorias dos outros accidentes, se o modo de ser, que ella denota, fôr realmente distincto do modo de ser, que denotam as outras categorias; porque as categorias são diversas, segundo a diversi-

(1) A relação *real* não se identifica — nem com o *sujeito*, — nem com o *termo*, — nem com o *fundamento*. — Não se identifica com o *sujeito*. Porquanto, a relação adhere ao *sujeito*. Ora nenhuma coisa adhere a si mesma. — Não se identifica com o *termo*. Na verdade, a relação diz respeito ou referencia ao *termo*. Ora nenhuma coisa diz respeito ou referencia a si mesma. — Não se identifica com o *fundamento*. Alem das razões, expostas no texto, apresentamos as seguintes... 1.ª) A relação *real* deriva do *fundamento*, como da sua causa proporcionada. Ora o effeito distingue-se *realmente* da sua causa. Logo a relação *real* distingue-se *realmente* do seu *fundamento*. 2.ª) Se a relação *real* não fosse *realmente* distincta do *fundamento*, que a produz, seguir-se-hia — ou que no mundo não existem relações *reaes*, independentemente da reflexão da nossa intelligencia, — ou que o proprio *fundamento* é uma coisa *relativa*. Ora ambas as consequencias são falsas; porque, como vimos, existem no mundo relações *reaes*, independentes da nossa intelligencia, e a *substancia*, a *quantidade*, a *qualidade*, etc., que são o *fundamento* da relação *real*, não são coisas *relativas*. Logo... 3.ª) A relação *real* está para o *fundamento*, como o accidente está para o sujeito, a que adhere, e o acto está para a potencia, que elle aperfeiçoa. Ora existe uma distincção *real* entre o accidente e o sujeito, entre o acto e a potencia. Logo a relação *real* distingue-se *realmente* do *fundamento*.

Todos admittem uma distincção entre a relação *real* e o seu *fundamento*; mas uns, como os *Nominalistas*, os *Suarezianos*, dizem que a distincção é apenas *logica*, — outros, e são quasi todos os *Thomistas* e *Scotistas*, sustentam que a distincção é *real*. — Alguns duvidam se S. Thomaz admitte, ou não, a distincção *real*. Mas a duvida não se basêa em bôas razões. O Angelico Doutor ensina, a cada passo, — que, nas creaturas, a *relação* está para o *absoluto*, como os outros accidentes estão para o seu sujeito (os outros accidentes distinguem-se *realmente* do sujeito), — que ella tem o seu modo de ser, como os outros accidentes, — e que accrescenta á substancia um *novo ser*, um ser accidental. Ora a *relação* não seria um accidente, nem teria um ser proprio, nem accrescentaria um novo ser, se fosse uma mesma coisa com o seu *fundamento*. Citamos um ou outro trecho do Santo. Diz assim: « In rebus creatis comparatur *relatio* ad *absolutum*, sicut *accidens* ad *subjectum*... In nobis relationes... habent *proprium modum essendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit* » *(C. Gent.*, IV, 14). « In creaturis per paternitatem *additur novum esse*, quod est esse *accidentale*, et *non idem, quod est esse subjecti* » (In I *Sent.*, dist. 21, q. 1, a. 2). « In nobis relationes habent esse dependens, quia *earum* esse est *aliud* ab esse *substantiae* *(C. Gent.*, IV, 14).

dade do modo de ser, que exprimem. Ora o modo de ser, que é denotado pela relação *real* e que importa uma coisa *relativa*, isto é, uma *ordem* ou *referencia* da substancia a um termo extrinseco, é *realmente* distincto do modo de ser, que é denotado pelas outras categorias e que importa uma coisa *absoluta*, isto é, uma perfeição da propria substancia *em si mesma*. Logo a relação ***real*** constitue uma categoria *realmente* distincta das categorias dos outros accidentes (1).

(1) Tendo já provado a distincção *real* entre a relação *real* e a *substancia*, provamos aqui a mesma distincção entre a relação *real* e os *outros accidentes*. De resto, esta conclusão é um simples corollario da conclusão precedente. Se a relação *real* é *realmente* distincta do *fundamento*, deve ser tambem realmente distincta, não só da *substancia*, mas tambem dos *outros accidentes*, porque tambem estes são *fundamentos* da *relação*. A razão é sempre a mesma: o *relativo* e o *absoluto* são coisas realmente distinctas, porque não podem ser comprehendidas na mesma definição. — As principaes differenças entre a relação *real* e os outros accidentes são as seguintes: — 1ª) Os outros accidentes adherem á substancia e completam-na e aperfeiçoam-na *em si mesma*; a relação *real* adhere á substancia e faz com que esta diga *respeito* a uma coisa extrinseca. — 2ª) Os outros accidentes, na sua generica noção, denotam explicitamente a *inherencia* no sujeito e por isso uma dependencia e uma imperfeição; a relação *real*, na sua propria definição, não denota inherencia nem dependencia, mas apenas uma *ordem* ou *referencia* a uma coisa extrinseca, e por isso, se pode ser *inherente*, pode ser tambem *subsistente*. — 3ª) Os outros accidentes, se são contrarios, não só se excluem mutuamente do mesmo sujeito, mas suppõem num extremo, ou em ambos os extremos, a falta de alguma perfeição; a relação *real* exclue do mesmo sujeito a relação *opposta*, mas não suppõe por si nos extremos imperfeição ou defeito.

*

Devemos agora responder a algumas perguntas, relativas ao *termo*, á ***unidade*** e á ***cessação*** da ***relação***.

a) O ***termo*** da ***relação*** é uma coisa *absoluta*, ou *relativa?* — Uns dizem que o ***termo*** da *relação*, *mutua* e *não-mutua*, é sempre uma coisa *absoluta*, emquanto *tal;* de modo que, p. ex., a *paternidade* tem por termo a *entidade absoluta* do filho, e não a *filiação*. Outros sustentam que o termo de *toda* a relação é sempre uma coisa *relativa*. Outros finalmente ensinam que o termo da relação *mutua* é uma coisa *relativa*, e o da relação *não-mutua* é uma coisa *absoluta*. — Parece-nos que a verdadeira resposta é a seguinte. Quando a relação é *mutua*, o *termo* é uma coisa *relativa*, isto é, o *termo* é o seu *correlativo*. Assim o *pae* tem por termo o *filho*, não emquanto é *homem*, mas emquanto é *filho*, e por isso emquanto é uma coisa *relativa*. Escreve S. Thomaz: «Cum dicitur quod *relativi* esse est *ad aliud* se habere, per ly *aliud* intelligitur *correlativum*; quod non est prius, sed simul natura» *(Sum. Th.*, p. I, q. 40, a. 2 ad 4). Quando a relação é *não-mutua*, o *termo* é tambem uma coisa *relativa:* porque a relação, emquanto *relação*, suppõe e exige sempre dois extremos *correlativos*, emquanto *correlativos*. Todavia na relação

174. Propriedades da relação. — Eis as principaes.

I. *Os correlativos são oppostos entre si.* — Tal opposição consiste em que os ***correlativos*** são *distinctos* um do outro, e por isso deriva da propria natureza da *relação* e constitue um genero especial de *opposição*, que se chama *opposição relativa* (1).

não-mutua, o *termo* é relativo — não *intrinseca* ou *subjectivamente*, — mas *extrinseca* ou *terminativamente*. Não é relativo *intrinsica* ou *subjectivamente*; porque, na relação *não-mutua*, o *termo* não tem em si a *relação*, não se refere *realmente* ao sujeito. Mas é *relativo terminativa* ou *extrinsecamente*; porque, nesta relação, o *termo* é sempre o *termo*, isto é, é sempre a coisa, a que o sujeito se refere.

b) De que deriva a ***unidade*** nas *relações?* — A pergunta pode desdobrar-se, porque pode referir-se á unidade *especifica*, ou á unidade ***numerica***. — Quanto á unidade *especifica*, são varias as opiniões. Uns dizem que essa unidade deriva exclusivamente do *fundamento* da propria relação; outros affirmam que deriva exclusivamente do *termo;* outros sustentam que deriva junctamente do *fundamento* e do *termo*. Seguimos esta terceira opinião, que nos parece mais rasoavel. Com effeito, a *relação*, sendo uma ordem ou uma referencia a um *termo*, produzida pelo *fundamento*, depende, no proprio ser *especifico*, do *fundamento*, como da sua *causa*, e depende do ***termo***, como da coisa, á qual diz respeito (pois uma coisa é *especificada* pelo ***termo***, para o qual está ordenada). Ora o ente tira a sua unidade *especifica* d'aquelles principios, de que tira o seu *ser especifico;* porque *ser* e ***uno*** são, na realidade, uma e a mesma coisa. Logo a unidade *especifica* da relação deriva junctamente da *unidade especifica* do *fundamento* e do ***termo***. Se a ***unidade*** *especifica* da relação deriva da ***unidade*** *especifica* do *fundamento* e do ***termo***, a sua *diversidade especifica* deriva da *diversidade especifica* do *fundamento*, ou do *termo*, ou de um e de outro. *(Quodl.* IX, a. 4). — A ***unidade numerica*** nas *relações* deriva da ***unidade numerica*** do *sujeito*. A coisa é certissima. Todo o accidente tira do sujeito, a que adhere, todo o seu caracter ***individual***, e por isso tambem a sua ***unidade*** *numerica*. Portanto, um pae não pode ter duas relações de *paternidade* ***numericamente*** distinctas, embora possa ser *materialmente* multiplice o *termo* d'essa relação. Pela mesme razão, uma *distincção numerica* do sujeito produz uma *distincção numerica* nas relações.

c) *Como é que cessa a relação?* — Uma coisa cessa, quando cessa ou muda um dos elementos, que a constituem. Ora a *relação* é constituida essencialmente — pelo *fundamento*, que a produz, — e pela *ordem* ou *referencia* do *sujeito* ao *termo*. Logo a *relação* pode cessar — tanto pela destruição ou mudança do *fundamento*, (assim, destruida ou mudada a quantidade, acaba ou muda a relação de *egualdade*), — ou pela remoção do *termo*, ao qual dizia respeito o *sujeito*, sem que por isso deixe de existir ou mude o proprio *sujeito;* pois a essencia da *relação* não consiste em aperfeiçoar o sujeito, mas em ordenal-o para o termo (*De pot.*, q. 7, a. 9 ad 7).

(1) A *opposição*, como dissemos, é a *repugnancia entre varias coisas, pela qual uma exclue outra*. — Pode ser *relativa*, *privativa*, *contraria* e *contradictoria*. — A *relativa* é a repugnancia, que existe entre duas coisas só pelo facto de uma se referir á outra. Com effeito, para que uma coisa se

II. A opposição *relativa* não importa *imperfeição* em nenhum dos *correlativos*. Por quanto, esta opposição, por exprimir apenas a *referencia* de uma coisa á outra, e não uma *realidade absoluta*, se importa uma *distincção* entre os *correlativos*, não importa uma *imperfeição* em nenhum d'elles (1).

III. *Os correlativos são naturalmente simultaneos.* — Os extremos, *emquanto denotam relação*, devem existir *ao mesmo tempo;* porque não pode haver sujeito sem termo, nem termo sem sujeito. — Dissemos — *emquanto denotam relação;* porque, emquanto importam uma *entidade absoluta*, podem e ás vezes devem não existir ao mesmo tempo (2).

refira á outra, é necessario que sejam distinctas e que, emquanto têm essa relação, se excluam mutuamente, de modo que o *sujeito* não seja *termo*. Assim existe uma opposição *relativa* entre pae e filho, pois repugna que o pae seja pae de si mesmo, e vice-versa.

(1) Toda a *opposição*, á excepção da *relativa*, é constituida pela *affirmação* de uma realidade ou perfeição num extremo e pela *negação* da mesma realidade no outro. E por isso, em virtude da opposição, o extremo, ao qual se nega a realidade, não pode deixar de ser imperfeito. — Dizemos — á excepção da *relativa*. Com effeito, os *correlativos*, **como** *taes*, não se oppoem, porque um possue uma perfeição, da qual o outro é destituido, mas porque um diz *ordem* ou *referencia* a outro, e por isso porque um é distincto do outro. Diz S. Thomaz: « *Relativa* oppositio in sui ratione includit *distinctionem* » (*Sum. Th.*, q. I, q. 28, a. 3). E ainda que, na distincção, quando *real*, o sujeito seja dotado de uma perfeição entitativa, a qual se identifica com elle ou o completa, comtudo o sujeito não se oppõe ao termo por causa d'essa perfeição, como se um a tivesse e o outro não, mas unicamente por causa da *ordem* ou *referencia* de um para outro. Em menos palavras: Os *correlativos reaes* não se oppõem emquanto *reaes*, mas emquanto *correlativos*. Sendo assim, é evidente que a opposição *relativa* não importa *imperfeição* em nehum dos *correlativos*. (In I *Sent.* dist. 21, q. 2, a. 2).

(2) Esta *natural simultaneidade* dos *correlativos* consiste em que a affirmação ou a negação de um importa a affirmação ou a negação do outro; se ha o pae, deve haver o filho; se não ha o filho, nem ha o pae. — Semelhante nexo depende d'isto que um correlativo é a razão e o principio do outro correlativo. — Mas, para que se verifique esta *simultaneidade*, os *correlativos* devem tomar-se *formalmente*, isto é, emquanto *correlativos*, e não podem tomar-se *materialmente*, isto é, emquanto *absolutos;* porque, se se tomarem *materialmente*, podem e, muitas vezes, devem não existir *simultaneamente;* assim o pae, se, emquanto *pae*, deve coexistir com o filho, comtudo, emquanto *homem*, pode e deve ser anterior ao filho. A razão d'isto é que a *simultaneidade* não se refere propriamente aos *sujeitos*, mas só ás *relações*. Diz S. Thomaz: « Non est necesse in illis etiam relativis, quae sunt *simul natura*, quod *subjecta* sint naturaliter simul, sed *relationes solae* » (*De pot.*, q. 7, a. 8 ad 1). — Esta *simultaneidade* deve verificar-se não só nas relações *mutuas*, mas tambem nas *não-mutuas*, nas quaes o extremo, que não tem em si o fundamento *real* e que só *extrinseca* ou *terminativamente* é *relativo*, se refere *actualmente* ao extremo, que tem em si o fundamento *real* e que é *intrinseca* ou *subjectivamente* relativo. Assim Deus, emquanto Deus, é anterior á creatura, mas, emquanto *Creador*, é *naturalmente simultaneo* com a creatura. A razão é evidente. Uma relação actual exige necessariamente a actual existencia dos dois extremos. Diz S. Thomaz: « Relatio *secundum actum* exigit duo extrema *in actu* existere » (In I *Sent.*, dist. 30. q. 1, a. 1; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 7 ad 6; *De pot.*, q. 7, a. 8 ad 1).

IV. *Os correlativos são simultaneamente cognosciveis.* — Porquanto, consistindo a essencia dos *correlativos* na *ordem* ou na *referencia* de um para outro, é claro que um não pode ser conhecido sem o outro, ao qual se refere; assim o pae não pode ser conhecido sem o filho, nem o filho sem o pae (1).

175. **A relação e a ordem.** — Com a idea de *relação* liga-se a de *ordem;* porque as coisas são *ordenadas*, quando con-

(1) Esta propriedade é uma consequencia da precedente e deve ser interpretada no mesmo sentido e na mesma proporção. Na verdade, se os *correlativos*, emquanto *taes*, são naturalmente simultaneos, devem ser tambem simultaneamente cognosciveis, de modo que um não possa ser entendido, nem consequentemente definido, sem o outro. Assim Deus, Nosso Senhor, não pode ser conhecido, nem definido como *Creador*, sem que, ao mesmo tempo, seja conhecida a creatura. — Aqui duas advertencias. — 1a) Quem conhece um dos *correlativos*, conhece tambem o outro; mas *nem sempre* o conhece *perfeitamente*, porque, se sabe que existe, não sabe o que é ou quem é. Assim, sabendo que Pedro é pae, sabemos que deve ter um filho, mas nem sempre conhecemos este filho. Dizemos — *nem sempre;* porque, se alguem conhecesse *perfeitamente* um dos *correlativos*, conheceria *perfeitamente* tambem o outro. — 2a) Na relação *equipollente*, o conhecimento de um *correlativo* leva ao conhecimento não só da *existencia*, mas tambem da *propriedade* do outro; ao passo que, na relação *não-equipollente*, o conhecimento de um *correlativo* só faz conhecer a *existencia* do outro.

A *quarta* categoria ordena-se do modo seguinte. A *relação* é o genero *supremo*, que se divide nas relações de *primeiro*, *segundo* e *terceiro genero*, isto é, nas relações fundadas — na *unidade* e no *numero*, — na *acção* e na *paixão*, — na *mensura* e no *mensuravel*. — A relação do *primeiro genero* divide-se em relação de *conveniencia* e em relação de *desconveniencia*. — A relação de *conveniencia* subdivide-se em relação de *identidade*, de *egualdade* e de *semelhança*. — A relação de *desconveniencia* subdivide-se em relação de *diversidade*, de *desegualdade* e de *dessemelhança*. — A relação de *desegualdade* comprehende varias especies, conforme as diversas proporções dos *numeros*, podendo ser relação do *dobro*, do *quadruplo*, etc. — A relação do *segundo genero* divide-se em relação fundada na *acção* e em relação fundada na *paixão*. — A relação do *terceiro genero* admitte tambem divisões, pois a *mensura* pode ser um *objecto*, ou um *modelo*. Outras subdivisões são menos importantes.

*

Ha relações *reaes* não só nas creaturas, mas tambem em Deus. Mas as relações, em Deus, são infinitamente perfeitas, e, quando *oppostas*, constituem

servam as *relações*, que lhe são proprias. — Digamos alguma coisa ácerca da *ordem*, das suas *especies*, *causa* e *criterio*.

a) *Ordem*. — *Ordem* é a *conveniente disposição de varios*

---

e distinguem as Pessoas da SS. Trindade. Ha egualmente uma relação entre o Verbo divino e a sua natureza humana. — Digamos alguma coisa ácerca d'estes assumptos, difficeis para a intelligencia, mas suaves para o coração.

I. **Existem em Deus relações reaes.** — Ensina a Fé que, em Deus, ha tres Pessoas subsistentes na simplicissima e *numericamente* unica essencia infinita, que se chamam **Pae, Filho e Espirito Santo**. O Filho procede do Pae (*Ego ex Deo processi*, Joan. VIII, 42): o Espirito Santo procede do Pae e do Filho, como de unico principio. — Ora, onde ha uma processão de origem, ahi deve haver uma *relação*, e uma relação *real*, emquanto o termo *refere-se* ao seu principio, e refere-se *realmente*, isto é, por uma natural necessidade, independentemente de toda a consideração da intelligencia. Assim, as creaturas referem-se *realmente* a Deus, de quem receberam tudo o que possuem, embora Deus, que nada recebeu das creaturas, não lhes se refira *realmente*. E se o principio communicou a propria natureza ao termo e com este convem na mesma ordem, neste caso, em virtude da identidade da mesma natureza em ambos, a relação entre elles não só é *real*, mas é tambem *mutua*, emquanto tambem o principio se refere *realmente* ao seu termo. É o que se verifica na SS. Trindade. O Filho, pelo facto de receber do Pae a natureza, deve ter com Elle uma relação *real*; o Espirito Santo, pelo facto de receber do Pae e do Filho a mesma identica natureza, deve ter uma relação *real* com um e com outro. Pela sua vez, o Pae, communicando a propria natureza ao Filho, não pode deixar de ter uma relação *real* com Elle; assim como o Pae e o Filho, communicando a propria natureza ao Espirito Santo, devem ter com Elle uma relação *real* (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 1). — A relação *real* do Pae com o Filho é a *Paternidade*; a relação *real* do Filho com o Pae a *Filiação*; a relação *real* do Pae e do Filho com o Espirito Santo é a *Espiração activa*; a relação *real* do Espirito Santo com o Pae e com o Filho é a *Espiração passiva*.

II. **As relações divinas são subsistentes.** — As relações divinas tambem podem considerar-se — emquanto denotam *ordem* ou *referencia* ao termo, — e emquanto são coisas residentes *no* sujeito. Consideradas emquanto denotam *ordem* ou *referencia* ao termo, as relações distinguem-se da substancia *segundo a razão*; consideradas emquanto são coisas residentes *no* sujeito, identificam-se com a substancia *segundo a realidade* e são *subsistentes*.

a) As relações divinas distinguem-se da substancia *segundo a razão*. Uma coisa distingue-se de outra *segundo a razão*, quando o conceito de uma não é o conceito de outra. Ora o conceito da *relação* não é o conceito da *substancia*, ou *essencia*; porque a *relação* denota uma *ordem* ou *referencia* ao seu opposto, a qual não é denotada pela *substancia* (a *substancia* denota uma coisa *absoluta*). Logo as relações divinas distinguem-se da substancia ou essencia *segundo a razão*. Diz S. Thomaz: « Relatio existens in Deo differt ab essentia *secundum intelligentiae rationem*; prout in *relatione* importatur *respectus* ad suum oppositum, qui non importatur in nomine *essentiae* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 2). — Aqui devemos fazer uma advertencia muito importante. As relações divinas distinguem-se da substancia *segundo*

entes para um fim commum. — São, pois, *tres* os *elementos* da *ordem*: a *pluralidade dos entes*, a *unidade do fim*, e a *conveniente disposição* dos entes para o fim.

---

a razão, emquanto no conceito de substancia não se contem a *ordem* ou a *referencia* a uma outra coisa, assim como se distinguem da substancia a *sciencia*, a *bondade*, a *omnipotencia*, e outros attributos *absolutos*, emquanto estes denotam uma perfeição, que a substancia não denota. — Todavia, o modo, por que as relações *reaes* se distinguem da substancia, é diverso do modo, por que da mesma substancia se distinguem os attributos *absolutos*. Por quanto, os attributos *absolutos*, embora se distingam, *segundo a razão*, da substancia, emquanto exprimem alguma perfeição, que a substancia por si não exprime, comtudo não se distinguem d'ella como se fossem *accidentes*, como se tivessem o caracter ou a nota de *qualidade*, poisque, como veremos, tudo o que em nós é *qualidade*, ou *accidente*, em Deus é *substancia*. Por isso, em Deus, os attributos *absolutos* differem da substancia infinita, não como o *accidente* differe da *substancia*, mas como a *especie* differe do *genero*, emquanto a *differença* accrescenta ao *genero* alguma coisa, que o proprio *genero* por si não denota. Pelo contrario a *relação divina* distingue-se da substancia infinita *segundo a razão*, não só emquanto exprime uma coisa, que a substancia não exprime, mas tambem emquanto *conserva* o *caracter* ou a *nota distinctiva da propria categoria*, que é a *ordem* ou a *referencia*; de modo que o seu conceito, que exprime uma coisa *relativa*, permanece sempre opposto ao da *substancia*, que exprime uma coisa *absoluta*, e divide-se sempre contra a *substancia*. Portanto a distincção *de razão* entre as relações divinas e a substancia infinita é *completa* ou *adequada*, visto que o *relativo* nunca se muda em *absoluto*, ao passo que a distincção entre os attributos *absolutos* e a mesma substancia é *incompleta* ou *inadequada*, porque a qualidade, como qualquer outra propriedade, que entre nós é *accidente*, em Deus é *substancia*. — D'ahi a razão por que a Deus só podemos attribuir a *substancia* e a *relação*. Só estas duas coisas conservam em Deus o caracter ou a nota distinctiva da propria categoria. (In I *Sent.*, dist. 33, q. 1, a. 1 ad 5). — Advertimos tambem que essa distincção de *razão* ou *segundo a razão*, que admittimos entre as relações divinas e a substancia infinita, não é um producto exclusivamente subjectivo da nossa intelligencia. Tem ella o seu fundamento na realidade, emquanto na essencia divina ha sempre alguma coisa, a qual corresponde ao conceito da nossa intelligencia. Verifica-se isto com respeito a todos os conceitos, que formamos de Deus; embora o que corresponde, da parte de Deus, aos varios, distinctos e inadequados conceitos nossos seja uma unica e simplicissima coisa, — a essencia infinita.

b) As relações divinas identificam-se com a substancia *segundo a realidade*. É evidente. A relação finita, sendo uma coisa *accidental*, distingue-se *realmente* da substancia, a que adhere e com que forma um composto. Em Deus, infinito e simplicissimo, não ha e não pode haver coisa nenhuma *accidental*; tudo o que está em Deus, é Deus, é a sua essencia, ou substancia, a qual encerra todas as possiveis perfeições. Logo as relações divinas identificam-se com a substancia *segundo a realidade*. — Nem se diga que a relação, denotando *ordem* ou *referencia* ao seu *opposto*, deve ser *realmente* distincta da *substancia*. O *opposto*, para o qual a relação denota *referencia*, não é a

b) *Causa da ordem.* — *Causa da ordem* só pode ser um ser intelligente, que percebe a relação entre os varios entes e

---

substancia divina, que denota coisa *absoluta* e que não tem e não pode ter opposto, mas é o *correlativo*, isto é, o opposto da relação. — Se as relações divinas são, na *realidade*, uma e mesma coisa com a substancia infinita, segue-se que os termos distinctos das processões são exigidos pela propria essencia divina, e por isso repugna absolutamente um Deus, que não seja Pae, Filho e Espirito Santo. É é natural que, para nós, que não contemplamos intuitivamente a essencia ou substancia infinita, a Trindade das Pessoas seja um altissimo mysterio. — Identificando-se com a substancia, as relações divinas são *subsistentes*, porque a substancia infinita é o *proprio ser subsistente*. Todavia, a *subsistencia* não compete á relação, emquanto é *relação*; porque, emquanto *tal*, é só principio de opposição e de distincção, e não de subsistencia; mas compete-lhe emquanto se identifica com o *absoluto*, que é a substancia divina. — Resumindo tudo em poucas palavras, diremos que a *relação*, em Deus, é a propria substancia sob o aspecto de *coisa relativa*, isto é, a *relação* é a propria substancia, que é e emquanto é *Paternidade* no Pae, *Filiação* no Filho, *Espiração passiva* no Espirito Santo.

Vejamos agora as differenças entre a relação *categorica* e a relação *divina*. Enumeramos as principaes: — 1°) A relação *categorica* é um accidente inherente *na* substancia; a *relação divina* é subsistente, é uma e mesma coisa com a substancia. — 2°) A *categorica* distingue-se *realmente* do fundamento, ou da causa, que a produz; a *divina* não é produzida, mas resulta da infinita perfeição da essencia. — 3°) A *categorica* é uma coisa accidental, *pela qual* a substancia se refere ao termo; a *divina* é a propria substancia, emquanto se refere intrinsecamente ao termo.

III. **As relações divinas distinguem-se realmente uma de outra.** — Em Deus existem varias relações reaes. Ora a relação, denotando uma *ordem* ou *referencia* do sujeito ao termo, importa necessariamente uma *opposição*, e por isso uma *distincção* entre os *correlativos*; de modo que a relação, que reside no sujeito, é *realmente* distincta da relação, que reside no termo. Logo as relações divinas distinguem-se *realmente* uma de outra. Se as relações divinas não fossem *realmente* distinctas entre si, a Trindade das Pessoas não seria *real*, ou segundo a *realidade*, mas seria *logica*, ou segundo a *razão*. — É claro que esta distincção *real* convem ás relações divinas — não emquanto estas denotam uma coisa *absoluta*, isto é, não emquanto se identificam com a essencia, — mas emquanto denotam uma coisa *relativa*, isto é, emquanto importam uma *ordem* ou *referencia* (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 3). — Nem vale dizer: Duas coisas, identicas a uma terceira, são identicas entre si (*quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se*); ora a Paternidade e a Filiação são identicas a uma terceira coisa, que é a essencia; logo são tambem identicas entre si. A objecção não tem peso. Duas coisas são identicas entre si, quando são identicas a uma terceira sob *todos os respeitos*, segundo a *realidade* e segundo a *razão*, mas não são identicas entre si, quando são identicas a uma terceira segundo a *realidade*, mas não segundo a *razão*. Ora, como demonstrámos, as relações divinas, se são identicas á essencia segundo a *realidade*, não o são segundo *a razão*, porque a essencia denota uma coisa *absoluta* e as relações exprimem uma coisa *relativa*. Logo as relações divinas não são *identicas* entre si (*Sum. Th.*, l. c. ad 1).

o fim commum. De facto, sem esta percepção, não se effectua uma disposição conveniente. Ora só um ser intelligente conhece

---

— Pelo exposto vê-se a razão por que, em Deus, a sabedoria, a bondade, e os outros attributos *absolutos* não se distinguem *realmente* entre si. Esses attributos não encerram, no seu conceito, uma *opposição relativa* (como a encerram as relações divinas), e por isso são uma e a mesma coisa.

IV. **Em Deus ha só quatro relações reaes.** — As relações divinas só podem fundar-se nas *acções*, — não na acções *transeuntes* (pois Deus não pode referir-se *realmente* ás creaturas), — mas nas acções *immanentes*, que têm o principio e o termo em Deus, e dão logar ás processões na propria essencia divina. Taes processões são duas, — uma pela acção da intelligencia, e é a processão do Verbo, — outra pela vontade, e é a processão do Espirito Santo. Cada processão dá origem a duas relações *reaes* e *oppostas* — uma residente no principio, e outra no principiado. Na processão do Verbo, a qual é verdadeira *geração*, a relação do principio com o principiado chama-se *paternidade*, e a relação do principiado com o principio diz-se *filiação*. Na processão do Espirito Santo, a qual não tem nome proprio (e por isso nem nome proprio têm as relações), a relação do principio com o principiado chama-se *espiração*, e a relação do principiado com o principio conserva o nome de *processão*. Logo em Deus ha só *quatro* relações reaes, a saber: paternidade, filiação, espiração (*activa*), e processão (*espiração passiva*). — Os termos *espiração* e *processão*, *quanto á coisa significada*, denotam as *relações*, ainda que, *quanto ao modo de significar*, denotem as *processões* ou as *origens* (*Sum. Th.*, p. I, q. 28, a. 4).

V. **As relações oppostas constituem e distinguem as Pessoas divinas.** — Diz S. Thomaz: «Paternitas est persona Patris; filiatio persona Filii; processio persona Spiritus Sancti procedentis» (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 2 ad 1). — De facto, Deus é Trindade, porque na unica essencia divina ha tres Pessoas, que são Pae, Filho e Espirito Santo. Ora a *pessoa*, como dissemos, denota *um individuo* de *natureza racional*, *subsistente*, *distincto* ou *incommunicavel*. A *distincção*, ou *incommunicabilidade*, em Deus, não pode deixar de se fundar nas *relações de origem*, que subsistem na divina natureza e se identificam com ella. Por isso a *pessoa*, em Deus, significa a *relação* emquanto subsistente na divina natureza: «Persona significat in divinis relationem ut rem subsistentem in natura divina» (*Sum. Th.*, p. I, q. 30, a. 1). — Todavia, nem cada relação divina constitue uma pessoa. Conforme definiu o Concilio de Florença, a distincção em Deus somente existe onde se encontra uma *opposição* de *relação*: «In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat *relationis oppositio*». Logo uma distincção real nas Pessoas divinas deve fundar-se — não no que ellas têm de *absoluto* (aliás as tres não seriam dotadas da mesma essencia), — mas nas suas *relações oppostas* (*Sum. Th.*, p. I, q. 36, a. 2). Ora as relações *oppostas*, em Deus, são tres, a saber: a *paternidade*, a *filiação* e a *processão*. Por isso ha só tres pessoas distinctas: Pae, Filho e Espirito Santo. Na verdade, a processão pela *intelligencia* dá origem a duas relações, que são a *paternidade* e a *filiação*. Estas duas relações são naturalmente *oppostas* entre si, porque repugna que uma pessoa seja pae e filho de si mesmo, e por isso constituem e distinguem duas pessoas, que são o Pae e o Filho. — A processão pela vontade dá origem a duas outras relações, que são a *espiração* (*activa*) e a *processão* (*espiração passiva*). Estas

a relação entre os varios entes e o fim commum; porque essa relação é uma coisa abstracta, e só a intelligencia percebe o

---

duas relações são tambem oppostas entre si, porque o principiado não pode identificar-se com o principio, e por isso o sujeito, em que reside a *espiração*, deve ser realmente distincto do sujeito, em que reside a *processão*. Todavia, a *espiração*, se é opposta á *processão*, não é opposta nem á paternidade, nem á filiação; e não só não é opposta, mas é muito connatural a estas duas relações, porque Pae e Filho devem *espirar* um termo commum, que seja vinculo de união e que Elles possam chamar: *o nosso amor*. Se a *espiração* não é opposta nem á paternidade, nem á filiação, deve ella residir no Pae e no Filho (porque em Deus tudo é commum, quando não ha opposição de *relação*), e não constitue uma outra pessoa, distincta do Pae e do Filho. — A *processão*, porém, não pode residir nem no Pae, nem no Filho, não porque o Pae e o Filho são o sujeito da paternidade e da filiação, mas porque são o sujeito da *espiração*, e por isso deve constituir e distinguir uma terceira pessoa, que é o Espirito Santo. — A processão do Espirito Santo é admiravelmente bella, como a do Filho. O Pae, gerando o Filho, communica-lhe toda a substancia divina, á excepção da paternidade, e portanto communica-lhe tambem o poder ser *principio* do Espirito Santo; e esse principio é *unico*, porque o Pae e o Filho são uma e a mesma coisa em tudo, que não envolva opposição de *relação*. — Concluimos com o Apostolo predilecto: «*Tres sunt qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt*» (I *Ioan.*, V, 7).

VI. **As tres Pessoas divinas são eguaes.** — A egualdade refere-se á perfeição. As tres Pessoas divinas são egualmente perfeitas, porque todas tres possuem a mesma essencia infinita. — Nem uma deseguäldade poderia derivar das *relações*, das quaes uma é distincta de outra. De facto, a *relação*, considerada emquanto é uma *ordem* ou *referencia*, não denota e não importa uma perfeição, mas unicamente uma relativa opposição e distincção. Isto não quer dizer que a *relação*, emquanto exprime *referencia*, não seja uma *realidade*; mas quer dizer que a realidade, que é propria da *relação*, considerada emquanto exprime *referencia*, não é distincta, *nem segundo a razão*, da realidade, que é propria da *relação*, considerada emquanto, na realidade, se identifica com a essencia; porque, como dissemos, *uma e a mesma essencia é paternidade no Pae, é filiação no Filho, é processão no Espirito Santo*. Com razão diz S. Thomaz: «Em Deus a egualdade e a semelhança considera-se em ordem ao que é *essencial*, nem pode admittir-se deseguäldade ou dessemelhança pela distincção das relações. A paternidade portanto é dignidade do Pae, como tambem é essencia do Pae; porque a dignidade é absoluta e pertence á essencia. Portanto, assim como a mesma essencia, que no Pae é paternidade, no Filho é filiação, assim tambem a mesma dignidade, que no Pae é paternidade, no Filho é filiação. Quão grande é a dignidade do Pae, tão grande é a do Filho. Nem do facto de o Pae ter a paternidade, se segue que a deve ter tambem o Filho; pois passa-se do *absoluto* para o *relativo*. Na verdade, uma e mesma é a essencia e dignidade do Pae e do Filho, mas no Pae tem a relação de quem dá, e no Filho tem a relação de quem recebe» (*Sum. Th.*, p. I, q. 42, a. 4 ad 2). — O que o Angelico Doutor diz do Pae e do Filho deve applicar-se ao Espirito Santo. É perfeição do Pae e do Filho o poder communicar a natureza divina

abstracto. Logo só um ser intelligente pode ser *causa* da *ordem*.

c) *Especies de ordem.* — A *ordem é diversa* segundo a diversidade do *fim* e dos *entes ordenados*. Assim distinguimos

---

ao Espirito Santo, assim como é perfeição do Espirito Santo o poder receber essa natureza. Uma e outra perfeição não differem entre si quanto á *grandeza* e *dignidade*, mas só differem quanto á *relação*, que não constitue deseguäldade. O Espirito Santo tem a mesma essencia, o mesmo poder do Pae e do Filho; mas d'ahi não se segue que possa *espirar* outra pessoa. A essencia, o poder, etc., são coisas *absolutas*, e o que é *absoluto* convem a todas as Pessoas, ao passo que *espirar* significa uma coisa *relativa*, e só convem á Pessoa, em que reside a respectiva relação. Por isso, quando do facto de o Espirito Santo possuir a mesma essencia, o mesmo poder do Pae e do Filho, se quer deduzir o poder espirar outra pessoa, passa-se do *absoluto* para o *relativo*, e entra-se no caminho do erro. — O que deixamos dito indica o modo de resolver a seguinte difficuldade: «A paternidade existe no Pae, e não no Filho; ora, como a paternidade é uma perfeição, deve concluir-se que o Pae tem uma perfeição, que o Filho não tem». Diremos pois — que, embora o Filho não tenha a paternidade, emquanto esta é uma *relação*, comtudo possue o principio, de que a paternidade tira toda a sua perfeição e que é a essencia, — e que a paternidade é uma perfeição, não emquanto denota *ordem* ou *referencia*, mas emquanto importa identidade com a essencia ou substancia divina, — identidade, que não é propria de uma só relação, mas é commum a todas. Por isso não pode concluir-se que ao Filho falta uma perfeição, de que o Pae é dotado.

O que são, pois, as *relações* em Deus? Não são abstracções vazias, não são estereis construcções da Metaphysica; são substancias, são pessoas, são a familia, a sociedade, a bemaventurança de Deus. Agora não vemos como é que o Pae, entendendo-se a si mesmo, gera o Filho, e como é que o Pae e o Filho, amando-se, espiram o Espirito Santo; mas vel-o-hemos um dia, quando, ao despontar da luz celeste, cahir o véo, que hoje nos encobre tanta belleza e tanta gloria.

VII. **Relação entre o Verbo divino e a sua natureza humana.** — Além d'essas ineffaveis relações entre as divinas pessoas, ha uma outra admiravel relação entre o Verbo divino e a sua natureza humana. Como a Fé ensina, o Verbo divino, na plenitude dos tempos, uniu a si mesmo a nossa natureza, na unidade de Pessoa. A união importa necessariamente uma certa relação entre a Pessoa, que assumiu, e a natureza, que foi assumida. Tal relação — é *real* da parte da natureza, que foi assumida; porque esta, elevada á subsistencia divina, recebeu uma perfeição, que não lhe era devida, e mudou; — ao passo que da parte da Pessoa, que assumiu, é apenas *logica*, porque essa Pessoa, extendendo a propria subsistencia á natureza humana, não adquiriu nenhuma perfeição; e não mudou, como não muda o sol, quando começa a illuminar um objecto, que estava na sombra. — Mas não devemos d'ahi concluir que o Verbo divino só *logicamente é homem*; porque, para Elle ser *realmente* homem, ou para a denominação de *homem* ser *real*, basta que a natureza humana esteja *realmente* unida á sua Pessoa, ou que essa natureza se refira *realmente* á Pessoa, embora a *relação* do Verbo com a natureza seja apenas *logica* (*Sum. Th.*, p. III, q. 2, a. 7; q. 16, a. 6 ad 2).

— a ordem *natural* e *sobrenatural*, conforme o *fim* é *proporcionado* ou *superior* ás exigencias da natureza, — a ordem *physica*, *logica*, *moral*, conforme se considera nos entes naturaes, ou nos actos da intelligencia, ou nos actos da vontade (1).

d) *Criterio da ordem.* — O *criterio*, que regula e dirige a disposição de varios entes, deve deduzir-se do *fim;* porque uma coisa é *ordenada*, quando tende para o seu *fim* (2).

Artigo V

Quinta e sexta categoria — Acção e paixão

176. Acção e paixão. — *Acção é o accidente, pelo qual a substancia produz alguma coisa;* ou, mais brevemente: *é o exercicio da potencia activa.* — *Paixão é o accidente, pelo qual a substancia recebe em si a acção de um agente;* ou mais brevemente: *é o exercicio da potencia passiva.* — A *potencia* e o seu *exercicio* são dois *accidentes*, que não existem em si, mas na *substancia;* porque é sempre a substancia, que, por meio das suas *potencias*, ou *faculdades*, produz uma *acção*, ou soffre uma *paixão*. — D'este modo a *acção* e a *paixão* derivam — *proximamente* da *potencia*, — e *remotamente* da *substancia* (3).

---

(1) Divide-se tambem a *ordem* — em *individual, domestica, politica, social, internacional*, etc., conforme o *fim* é proprio de um individuo, ou de uma familia, ou de uma cidade, ou de toda a nação, ou de todo o genero humano, — e em *statica, dynamica*, etc., conforme os entes são *substancias*, ou *forças*. — Outras especies fundam-se na *disposição*, e temos tantas ordens, quantos são os modos, por que uma coisa é e se diz *anterior* a uma outra. Se esta *anterioridade* se refere ao *tempo*, temos a *ordem chronologica*, — se se refere ao *logar*, temos a *ordem local*, — se ao *fim* ou á *intenção*, temos a *ordem final* ou *intencional*, — se ao *principio*, temos a ordem *causal*, etc.

(2) Os *fins* são, ás vezes, multiplos, e uma coisa, que é ordenada com relação a um fim, é desordenada com relação a outro fim. Todavia uma coisa diz-se e é *absolutamente* ordenada, quando está convenientemente disposta com relação ao fim, para o qual *deve* naturalmente tender.

(3) Analysando um facto, p. ex., *o aquecimento da agua*, encontramos nelle *sete* elementos, a saber: — 1º) o *agente*, isto é, o principio, que produz o facto, p. ex., o *fogo ardente;* — 2º) a *potencia activa*, isto é, a *força* ou *energia*, pela qual o agente proximamente opera, p. ex., a força de aquecer; — 3º) a *acção*, isto é, o *exercicio* d'essa força ou energia, p. ex., o aquecimento *activo*, que é o aquecimento considerado no *agente;* — 4º) o *paciente*, isto é, a *substancia*, que recebe a acção do agente, p. ex., a *agua;* — 5º) a *potencia passiva*, isto é, a *capacidade*, que tem o paciente de receber a acção do agente; — 6º) a *paixão*, isto é, a propria *recepção* da acção, p. ex., o

177. Especies da acção. — A *acção* divide-se principalmente em — *instantanea* e *successiva*, — *immanente* e *transeunte*.

a) *Acção instantanea e successiva.* — É *instantanea*, quando se exerce num momento e sem movimento algum, de modo que o effeito, ao mesmo tempo em que se faz, está feito; tal é a *creação*. — É *successiva*, quando não se exerce num instante, mas desenvolve-se num movimento, de modo que o effeito só se produz no termo do movimento; tal é o *aquecimento da agua* (1).

b) *Acção immanente e transeunte.* — É *immanente*, quando o effeito permanece no proprio agente, de modo que o principio e o termo da mesma acção existem no mesmo sujeito; tal é o *pensamento*, que tem o principio e o termo na intelligencia. — É *transeunte*, quando o effeito se encontra fóra do agente, de modo que o principio e o termo da mesma acção existem em diversos sujeitos; tal é *aquecimento da agua*, que tem

---

aquecimento *passivo*, que é o aquecimento considerado no *paciente;* — 7º) o *effeito*, isto é, a coisa produzida pela acção do agente, p. ex., o calor, que foi produzido na agua e que persevera, embora acabe a paixão.

A *acção* é o exercicio da *potencia activa*, e a *paixão* é o exercicio da *potencia passiva*. — Toda a potencia refere-se naturalmente á *acção*, e não se concebe potencia, que não opere. Mas a potencia, — ás vezes, opera e pela sua operação transmuta o objecto, — outras vezes, não opera senão depois de ter sido transmutada ou movida a operar pelo proprio objecto. No primeiro caso, a potencia chama-se *activa;* no segundo, *passiva*. Diz S. Thomaz: « Potentia *activa* est principium agendi in aliud; potentia vero *passiva* est principium patiendi ab alio » (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 1). — A *acção*, por ser o exercicio da potencia *activa*, é intermedia entre a *potencia* e o *effeito*, assim como a *potencia* é intermedia entre a *substancia* e a *acção;* e chama-se tambem *acto segundo* da essencia ou natureza, emquanto presuppõe a *forma*, que é o *acto primeiro* da mesma essencia. — A *paixão*, por ser o exercicio de uma *potencia*, suppõe e exige que o paciente, embora seja o termo do *acção*, possua uma capacidade ou disposição para receber a acção do agente, ou o effeito da acção do agente. — Por isso aqui a *paixão* toma-se num sentido muito lato, e attribue-se a todo o ente, que passa da potencia para o acto, isto é, que recebe um acto ou uma forma, para a qual estava em potencia. Escreve S. Thomaz: « Dicitur aliquis *pati* communiter ex hoc solo quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia; secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici *pati*, etiam cum perficitur (*Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 2). Podemos, pois, dizer que a *paixão* é o *acto do paciente, emquanto é paciente, pelo qual este recebe uma forma.*

(1) A acção, que se exerce *sem movimento*, é *instantanea;* a acção, que se exerce *com movimento*, é *successiva*. Por quanto, entre os dois termos do movimento ha uma certa distancia, de modo que ha uma successão no movimento, e o sujeito não passa de um termo para outro senão gradualmente.

o principio no fogo e o termo na propria agua. — A acção *immanente* aperfeiçoa o sujeito, de que deriva; a *transeunte* aperfeiçoa o sujeito, que a recebe. — A acção *transeunte* importa, na sua tendencia para o termo, um movimento, e constitue uma categoria especial (1).

(1) Diz S. Thomaz: «Duplex est *actio*: una quae *transit* in exteriorem materiam, ut *calefacere* et *secare*; alia quae *manet* in agente, ut *intelligere*, *sentire* et *velle*. Quarum haec est differentia: quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis» *(Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 3 ad 1). — Esta divisão é exacta. A acção da creatura, por importar uma passagem da potencia para o acto, consiste num *movimento*. Este movimento deve ter o principio distincto do termo; aliás teriamos um movimento immovel. O principio e o termo podem encontrar-se — ou no mesmo sujeito — ou em diversos sujeitos. Se se encontram no mesmo sujeito, a acção é *immanente*, — se em diversos, é *transeunte*. — Na acção *immanente*, o agente e o paciente são um e mesmo ente, emquanto a acção é recebida no proprio principio, de que deriva. Por isso, esta acção aperfeiçoa o agente, emquanto ella é *um acto da energia propria* do agente, e emquanto o effeito, que deriva do exercicio d'essa energia, *permanece integralmente* no mesmo sujeito. — Na acção *transeunte*, o paciente distingue-se do agente, a acção não se circumscreve nem se completa integralmente no agente, mas deslisa de algum modo e deriva para o paciente, produzindo neste uma nova determinação, um novo acto de ser. É por isto que a acção se diz *recebida* no paciente; pois essa acção não poderia produzir nada no paciente, se não fosse nelle recebida.

A *acção*, que se colloca nesta categoria, não é a *immanente*, mas é a *transeunte*. Por quanto, a *acção categorica*, ou *predicamental*, é o accidente, pelo qual a substancia *produz* alguma coisa, e por isso é e se denomina *causa*. Ora a *causa* é e diz-se *tal* — não por aquella sua acção, que *permanece* nella, — mas por aquella acção, que *sahe* d'ella e *actua* no paciente; assim dizemos que o fogo aquece, não emquanto é dotado de calor, mas emquanto o seu calor passa para a agua. Por isso, a acção *categorica* é uma certa emanação ou derivação do agente para o paciente, *emquanto este é uma coisa externa*. — A acção *immanente*, que se refere ao proprio sujeito, de que deriva, pertence á categoria da *qualidade*, e propriamente áquella especie, que se chama *disposição*. — Diga-se o mesmo com relação á *paixão*, que, como dissemos, é o effeito da acção, isto é, é a recepção da realidade, produzida pela *acção*. De facto, se na categoria da *acção* collocamos só e toda a acção *transeunte*, tambem na categoria da *paixão* devemos collocar só e toda a paixão *transeunte*, isto é, só e toda a *paixão*, que deriva da acção *transeunte*, isto é, que deriva do *agente* e é recebida no paciente. Por isso esta categoria não abrange a recepção de todo e qualquer effeito, mas só a recepção de um effeito, *produzido por uma causa externa*. Na verdade, a *paixão* não significa apenas a recepção de um acto ou de uma forma, mas significa a recepção do acto, *emquanto* este *deriva de um agente externo*; assim dizemos que a agua está sendo aquecida, não emquanto tem em si o calor, mas emquanto este calor lhe deriva do fogo.

Leibnitz, seguido pelos *Kantistas* e pelos modernos *immanentistas*, disse que a acção *transeunte*, nas creaturas, repugna. Em abono d'essa sua opinião, o escriptor allemão produziu varias razões, que podem reduzir-se ás duas seguintes: — 1ª) Se um ser podesse operar ou actuar noutro, operaria onde se não encontra: o que é absurdo; — 2ª) Se um ser podesse operar ou actuar noutro, o primeiro perderia uma qualidade, que por isso havia de *emigrar* do proprio sujeito para outro: o que tambem é absurdo.

Respondemus que a acção *transeunte*, muito longe de repugnar, é um facto, averiguado pela experiencia *interna* e *externa*. — Está averiguado pela experiencia *interna*; porque sabemos — que a alma influe no corpo, e o corpo na alma, — que uma parte do corpo actua noutra parte, — que a nossa acção se exerce sobre as coisas externas, e estas exercem a sua acção sobre nós, etc. — Está averiguado pela experiencia *externa*, porque vemos que o fogo aquece a agua, a agua apaga o fogo, o artista grava no marmore uma forma da sua imaginação, etc. — Se não se admitte a acção *transeunte*, devem admittir-se as seguintes consequencias, tão falsas quão funestas: — 1ª) que a acção mutua entre as coisas creadas não passa de uma illusão; — 2ª) que nenhuma sciencia *natural*, por falta da acção dos objectos nos nossos sentidos, pode ser *objectiva*; — 3ª) que uma Revelação *externa* é impossivel. D'ahi o *subjectivismo* e o *immanentismo*.

As razões de *Leibnitz* são muito futeis. — Quanto á primeira, devemos negar o *supposto*, isto é, que, se se admittisse a acção *transeunte*, um agente operaria onde se não encontra. Como veremos, o agente deve estar unido ao paciente; mas não é preciso que lhe esteja unido pela propria *substancia*, basta que lhe esteja unido pela propria *virtude* ou *energia*. Assim o sol, para illuminar a terra, não deve estar unido com ella pela propria *massa*, mas basta que lhe esteja unido pela sua *energia*, emquanto a sua luz toca a terra por meio e atravez do ether. Escreve S. Thomaz: «Oportet omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et *sua virtute* illud contingere... Nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud *per medium* agit» *(Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 1-2 et ad 3). — Quanto á segunda, negamos tambem o *supposto*. Na verdade, suppõe-se que a acção *transeunte* consiste em que o agente destaque da propria substancia uma qualidade accidental, para a communicar ao paciente. Ora não é assim. A acção *transeunte* consiste em que o agente estimula ou excita a actividade do paciente, que, determinado, adquire, *effectivamente* e pela sua propria força, uma qualidade, para qual estava *em potencia*. Assim o mestre não transmitte aos discipulos a propria sciencia, mas excita, dirige, pelas suas palavras, a intelligencia d'elles, de modo que chegam a perceber, pela sua propria virtude ou força, uma verdade, que antes não percebiam mas que podiam perceber. — Em poucas palavras: A acção do agente no paciente não se explica pela theoria da *emissão* e da simples *recepção passiva*, mas pela da *excitação* e da *reacção*. A potencia do paciente não é sempre e meramente *passiva*, é tambem, muitas vezes, *activa*, e opera uma *reacção*, proporcionada á indole do proprio paciente. (Cf. *C. Gent.*, III, 69).

178. A cada acção corresponde uma paixão. — A cada *acção* corresponderá uma *paixão*, se a *acção* importar a *producção* de uma forma ou de um effeito num sujeito externo, e se a *paixão* importar a *recepção* d'essa forma ou d'esse effeito nesse sujeito.

Ora a *acção* importa effectivamente a *producção* de uma forma ou de um effeito num sujeito externo, e a *paixão* importa a *recepção* d'essa forma ou d'esse effeito nesse sujeito, como resulta da natureza da *acção* e da *paixão*. Logo a cada *acção* corresponde uma *paixão* (1).

179. A acção e a paixão são, na realidade, um e mesmo acto.

a) A *acção* e a *paixão* serão, *na realidade*, um e mesmo acto, se a *paixão* importar aquelle mesmo acto, que a *acção* importa: o que é evidente. Ora a *paixão* importa realmente aquelle mesmo acto, que a *acção* importa; assim a illuminação, que tem por sujeito a terra, é a mesma illuminação, que tem por principio o sol, de modo que por um e mesmo acto o sol illumina e a terra é illuminada. Logo a *acção* e a *paixão* são, *na realidade*, um e mesmo acto.

b) O acto do agente, que é a *acção*, e o acto do paciente, que é a *paixão*, serão, *na realidade*, um e mesmo acto, se o movimento do motor for uma e a mesma coisa com o movimento do movel; porque o agente está para o paciente, como o motor está para o movel. Ora o movimento do motor é uma e mesma coisa com o movimento do movel; porque o movimento, que é recebido no movel, é o proprio movimento, que foi produzido pelo motor. Logo a *acção* e a *paixão* são, na realidade, um e mesmo acto.

Dissemos — *na realidade;* visto que, *segundo a razão*, a *acção* e a *paixão* são *differentes aspectos* do mesmo acto, pois a *acção* importa o acto, emquanto *deriva* do seu *principio*, e a *paixão* importa o acto, emquanto é *recebido* no seu *termo* (2).

(1) Quando a *acção* se exerce sobre um sujeito, ou sobre uma materia, para a transformar ou modificar de algum modo, esse sujeito, ou essa materia, não pode deixar de receber em si tal transformação, ou modificação. Por isso, só á acção *creadora* não corresponde nenhuma paixão, porque só a creação não presuppõe o sujeito, que receba a forma ou o influxo do agente. — Portanto a acção e a paixão, o agente e o paciente, são coisas relativas, uma suppõe outra. Não pode haver agente sem paciente, nem paciente sem agente. Esta mutua relação, se não exige a identidade da acção e da paixão na *essencia*, exige a identidade de ambas no *acto*, de modo que uma e outra sejam um e mesmo acto.

(2) A conclusão — que a *acção* e a *paixão* são na realidade um e mesmo acto — funda-se na theoria do *acto* e da *potencia*. A *acção* refere-se á *paixão*, como o *acto* á *potencia;* porque o agente, pela sua *acção*, communica uma forma, ou qualidade, e o paciente, pela sua *paixão*, recebe essa

180. A acção e a paixão constituem duas categorias realmente distinctas. — A *acção* e a *paixão* constituirão duas cate-

forma, ou essa qualidade. Ora, como da união do acto com a potencia resulta uma só coisa, segue-se que a *acção* e a *paixão* constituem um só acto. *Na realidade*, o *exercicio* da potencia *activa* é o proprio *exercicio* da potencia *passiva*, a *acção* é a propria *paixão*. Por isso diz S. Thomaz que o sentido *em acto* (isto é, em quanto *actuado* pelo sensivel) é o proprio sensivel *em acto* (isto é emquanto *actualmente* percebido), porque do sentido e do sensivel resulta um unico ser (na ordem *intencional)*, composto de *acto* e de *potencia* (o *sensivel* é *acto*, o *sentido* é *potencia)*: « Sensus in actu est sensibile in actu, quia ex utroque fit unum, sicut ex actu et potentia » *(Sum. Th.*, p. I, q. 55, a. 1 ad 2). — Este unico acto, constituido pela *acção* e pela *paixão*, é o proprio acto do agente, emquanto recebido no paciente. O paciente, como tal, não produz um novo acto, differente do acto, produzido pelo agente; o acto do paciente consiste em receber o proprio acto do agente. D'este modo, a *acção* e a *paixão*, embora sejam coisas diversas no seu conceito, comtudo convêm entre si pela *identidade* do acto. Assim, a illuminação da nossa terra é uma só coisa, um só acto; e esse unico acto importa a acção de um agente, que é o sol, e a paixão de um paciente, que é a terra. O sol não poderia produzir o seu effeito, que é o de illuminar, se não houvesse um sujeito, capaz de ser illuminado; nem a terra poderia ser illuminada, se não houvesse um principio, capaz de illuminar. Portanto uma e a mesma illuminação, — emquanto é *produzida* pelo sol, é e diz-se *acção* do sol, ou illuminação *activa*, — emquanto é *recebida* pela terra é e diz-se *paixão* da terra, ou illuminação *passiva*. — Tal é a doutrina dos grandes mestres, que são *Aristotiles (Phys.*, l. III) e *S. Thomaz* (in h. l.). Diz o Angelico: « Eadem actio est ejus quod agitur et movetur, et ejus quod agit et movet » *(Sum. Th.*, 2ª-2ªᵉ, q. 90, a. 3).

Esta verdade, tão profunda e importante, tornar-se-ha mais clara, se considerarmos que, segundo um antigo axioma, o acto do agente se encontra no paciente: *actus agentis est in passo*. É este um ponto capital. A *acção*, ou o acto do agente, pode considerar-se sob um duplice aspecto: *como o exercicio e o complemento da potencia activa*, e *como uma actualidade productora de um effeito*. Considerada como o *exercicio* e o *complemento da potencia activa*, a *acção* encontra-se no *agente;* porque a actividade do agente, sendo uma perfeição intrinseca da potencia activa, informa e aperfeiçoa o mesmo agente, e por isso deve encontrar-se nelle, como no seu proprio sujeito. Considerada como uma *actualidade productora do effeito*, a *acção* deve encontrar-se no *paciente;* porque a causa deve estar ahi, onde produz o effeito, e a *acção* produz o effeito no paciente e aperfeiçoa o paciente. — Além d'isso, se a *acção transeunte* (é esta que, como dissemos, constitue uma categoria) não se encontrasse no paciente, como no seu termo, não seria, como é, uma coisa diversa da *acção immanente*. Assim a acção illuminadora do sol, — se se considera como um exercicio da energia solar, encontra-se no proprio sol, — mas se se considera como o principio do effeito, encontra-se necessariamente na terra. Diz Aristoteles: « Agentis moventisque operatio in ipso patiente suscipitur atque inest » (III *de anima*, text. 138). E S. Thomaz: « Licet *actio* sit ab *agente* ut *a quo* (i. e. ut a *principio)*, est tamen in *patiente*, tamquam *recepta in eo* » (In III *Phys.*, l. 5).

gorias realmente distinctas, se, embora sejam um só e mesmo acto, comtudo se attribuirem ao sujeito por modos realmente

---

Concluimos — que a *acção*, se está no agente, como no seu *principio*, está no paciente, como no seu *termo*, — e que a *acção* e a *paixão* se encontram reunidas num só e mesmo acto.

O acto do agente, quando é recebido no paciente, não muda de natureza, embora se deva accommodar á capacidade do proprio paciente. — Desenvolvamos este ponto. Nas coisas creadas distinguimos a potencia *activa* e a potencia *passiva*, isto é, a potencia de *fazer* e a potencia de *receber*. A potencia *passiva* pode ser meramente *passiva*, e então limita-se a receber o acto da potencia *activa*, isto é, o acto do agente, sem lhe accrescentar nada; e por isso o paciente torna-se semelhante de algum modo ao proprio agente, segundo o velho axioma: todo o agente produz o effeito semelhante a si mesmo, ou o agente torna semelhante a si mesmo o paciente — *omne agens agit sibi simile*. A razão é evidente. Todo o agente opera em virtude da sua forma intrinseca e substancial, e por isso o seu acto é a expressão, a manifestação natural d'essa forma. Diz S. Thomaz: «De natura agentis est, ut agens agat sibi simile; quum unumquodque agat secundum quod est actu» (*C. Gent.*, I, 29). Sendo o acto a expressão e a semelhança do agente, é claro que receber esse acto por um modo meramente *passivo* é receber a semelhança do mesmo agente. — Se o agente torna semelhante a si mesmo o paciente, segue-se que o agente só pode operar num ser, que lhe é dessemelhante, e emquanto é dessemelhante; d'onde o axioma: *agens non agit in simile*. — Se, porém a potencia não é meramente *passiva*, mas é tambem *activa*, então temos o phenomeno, que se chama *reacção*. O artista toca a harpa, e esta despede notas melodiosas. Neste caso, o agente não é a causa, que *produz* esse phenomeno, mas é apenas a causa, que *excita* ou *provoca* a latente actividade do paciente e o determina á *reacção*. A *reacção* faz-se em conformidade com a natureza do paciente, e este produz operações differentes das do agente, que o impressionou, e até superiores (assim as nossas faculdades perceptivo-sensitivas, provocadas pela impressão de um objecto material, produzem actos superiores aos do proprio objecto material). Portanto a reacção é sempre conforme á natureza do paciente, que reage, e não á natureza do agente, que a provocou. A razão é sempre a mesma: todo o agente produz uma coisa, que lhe é semelhante. Logo o acto do agente, quando é recebido no paciente, não muda de natureza, mas permanece sempre semelhante ao agente, embora possa provocar uma *reacção*, semelhante ao paciente. — Todavia, o acto do agente, se, quando recebido no paciente, não muda de natureza, comtudo deve accommodar-se á capacidade do mesmo paciente; de modo que o paciente não receberá o acto, se não for capaz de o receber, e, se o fôr, recebel-o-ha na proporção da sua capacidade, de um modo mais ou menos adequado. Diz o axioma: *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. Assim a agua, quando recebida numa garrafa de vidro, embora não mude de natureza, comtudo é recebida numa certa medida, que é a capacidade da propria garrafa. (*De anima*, q. 1, a. 10 ad 14).

Os principaes *axiomas*, que se referem á *acção* e á *paixão*, e que são o resumo do que deixamos dito, são os seguintes: — 1°) *a acção e a paixão são um e mesmo acto*; — 2°) *não pode haver paciente sem agente, e vice-*

distinctos; visto que as categorias se distinguem segundo os diversos modos, por que um predicado se attribue ao sujeito.

---

versa; pois repugna uma *paixão* sem *acção*; — 3°) *o agente produz uma coisa semelhante a si mesmo*, e por isso *não pode operar no que lhe é semelhante, emquanto tal*, porque não pode tornar-se semelhante o que já o é; — 4°) a *acção está no agente e no paciente*, mas por um modo diverso, pois no *agente* está como no seu *principio*, e no *paciente* como no seu *termo*.

*

A *acção* e a *paixão* são um e mesmo acto, e tambem são *um e mesmo movimento*. Diz S. Thomaz: «Actio et passio non sunt duo motus, sed unus et idem motus» (In III *Phys.*, l. III). A *acção* é o acto do *motor*, a *paixão* é o acto *do movel*. O *agente* é o *motor*, o *paciente* é o *movel*. — Como é que a *acção* e a *paixão* podem ser *um e mesmo movimento?* A resposta é facil e breve, e encontra-se no que acabamos de expôr.

Como, porém, a doutrina do *movimento* é muito importante e necessaria para a solução de muitas questões, — primeiramente daremos umas noções relativas á *natureza* do *movimento*, aos seus *elementos*, ás suas *especies*, ao seu *sujeito*, ás *condições* do seus extremos, á sua *unidade* e *distincção*, á sua *recepção* no *movel*, — e depois provaremos que o acto do *motor* e o do *movel* são *um e mesmo movimento*.

I. **Movimento.** — São varias as definições do *movimento*, tomado *no sentido proprio*. — Apresentamos as principaes.

a) Movimento é «a actual tendencia de um ser movel para um termo externo». Para isso, notamos que, muitas vezes, as coisas não adquirem a sua forma num instante, mas gradual e progressivamente, passando do imperfeito para o perfeito. Portanto, o *movimento* — é a *tendencia*, porque o ser que se move não alcançou o termo, mas propende para elle, — é a tendencia de *um ser movel*, porque o ser *immovel* não *tende*, mas está, — é a tendencia *actual*, porque não pode dizer-se que se move um ser, quando tem apenas uma tendencia *potencial*, ou só a *potencia* de se mover, — é a tendencia *para um termo*, porque o ser que se move, move-se para alguma coisa, que lhe falta, e esta é o seu *termo*, — é a tendencia para um termo *externo*, porque o *movimento* não se applica propriamente ás acções *immanentes*, mas só ás acções *transeuntes*.

b) Movimento é tambem «o acto do ente em potencia, emquanto em potencia: *actus entis in potentia, quatenus in potentia*». É a definição de Aristoteles, recebida por S. Thomaz. Parece escura esta definição, mas uma pequena explicação bastará para a mostrar clara. Um ente pode achar-se — ou *todo em potencia*, sem nenhuma reducção ao acto, tal é a agua fria, que pode adquirir o calor, mas actualmente não tem nada de calor, — ou *todo em acto*, quando adquiriu a forma ou a perfeição completa, tal é a agua, quando chegou ao mais alto grau de calor, — ou *parte em acto* e *parte em potencia*, tal é a agua, que começou a aquecer, mas ainda não attingiu o grau de calor, que lhe se quer dar. Quando o ente está *todo em potencia*, não se move; quando está *todo em acto*, deixou de se mover; quando está *parte em acto* e *parte em potencia*, então e só então é que se move. Por isso o *movimento* — não é a *potencia do ente em potencia*, — nem é o *acto do ente em acto*, — mas é o *acto do ente em potencia, emquanto em potencia*. É *acto*, porque o ente, que se move, já sahiu da sua absoluta *potencialidade*,

Ora a *acção* e a *paixão* attribuem-se ao sujeito por modos realmente distinctos; visto que a *acção* se attribue ao sujeito, em-

---

já começou a adquirir alguma coisa da *actualidade* da forma, — mas é acto do ente *em potencia*, porque o ente, que se move, tende para o seu termo, mas ainda o não attingiu, — é o acto do ente em potencia, *em quanto em potencia*, porque o movimento consiste propria e essencialmente nesse estado de *potencialidade*, nessa tendencia successiva e continua para um acto ulterior, de modo que se cessesse, ainda que por um istante, essa tendencia para o termo, o acto, ainda que imperfeito, deixaria de ser *movimento*.

c) Movimento é tambem «o acto de um ente movel, emquanto é movel: *motus est actus mobilis, inquantum est mobile*». É a definição dos dois mestres, e coincide com a precedente. O ente *movel*, emquanto *tal*, é um ente *em potencia*, e o *motor*, em quanto *tal*, é um ente *em acto*.

Dissemos — no *sentido proprio*. porque o *movimento* toma-se em varios sentidos. No sentido mais lato, o *movimento* denota toda e qualquer operação, mesmo *immanente*; assim chama-se *movimento* não só o acto da nossa intelligencia, mas tambem a operação divina, em que não ha nenhum movimento, nenhuma passagem da potencia para o acto (*Sum. Th.*, p. I, q. 9, a. 1 ad 1). — No sentido menos lato, o *movimento* indica toda a mudança, corporea e incorporea; assim dizemos que Deus é *immovel*, emquanto é *immutavel*, e que toda a creatura é *movel*, emquanto está sujeita a *mudanças*. — No sentido proprio, o *movimento* significa a mudança sensivel, que se verifica nas coisas corporeas ou materiaes.

II. **Elementos do movimento.** — São *cinco*: — 1.º) o *Primeiro Motor*, que é o principio de todo o movimento, porque todo o que se move é movido por outro, — 2.º) o *movel*, que se move, — 3.º) o *tempo*, porque o movimento é *successivo*, e por isso realiza-se no tempo, — 4.º e 5.º) *os dois extremos*, ou *termos*, um de que deriva o movimento, e outro para o qual se encaminha. (Cf. S. Thomaz, *Phys.* V, lect. 1). — Notamos que o termo, para o qual tende o *movimento* e que se chama simplesmente *termo*, embora, como veremos, especifique o *movimento*, todavia não constitue a essencia d'este, porque a tendencia para um termo distingue-se do proprio termo, e porque ha verdadeiro *movimento*, embora o movel não tenha chegado ao termo.

III. **Especies do movimento.** — Pode ser *instantaneo* e *successivo*. — É *instantaneo*, quando o ente passa da potencia para o acto, ou adquire a forma *num instante*; tal é a illuminação da terra ao nascer do sol. — É *successivo*, quando o ente, *gradual* e *successivamente*, passa da potencia para o acto, ou adquire a forma em toda a actualidade. — O *movimento* convem mais propriamente ás mudanças *successivas* do que ás *instantaneas*; porque o *movimento* importa *successão* e distincção de estados, e só a razão pode distinguir no movimento *instantaneo* (como é a *illuminação*, a *geração*, etc.) dois instantes, ou dois estados, que, se são differentes segundo a ordem da *natureza*, não o são segundo a ordem do *tempo*.

IV. **Sujeito do movimento.** — Sujeito do *movimento* é o *corpo movel*. De facto, o sujeito de uma propriedade é o ente, em que ella reside. Ora o *movimento* reside no *corpo movel*. — Alem d'isso, o sujeito do *movimento* é o ente, que recebe o movimento, ou que é modificado. Ora o ente, que recebe o movimento, ou que é modificado, é o *corpo movel*.

V. **Condições dos extremos do movimento.** — Sendo o *movimento* a *succes-*

quanto este é o *principio*, que *produz* o acto, e a *paixão* se attribue ao sujeito, emquanto este é o *termo*, que *recebe* o mesmo

---

siva tendencia de um extremo para outro, são necessarias as seguintes condições, relativas aos proprios *extremos*: — 1.ª) entre os *extremos* deve existir uma certa *extensão*, divisivel em partes, aliás não é possivel uma *successão*; — 2.º) os *extremos* devem ser *positivos*, aliás não pode tambem haver *successão*; assim a passagem do *não-ser* para o *ser* não é *successiva*, mas *instantanea*; — 3.ª) entre os *extremos* deve existir uma certa *opposição*, ou *contrariedade*, ou *incompatibilidade*: porque a adquisição do termo, para o qual o ente tende, importa o abandono do ponto, de que partiu.

VI. **Unidade e distincção do movimento.** — A questão é duplice, porque ha uma *unidade* e *distincção especifica*, e ha tambem uma *unidade* e *distincção numerica*. D'ahi uma duplice resposta.

a) O movimento tira a sua unidade e distincção *especifica* do *termo*, para o qual o movel tende, e da *via*, que leva ao termo. Na verdade, todo o ente tira a sua unidade e distincção *especifica* da coisa, d'onde tira o proprio ser; porque essa unidade é a consequencia do ser. Ora o *movimento* tira o seu ser — não só do *termo*, para o qual tende, porque todo o ente tira a sua unidade e distincção *especifica* d'aquella coisa, á qual se refere *essencialmente*, — mas tambem da *via*, que leva ao termo, porque a via é connexa com a tendencia, na qual consiste o movimento. — Por isso, dois movimentos podem ter um termo *especificamente* identico, sem pertencer á mesma especie, se, p. e., um é rectilineo e outro é circular. Diz S. Thomaz: «Ad hoc, quod motus sit idem *specie*, non solum requiritur *identitas termini* secundum *speciem*, sed etiam *identitas ejus, per quod transit* motus» (In V *Phys.*, l. 6).

b) O movimento tira a sua unidade *numerica* de uma triplice unidade, isto é, da unidade do *sujeito*, do *termo* e do *tempo*. Na verdade, o *movimento* — é um *accidente*, — é uma *tendencia* para o *termo*, — é uma *coisa continua*. Emquanto é *accidente*, exige a *unidade* no *sujeito*, porque todo o accidente se torna *individuo* no sujeito e pelo sujeito, a que adhere; — emquanto é uma *tendencia* para o *termo*, exige a *unidade* no proprio *termo*, porque o mesmo caminho não pode levar a termos diversos; — emquanto é uma *coisa continua*, exige a *unidade* no *tempo*, porque o *continuo* deixa de ser tal pela interrupção. Logo o *movimento*, para que sêja *numericamente* identico, deve ter o *mesmo sujeito*, o *mesmo termo*, e deve desenvolver-se no *mesmo tempo*. — Por isso, se houver variação no *sujeito*, ou no *termo*, ou no *tempo*, não haverá *identidade numerica* no *movimento*.

VII. **Recepção do movimento no movel.** — Tambem esta questão é duplice; porque o movel pode ser *meramente passivo*, ou pode ser tambem *activo*.

a) Recepção do movimento no movel meramente passivo. — O movel *meramente passivo*, só tendo a força de receber, só recebe o acto do motor, e nem sempre o recebe de um modo adequado e perfeito, mas segundo o grau da sua capacidade. Recebido o acto do motor, o movel não transforma o mesmo acto, mas torna-se semelhante ao proprio motor.

b) Recepção do movimento no movel, dotado de actividade. — O movel, *dotado de actividade*, recebido o movimento, *reage* em conformidade com a sua natureza; assim uma ligeira esfregação provoca a explosão da dynamite. De facto, esse movel, quando provocado e movido ao acto, opera, não em conformidade com a natureza do motor, mas em conformidade com a natu-

acto; ora *produzir* e *receber* são coisas realmente distinctas, uma de outra. Logo a *acção* e a *paixão* constituem duas categorias realmente distinctas ([1]).

reza propria; porque o modo de operar é proporcionado ao modo de ser: *operari sequitur esse.* Por isso, a natureza do *agente* não pode ser conhecida pela natureza de *reacção,* mas só pela natureza do movimento, impresso pelo proprio agente no movel. — O movimento, provocado no movel pelo motor, não é *numericamente identico* ao movimento do proprio motor, porque o movimento do corpo impellente soffre uma perda parcial na sua transmissão e porque um accidente não pode emigrar de uma substancia para outra, — mas é um movimenta *novo,* que estava na potencia do movel e foi reduzido ao acto pela acção do motor.

VIII. **Unidade do movimento no motor e no movel.** — *O movimento do motor e o movimento do movel são, na realidade, um e mesmo movimento.* O movimento do motor e o movimento do movel serão, *na realidade,* um e mesmo movimento, se o effeito, que o movel *recebe* pela sua *paixão,* fôr uma e mesma coisa com o effeito, que o motor *produz,* pela sua *acção,* no proprio movel. Ora o effeito, que o movel *recebe,* é uma e mesma coisa com o effeito, que o motor *produz,* como a propria experiencia demonstra. Logo. Aristoteles escreve: « Movens est *activum* ipsius mobilis; *quare similiter unus est utriusque actus* » *(Phys.* I. III, c. 3). — Dissemos — *na realidade;* porque, embora um e mesmo movimento seja acto do motor e do movel, todavia o movimento, que se refere ao motor, como ao *principio, de que deriva,* differe, *segundo a razão,* do movimento, que se refere ao movel, como ao *sujeito, em que é recebido.*

IX. **Axiomas relativos ao movimento.** — Indicamos os principaes. — 1.º) O *movimento* é uma coisa *intermedia* entre a potencia e o acto; porque é uma passagem entre aquella e este. — 2.º) Todo o ente, que é movido, é movido por outro ente, ou por outra parte do mesmo ente; aliás uma e mesma coisa seria motor e movel, estaria em acto e em potencia, ao mesmo tempo e sob o mesmo respeito. — 3.º) O motor deve estar unido, de algum modo, ao movel; aliás o agente operaria onde não existe: o que repugna. — 4.º) A moção do motor precede o movimento do movel na ordem da natureza; porquanto a moção do motor produz o movimento do movel, e toda a causa é naturalmente anterior ao effeito.

(1) A *acção* e a *paixão* são um e mesmo acto, um e mesmo movimento. Todavia, d'ahi não se segue que sejam uma e mesma qualidade, uma e mesma categoria. De facto, as categorias distinguem-se segundo os diversos modos, por que um predicado se attribue ao sujeito; assim uma e mesma coisa, segundo a diversidade do modo, por que se attribue ao sujeito, constitue categorias diversas. É por isso que o mesmo acto, ou o mesmo movimento, emquanto se attribue ao *sujeito, de que deriva,* constitue a categoria da *acção,* e emquanto se attribue ao *sujeito, em que é recebido,* constitue a categoria da *paixão.* Diz S. Thomaz: « Quia praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi, idem, secundum quod diversimode de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet... Similiter motus, secundum quod praedicatur de subjecto, *in quo est,* constituit praedicamentum *passionis;* secundum quod autem praedicatur de eo, *a quo est,* constituit praedicamentum *actionis* » *(Metaph.,* l. XI, lect. 9).

181. A acção e a paixão distinguem-se realmente da substancia e dos outros accidentes.

a) *A acção e a paixão distinguem-se realmente da substancia.* — Os *accidentes* distinguem-se *realmente* da *substancia.* Ora a *acção* e a *paixão* são *accidentes;* porque não lhes compete existir senão no sujeito, não podendo haver *acção* sem agente, nem *paixão* sem paciente. Logo a *acção* e a *paixão* distinguem-se *realmente* da *substancia.*

b) *A acção e a paixão distinguem-se realmente dos outros accidentes.* — A *acção* e a *paixão* distinguir-se-hão realmente dos outros accidentes, se não poderem reduzir-se a nenhum dos outros generos de accidente. Ora a *acção* e a *paixão* não podem reduzir-se a nenhum dos outros generos de accidente; porque nenhum se refere á potencia *activa* e á *passiva.* Logo a *acção* e a *paixão* distinguem-se realmente dos outros accidentes ([1]).

Nem se diga que a *acção* e a *paixão,* por serem uma e mesma coisa com o *movimento,* devem ser uma e mesma coisa entre si, segundo o principio: *quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se.* Por quanto, esse principio conserva toda e sua força, quando duas coisas são identicas a una terceira segundo a *realidade* e segundo a *razão;* mas não a conserva, quando as duas coisas são identicas a uma terceira segundo a *realidade,* e não segundo a *razão,* porque então o termo de comparação não é medida commum ás duas coisas. Ora a *acção* e a *paixão,* se são uma e mesma coisa com o *movimento* segundo a *realidade,* não o são segundo a *razão;* porque a *acção* denota a relação, que o *movimento* tem com o principio, de que deriva, ao passo que a *paixão* denota a relação, que o movimento tem com o sujeito, que o recebe. *(Sum. Th.,* p. I, q. 28, a. 3 ad 1).

(1) A conclusão é certissima. Basta uma simples reflexão sobre as definições de cada uma das categorias, para nos convencermos de que a *acção* e a *paixão* se distinguem realmente da *substancia* e dos outros accidentes. — Negam que a *acção* e a *paixão* se distinguem realmente da *substancia* todos os que negam uma distincção real entre a *substancia* e o *accidente.* Tendo tratado sufficientemente este ponto, não nos demoramos mais. Só diremos, com S. Thomaz, que identificar a substancia com a acção é attribuir á creatura o que é proprio de Deus. « Actio agentis quae facit sibi simile est aliquid egrediens ab agente in patiens, quod in Deo locum non habet, quia *ejus actio est ejus substantia* » (In op. *De div. nom.,* 9).

A *quinta* categoria ordena-se do modo seguinte. O genero *supremo* é a *acção.* Esta divide-se em *immanente* e *transeunte.* — A *acção immanente* pode ser *cognitiva* e *appetitiva.* A *cognitiva* é *sensitiva* e *intellectual.* A *appetitiva* tambem é *sensitiva* e *intellectual.* — A acção *transeunte* pode ser *artificial* e *natural.* A *artificial* subdivide-se em muitas outras especies, que são as acções de *escrever, cantar,* etc. A *natural* subdivide-se (quanto ao *termo)* em *substancial* e *accidental.* — duas especies, que admittem outras divisões. — A *sexta* categoria, que é a de *paixão,* ordena-se do mesmo modo, pois a cada *acção* corresponde uma *paixão.*

Artigo VI

Causa, sua natureza e divisão

182. **A acção e a causa.** — Entre a *acção* e a *causa* existe uma intima relação; porque a *causa* é o ente, de que deriva a *acção*. — Por isso, para que o conhecimento da *acção* seja o mais completo possivel, devemos tratar da *causa*, investigando a sua *natureza* e enumerando as suas *especies*; tanto mais que a Philosophia é e diz-se, por antonomasia, a *sciencia das causas* (1).

183. **Causa.** — *Causa* é o *ente, que de algum modo concorre para a producção de uma coisa.* — Na producção de uma coisa, devemos distinguir tres elementos: — o *ente*, que, pela sua acção, produz uma coisa e que se chama *causa*; — a *coisa*, que, pela acção da *causa*, passa do não-ser para o ser e que se chama *effeito*; — a *influencia*, que a *causa* exerce sobre o seu *effeito* e que se chama *causalidade*. — Por isso a *causa*, para ser *tal*, — deve *influir* na producção do *effeito*, — deve ser *realmente distincta* do *effeito*, — deve ser *anterior* ao *effeito*, ao menos pela anterioridade de *natureza* (2).

---

(1) O estudo das *causas* deve ser a principal occupação do sabio, e não é sem razão que o poeta chama felizes os que chegam a conhecel-as: *felix qui potuit rerum cognoscere causas!* — Mas a *causa* pode ser considerada *em geral* e *em particular*. É considerada *em geral*, quando se indicam os seus *principios* constitutivos, as suas mutuas *relações*, as suas *especies*, etc. É considerada *em particular*, quando se trata d'esta ou d'aquella causa, por ex., de **Deus**, da alma, da intelligencia, etc. — A Metaphysica *geral* trata da causa *em geral*; a Metaphysica *especial*, da causa *em particular*.

(2) As noções de *causa* e de *effeito* são tão primitivas e tão claras, que não são capazes nem precisam de uma definição rigorosa. A definição, pois, dada no texto, é apenas uma explicação, a qual corresponde ao senso commum, e por isso deve ser acceite pelos philosophos: visto que a Philosophia, longe de ser uma reacção contra o senso commum, é e deve ser o proprio senso commum reduzido a systema.

A *influencia*, que a causa exerce sobre o effeito, é uma influencia *physica*, a qual se verifica entre coisas realmente existentes e fóra da nossa intelligencia; e por isso distingue-se da influencia *logica*, isto é, d'aquella influencia, que um principio *logico* ou *racional* exerce sobre uma conclusão. — As tres condições, que deve ter um ente para se chamar *causa*, são absolutamente necessarias. Se a *causa* não influisse, de algum modo, na producção do effeito, deixaria de ser *causa*. Se a *causa* não se distinguisse *realmente* do effeito, não produziria uma *outra coisa*, e tambem deixaria de ser *causa*. Se a *causa* não fosse *anterior* ao effeito, ao menos pela anterioridade de *natureza* (a qual anterioridade consiste em que o effeito *depende*

184. **A nossa intelligencia tem a idea de causa.** — A nossa intelligencia terá a idea de *causa*, se tiver a noção de um ente, que não só *antecede*, mas tambem *produz* um outro ente. Ora a nossa intelligencia tem effectivamente essa noção; porque ha

---

da causa), não teriamos nem *causa*, nem *effeito*. — Todavia, a *causa* deve ser *anterior* ao effeito no sentido *absoluto*, e não no sentido *relativo*. Deve ser *anterior* no sentido *absoluto*, isto é, emquanto a causa e o effeito são duas *entitades absolutas*; porque, sendo o effeito produzido pela causa, a *entidade* d'esta não pode deixar de ser anterior á *entidade* d'aquelle. Não deve, e não pode ser *anterior* no sentido *relativo*, isto é, emquanto a causa e o effeito são duas *coisas correlativas*; porque os *correlativos*, como dissemos, são essencialmente *simultaneos*.

Por isso a *causa* é diversa do *principio*, da *condição* e da *occasião*.

a) A *causa* é diversa do *principio*. — *Principio* é ***o ente, de que um outro ente procede de algum modo***. — O ente, que procede, de algum modo, do *principio*, chama-se *principiado*; e distingue-se realmente do *principio*, porque repugna que um ente proceda de si mesmo. — O *principio* é *logico* e *real*. O *logico* é uma verdade, de que procedem outras verdades; taes são os *principios communs* de todas as sciencias, chamados *axiomas*, e os *principios proprios* de cada sciencia. O *real* é um ente *real*, de que procedem outros entes *reaes*; e tal procedencia de um ente *real* de outro pode ser — ou de *ordem*, assim o *ponto* é principio da *linha*, — ou de *influencia*, assim a *causa* é principio do *effeito*, — ou de *successão*, assim a *aurora* é principio do *dia*. — D'onde se vê a differença entre o *principio* e a *causa*. A *causa* importa necessariamente uma diversidade de substancia e a dependencia de um ente de outro, emquanto significa a *producção* de um ente pelo outro, mas o o *principio*, no seu conceito geral, prescinde de toda a diversidade e dependencia, emquanto significa apenas a *processão* ou a *origem* de um ente de outro. Por isso, a noção de *principio* é mais universal e mais commum que a de *causa*, e, se toda a causa é principio, nem todo o principio é causa. (*Sum. Th.*, p. I, q. 33, a. 1 c. e ad 1).

Sendo amplissima a significação de *principio*, não é para extranhar se os theologos empregam este termo para denotar ***o ente, de que um outro procede sem dependencia de natureza***. Assim dizemos que, na SS. Trindade, o Pae é *principio* do Filho, emquanto o Filho, recebendo do Pae a natureza divina, numericamente unica nas Pessoas divinas, procede d'Elle sem dependencia de natureza. E o Pae é verdadeiro *principio* do Filho, porque, embora entre as duas Pessoas não haja uma *anterioridade de natureza*, ha comtudo uma *ordem de origem*, emquanto o Filho procede do Pae. Por isso adverte S. Thomaz que o *principio*, embora tire a sua denominação da anterioridade, todavia não denota propriamente *anterioridade*, mas *origem* (l. c. ad 3). — D'ahi se segue que o termo *principio*, pela sua significação amplissima, pode attribuir-se a **Deus**, emquanto uma Pessoa divina communica á outra a natureza e emquanto **Deus** é o creador de todas as coisas finitas, — mas o termo *causa*, por significar a producção de uma coisa de outra com dependencia de natureza, só se attribue a **Deus**, emquanto é o creador de todas as coisas finitas.

b) A causa é diversa da condição. — Por quanto, a *causa* influe *in-*

em todas as linguas uns termos (e estes são signaes das ideas), os quaes não só exprimem que um ente *antecede* um outro, mas tambem denotam que um ente *produz* um outro, fazendo-o passar, pela sua acção, do não-ser para o ser (taes são os termos *faço, produzo*, e, em geral, todos os verbos *activos*). Logo a nossa intelligencia tem a idea de *causa* (¹).

---

trinsecamente para a producção do effeito: ao passo que a *condição*, embora indispensavel, não produz o effeito, mas apenas tira os obstaculos, que impedem a producção d'elle, ou limita-se a favorecer a acção da propria causa. Assim a luz é uma *condição* indispensavel para uma pessoa ler ou escrever, mas não é a luz a *causa* que lê e escreve. — D'onde se vê o erro de *Taine* e de *Stuart Mill*. O primeiro escreve: «A *causa* é a serie das *condições*, o conjuncto dos *antecedentes*, sem os quaes o *effeito* não teria sido produzido e que são invariavelmente seguidos pelo mesmo consequente. A distincção, que se quer introduzir entre a *causa* de um phenomeno e as suas *condições*, é destituida de fundamento scientifico» (*Le positivisme anglais*, p. 63). O segundo diz: «A *causa* é a somma das *condições*, negativas e positivas, tomadas no seu conjuncto, as quaes, postas que sejam uma vez, são invariavelmente seguidas pelo consequente» (*Logica*, l. 3, c. 5).

c) A causa é diversa da occasião. — Na verdade, a *causa* influe na producção do effeito; ao passo que a *occasião* não só não influe no effeito, mas nem se requer como *condição*, porque se limita a exprimir a *opportunidade* para a causa produzir o effeito, ou para produzil-o de um modo mais certo e facil. Assim, as *trevas* são *occasião* para o facinora poder roubar mais facilmente, mas não são a *causa* do robo.

(1) Os *sensualistas* e os *positivistas* tentaram perverter a idea de *causa*. Façamos uma breve critica da opinião d'alguns d'esses escriptores.

a) Locke e *Hume* dizem que a idea de *causa* importa apenas a *successão* entre varias coisas; de modo que de duas uma se chama *causa* e outra *effeito*, não porque uma foi produzida pela outra, mas porque uma succedeu á outra. «A *causa*, diz *Hume*, é um objecto por tal forma *seguido* de outro, que a presença do primeiro faz sempre pensar no segundo». — A idea de *causa*, dada pelos escriptores sensualistas, é falsa. O *effeito* não *succede* apenas á *causa*, mas é *produzido* por ella. Na verdade, o *effeito*, como o indica a palavra e como o proprio *Hume* confessa, é um ente que foi *feito*. Se foi feito, foi feito por outro ente, que por isso é a sua causa. Logo o effeito é *feito*, isto é, *produzido* pela sua causa. — O proprio senso commum condemna os sensualistas. Todos vêm que o dia *succede* á noite, e todavia ninguem diz que a noite é *causa* do dia. Pelo contrario, todos dizem que o fogo é *causa* do fumo. De que deriva esta diversidade de linguagem? A resposta é clara. A noção de *causa* denota essencialmente a *influencia* de um ente sobre um outro. A noite não se chama *causa* do dia, porque ella não *influe* na existencia do dia, não o *produz*; ao passo que o fogo diz-se *causa* do fumo, porque aquelle *influe* na producção d'este.

b) Herbert Spencer admitte que temos a idea de *causa*, mas diz que esta idea importa — não uma *influencia* da causa sobre o effeito, — mas apenas uma *successão invariavel* entre este e aquella, de modo que o *antecedente invariavel* se chama *causa*, e o *consequente invariavel* se diz *effeito*

185. **A idea de causa é objectiva.** — Uma idea diz-se *objectiva*, quando corresponde á realidade. Ora a idea de *causa* corresponde á realidade; porquanto — a experiencia *interna* attesta não só que no intimo do nosso espirito se produzem certos actos, como os actos cognitivos e volitivos, mas tambem que taes actos são produzidos pela energia das nossas faculdades intellectuaes, de modo que entre esses actos e essas faculdades existe um nexo intrinseco, uma dependencia de causalidade, — e a experiencia *externa* demonstra constantemente que os entes creados exercem, uns sobre os outros, uma influencia positiva, produzindo transformações e mudanças, que não teêm a razão do seu ser senão naquella influencia; assim o sol illumina a terra, o fogo aquece a agua e queima a madeira. Logo a idea de *causa* é *objectiva* (¹).

(*Logica*, l. III, c. 5). — Não parece muito logico o escriptor inglez. Admitte elle um *antecedente invariavel* e um *consequente invariavel*, e depois nega a *influencia* do primeiro sobre o segundo. Mas, se o antecedente não *influe* sobre o consequente, como é que, posto aquelle, se segue *invariavelmente* este? Logo, ou não existe aquella *invariabilidade*, ou, se existe, deve existir tambem uma relação de *dependencia* entre o consequente e o antecedente, e por isso uma *causalidade*, uma *influencia* d'este sobre aquelle.

c) Outros *positivistas* dizem que foi o *habito*, adquirido por vermos dois phenomenos succederem-se com uma certa ordem, que nos levou á falsa conclusão que um influe na producção de outro, — que um é *causa* de outro. — Esta explicação é contraria aos factos. Todos têm o *habito* de ver o dia succeder á noite, e todavia ninguem se convence de que a noite é *causa* do dia. Pelo contrario, quando um homem bate noutro com uma bengala e lhe produz uma ferida, ninguem diz que entre o golpe e a ferida ha apenas uma *successão*, ou uma *coincidencia*, mas todos sustentam que foi o golpe da bengala que *produziu* ou *causou* a ferida.

(1) Poderiamos aqui multiplicar os exemplos de seres, que exercem verdadeira actividade uns nos outros, appellando tambem para a experiencia *interno-externa*, a qual nos diz — que, pela nossa actividade, induzimos modificações nas coisas externas, e produzimos novos effeitos, que só a essa actividade devem a existencia, — e que as coisas externas, pela sua vez, actuam nos nossos sentidos e imprimem nelles a semelhança das suas propriedades. Mas, por emquanto, não insistimos no assumpto. — Fazemos duas advertencias. — 1.ª) É certo que, muitas vezes, não conhecemos o nexo *intrinseco* entre dois phenomenos, e não chegamos a averiguar se, entre elles, ha uma nexo de verdadeira *causalidade*, ou apenas um vinculo de *successão*; mas tambem é certo que, muitas outras vezes, conhecemos esse nexo de *causalidade*, e isto é mais que sufficiente para se deduzir a *objectividade* da idea de *causa*. — 2.ª) A *influencia* da causa sobre o effeito, se não pode ser percebida pelos sentidos, que só apprehendem os phenomenos *successivos*, é percebida pela razão, a qual, interpretando os phenomenos, que se succedem,

186. **Principio de causalidade.** — Concebidas as ideas de *causa* e de *effeito*, a intelligencia conhece immediatamente que este depende d'aquella, e pronuncia um juizo, que é o *principio de causalidade*: = *todo o effeito tem uma causa* = *todo o ente contingente que existe suppõe uma causa* (1).

187. **O principio de causalidade é certissimo.** — Na verdade, o *effeito*, ou *o ente contingente que existe*, é um ente, que, *por ser contingente*, era e é por si indifferente para a existencia e para a não-existencia, e, *por existir na realidade*, se acha determinado para um dos dois oppostos, que é a existencia. Ora um ente, que por si era indifferente para a existencia e para a não-existencia, não podia sahir por si da sua indifferença, e por isso, se sahiu da sua indifferença e se acha determinado para um dos dois oppostos, que é a existencia, deve ter sido determinado por um principio extrinseco; aliás seria por si mesmo, e ao mesmo tempo, indeterminado e determinado. O principio extrinseco, que determina um ente para a existencia, é e diz-se *causa*. Logo *todo o effeito*, ou *todo o ente contingente que existe*, suppõe uma *causa*. Logo o *principio de causalidade* é *certissimo* (2).

conhece que o antecedente *influe intrinsecamente* no consequente, que o consequente não teria o ser, se o antecedente não lh'o tivesse communicado.

D'onde se vê que, para a *origem* da idea de *causa*, concorrem dois factores: a *experiencia* e a *razão*. — Primeiramente, a *experiencia* attesta — que nós produzimos muitos actos pelo exercicio directo e exclusivo da nossa actividade, — e que os entes externos operam uns nos outros, produzindo novos effeitos, novos seres. Em seguida, a *razão*, reflectindo sobre os factos apontados pela experiencia, descobre que de duas coisas uma é produzida e outra é productora, que uma não teria o ser, se a outra não lh'o tivesse dado com a sua influencia. D'este modo, do particular e do concreto subimos para a idea universal e abstracta de uma coisa, que pela sua actividade produz uma outra coisa, — á idea de *causa*.

(1) Alguns escriptores dizem que a formula, com a qual se exprime o *principio de causalidade* e que é: *todo o effeito tem uma causa*, contem uma *tautologia* e por isso deve rejeitar-se. — Respondemos que a formula: *todo o effeito tem a sua causa* — contem uma *tautologia*, se o *effeito* se define arbitrariamente: *una coisa que tem a sua causa*. Mas, se por *effeito* se entende, come deve entender-se, uma coisa que *foi feita*, uma coisa que *passou do não-ser para o ser*, e por isso *uma coisa contingente que existe*, então negamos que essa formula, acceite pelos melhores philosophos, contenha uma *tautologia*. É por isso que, no texto, demos uma segunda formula, explicativa da primeira. — Aristoteles exprime o *principio de causalidade* por esta formula: *tudo o que é movido, é movido por outro*. *Movimento* denota toda e qualquer *mudança*, toda e qualquer *passagem da potencia* para o *acto*.

(2) Em menos palavras: *O effeito, ou o ente contingente, que existe*, re-

188. **O principio de causalidade é analytico.** — Um principio, ou um juizo, é *analytico*, quando o predicado está contido na propria essencia do sujeito. Ora o predicado do *principio de*

cebeu a existencia, que não tinha, por isso mesmo que é *contingente*. De quem a recebeu? — De si proprio? não; porque teria operado antes de existir. — Do nada? tambem não; porque o nada não tem nada e nada pode communicar. Logo a recebeu de outro ente. Ora o ente, que communica a existencia a outro ente, diz-se *causa*. — É claro que a *causa* deve ser *sufficiente*, ou *proporcionada*; porque uma *causa insufficiente* não é verdadeira causa, e se repugna que haja um effeito sem causa, não repugna menos que haja um effeito sem uma causa adequada ou sufficiente.

O principio de *causalidade* — é um dos *primeiros* principios, dotados de evidencia immediata, — é uma verdade de senso commum, admittida por todos, mesmo pelas crianças, que, quando vêm uma coisa, um phenomeno, perguntam immediatamente pela *causa*. Ora tal pergunta — importa a convicção de que não pode existir uma coisa, um phenomeno, sem a respectiva *causa*, — suppõe que o principio de *causalidade* constitue um dos criterios mais communs, uma das leis mais elementares no exercicio da nossa intelligencia. Com razão diz P. Janet: «Seja qual fôr a maneira de entender a *causa*, quer se considere como um poder de operar, quer como um simples phenomeno que precede um outro, em todos os casos uma lei universal leva o espirito humano a affirmar que um phenomeno, que apparece no tempo, suppõe alguma coisa, sem a qual não teria existido. Todos os phenomenos da natureza são, portanto, unidos pelo laço da *causa* e do *effeito*. (*Les causes finales*, p. 22).

Todavia não tem faltado quem impugnasse ou desvirtuasse tambem o principio de *causalidade*. São os scepticos, antigos e modernos, que negaram a esse principio toda a força, ou que só lhe reconheceram uma força *subjectiva*. Destacam-se, na antiquidade, *Capila* entre os Orientaes, *Enesidemo* entre os Arabes, e, nos tempos mais recentes, *Glanville*, *Locke*, *Hume*, *Kant*, com todos os *subjectivistas* e *positivistas*. D'ahi a necessidade de demonstrar, ou de explicar a verdade do principio de *causalidade*. Esta demonstração, como se vê, funda-se no proprio principio de *contradicção*: uma coisa não pode ser e deixar de ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Por quanto, se um effeito, ou um ente contingente que existe, não tivesse uma causa, — ou teria existido sempre, — ou ter-se-hia produzido a si mesmo. Se tivesse existido sempre, seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, contingente e necessario, temporaneo e eterno. Se se tivesse produzido a si mesmo, seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, effeito e causa, indeterminado e determinado, teria dado a si mesmo o que não tinha, teria operado antes de existir. — Portanto, se é certissimo o principio de *contradicção*, tambem certissimo é o principio de *causalidade*, e a negação d'este é a negação d'aquelle.

*

Agora devemos referir as opiniões dos que negaram ou desvirtuaram o valor do principio de *causalidade*. Citaremos as principaes, que são de *Beguelin*, *Kant*, *Herbert Spencer*.

a) *Beguelin*, escriptor allemão do seculo XVIII, nega a verdade d'este principio pelas seguintes razões: — *a)* o principio de *causalidade* não pode

causalidade, que é: *tem ou suppõe uma causa*, está contido no sujeito, que é: *todo o effeito*, ou *todo o ente contingente que existe*. Na verdade, o *effeito*, ou o *ente contingente que existe*, importa

ser demonstrado sem *petição de principio;* porque, para essa demonstração, é indispensavel partir de um principio mais alto, que seja a *causa* da conclusão, e assim já se suppõe o que se quer provar, isto é, que *todo o effeito tem a sua causa;* — *b)* esse principio é um verdadeiro sophisma, porque importa a passagem da ordem *ideal* para a *real*.

Rejeitamos a opinião de *Beguelin* pelas seguintes razões:

a) È falso o que o escriptor suppõe, isto é, que o principio de *causalidade* precise de ser demonstrado. Este principio é immediatamente evidente, e por isso não é susceptivel de uma demonstração *directa*, não porque não seja certo, mas porque é uma das bases de toda a demonstração.

b) A declaração, que apresentamos para monstrar a verdade do principio de *causalidade*, não contem uma *petição de principio*. Porquanto, commette-se esse sophisma, quando se *premette* como *certa* a propria *conclusão*, que se quer demonstrar, embora expressa por termos differentes. Ora, na nossa declaração, o principio de *causalidade*, que é a mesma *conclusão*, não se admitte nas *premissas* como coisa *certa*, nem como coisa *conhecida*. — Todavia, na realidade, o facto mesmo da demonstração, ou da declaração, em que se deduz dos principios a conclusão, suppõe e affirma, *implicita* e *accidentalmente*, o principio de *causalidade;* o que não pode deixar de ser, pois este principio é uma das leis primordiaes do nosso espirito. — E isto é tão certo, que o proprio *Beguelin* cahe no sophisma (se sophisma pode chamar-se), que attribue aos outros; porque elle tambem, para demonstrar a falsidade do principio de *causalidade*, vai procurando *razões*, e assim suppõe e reconhece que ha *causa* e *effeito*, e que *todo o effeito tem uma causa*. — Advertimos que, rigorosamente fallando, os *principios* não são *causa* do conhecimento das *conclusões;* pois a verdadeira *causa* d'esse conhecimento é a propria intelligencia, emquanto procede do conhecimento dos principios para o conhecimento das conclusões.

c) Ainda que fosse necessario demonstrar o principio de *causalidade*, não commettiamos uma *petição de principio;* porque essa demonstração havia de se fundar, não no proprio principio de *causalidade*, mas, como dissemos, no de *contradicção*, que *Beguelin* admitte como certo. Por quanto, se não reconhecemos que todo o *effeito tem a sua causa*, seremos obrigados a concluir que *todo o ente contingente*, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, é *causado* e *não-causado*. È *causado*, porque é *contingente*, e por isso não tem em si a razão da sua existencia. É *não-causado*, porque não tem causa. Ora isto é absurdo. — A reducção do principio de *causalidade* ao de *contradicção* é uma demonstração *indirecta*, mas basta para se evitar a *petição de principio*.

d) O principio de *causalidade* não denota a passagem da ordem *ideal* para a *real*, mas só exprime o nexo de *dependencia* entre o effeito e a causa, — nexo que, sendo essencial e necessario, deve encontrar-se onde se encontra um effeito. — E, se este principio se applica á ordem *real*, tal applicação faz-se em virtude de um *outro elemento*, independente do principio de *causalidade*, que é subministrado pela experiencia e que é a *real existencia*

na sua propria essencia a exigencia de um principio, que o tenha feito, ou que lhe tenha dado a existencia, e que é a *causa;* pois o effeito, ou o ente contingente que existe, emquanto tal, não existiu sempre e não poude dar a si mesmo a existencia. Logo o *principio de causalidade* é *analytico* (1).

do effeito; porque, supposta a realidade do effeito, fazemos o seguinte raciocinio: *todo o effeito tem uma causa; ora A é effeito; logo A tem uma causa.*

b) *Kant* não nega o principio de *causalidade*, mas limita-o ao mundo *phenomenico*, formulando-o por estes termos: *cada phenomeno que começa tem a sua razão de ser num outro phenomeno.* — Não podemos acceitar a fórmula de *Kant*. Por quanto, se todo o phenomeno pode ter a sua razão *proxima* num outro phenomeno, não pode ter neste a sua razão *ultima* e *completa*, por isso mesmo que tambem este outro é um *phenomeno*, e por isso uma coisa que principiou. Além d'isso, não é rasoavel limitar esse principio ao mundo *phenomenico*, e não extendel-o tambem ao mundo *noumenico*. O principio de *causalidade* é e não pode deixar de ser universalissimo. Onde ha um effeito, uma coisa contingente que começa, ahi deve haver necessariamente uma causa proporcionada, seja qual for a sua natureza. — Realizam-se no intimo do nosso ser actos espirituaes? Devemos dizer que ha em nós uma causa adequada d'esses actos, e esta não pode deixar de ser uma substancia espiritual. — Veêm-se fóra de nós entes contingentes, limitados? Pois bem, devemos admittir, fóra e acima d'esses entes, uma Causa, que lhes tenha dado a existencia e a perfeição limitada. — Se o effeito não nos leva sempre a conhecer a *natureza* da propria causa, leva-nos sempre a conhecer a *existencia* d'essa causa. E é tão certo que a causa pode ser reconhecida, embora não seja por si objecto da experiencia, que as proprias sciencias experimentaes são, muitas vezes, obrigadas a admittir uma causa, embora lhe não conheçam a intima natureza.

c) *Herbert Spencer* nega o principio de *causalidade*, porque uma coisa, que começa, pode fazer-se por si mesma e por isso independentemente de uma causa externa. — Respondemos que, mesmo na *absurda* hypothese de *Spencer*, o principio de *causalidade* permanece firme, porque essa coisa, que começa, teria sempre uma causa. — Mas a hypothese é *absurda*, porque repugna que uma coisa opere antes de existir, e uma coisa operaria antes de existir, se podesse dar a si mesma a existencia.

d) *Hume, Stuart Mill, A. Comte* e os *positivistas* formulam assim o principio de *causalidade: todo o phenomeno tem um antecedente.* — Esta formula é falsa; porque confunde a *causalidade* com a mera *succesão*. Como dissemos, se negarmos a *causalidade*, já não será possivel explicar o facto, admittido pelos adversarios — *que todo o phenomeno tem o seu antecedente*, e muito menos será possivel explicar como é que um *certo* e *determinado* phenomeno tem sempre um *certo* e *determinado* antecedente, e não outro, como é que de um ovo da gallinha nasce sempre um pintainho, e nunca nasce um rato, ou um gato.

(1) *Kant* e *Stuart Mill* negam esta proposição.

a) Kant diz — que o principio de *causalidade* não é *analytico*, porque a *causa* não está contida no *effeito*, — e que esse principio é *synthetico a-priori;* — é *synthetico*, porque só pela experiencia se conhece a união do

189. **Divisão da causa.** — A *causa* divide-se em *efficiente*, *material*, *formal*, e *final*. — Na verdade, *causa* é o ente, que *de algum modo* concorre para a producção de uma coisa. Ora um ente pode concorrer para a producção de uma coisa, — ou como *agente*, que, pela sua acção, influe na existencia do effeito, e é a *causa efficiente*, — ou como *sujeito*, em que a *causa efficiente* exerce a sua acção, e que influe na producção do effeito como *parte intrinseca e determinavel*, e é a *causa material* — ou como *acto*, que constitue a *causa material* num certa especie, e que influe na producção do effeito como *parte intrinseca e determinante*, e é a causa *formal*, — ou como *razão*, ou *motivo*, que leva a *causa efficiente* a unir a *forma* á *materia*, e d'este modo influe na producção do effeito, e é a *causa final*. — A causa *material* e a *formal* são *intrinsecas* em relação ao effeito; a causa *efficiente* e a *final* são *extrinsecas* (1).

predicado: *tem a sua causa* com o seu sujeito: *todo e effeito*, — é *a-priori*, pois deriva espontenea e exclusivamente da intelligencia, por uma especie de instincto cego. — Não é preciso insistir na refutação d'esse erro de Kant, já feita nos logares competentes, e com o devido desenvolvimento. Só lembramos — que o *effeito*, se não contem a *causa* de um modo *real*, ou *formal*, como o todo contem as partes, contem-na de um modo *virtual*, ou *logico*, emquanto reflecte a acção de uma causa e leva ao conhecimento d'ella, — e que attribuir a um instincto cego um producto de evidencia immediata e objectiva, qual é o principio de *causalidade*, é o que ha de mais irracional e arbitrario.

b) Stuart Mill tambem affirma que o principio da *causalidade* não é *analytico*, porque é a *synthese* ou o *resumo* de todas as nossas experiencias. — Tambem esta opinião é inacceitavel. Como já dissemos, o principio de *causalidade* pode ter e effectivamente tem uma applicação constante nas nossas experiencias, mas não é a *synthese*, ou o *resumo* d'ellas. As experiencias são *contingentes* e *particulares*, ao passo que este principio é *necessario* e *universal*; ora o menos não pode dar o mais. O principio de *causalidade* era verdadeiro antes das experiencias, e continuaria a ser verdadeiro, ainda quando todas as experiencias acabassem.

(1) Esta divisão, apresentada por Aristoteles e seguida por S. Thomaz, tem o fundamento na propria natureza das coisas. Porquanto, o ente pode considerar-se — ou na sua *origem*, ou no seu *fim*, ou na sua *constituição*; porque em todas as coisas creadas encontra-se o *principio*, o *fim* e o *meio*. Se o ente se considera na sua *origem*, exige-se um agente, que lhe dê a existencia (causa *efficiente*). Se se considera no seu *fim*, requer-se uma razão, que leve o agente a operar (causa *final*). Se se considera na sua *constituição*, é necessaria uma *forma*, pela qual o ente exista e seja o que é (causa *formal*), e, se o ente é *corporeo*, é necessaria tambem a materia, em que a forma seja recebida (causa *material*). — Assim, numa estatua de marmore, encontramos todas estas quatro causas. Por quanto, — o *esculptor* é a causa *efficiente*; — o *marmore*, de que a estatua é feita e que por si era indifferente

190. **Causa efficiente.** — Causa *efficiente* é o ***principio, que, pela sua acção physica produz um effeito, distincto d'ella;*** assim Deus é a causa *efficiente* do mundo. — A causa *efficiente* — é o *principio*, isto é, é o ente, *de que* deriva o effeito, e por isso distingue-se do *fim*, que é o termo, *para o qual* ou ***em vista do qual*** o effeito foi produzido; — é o principio, que ***pela sua acção physica*** produz o effeito, e nisto consiste propriamente a *influencia* ou a *causalidade* da causa *efficiente*, a qual, tambem por este motivo, differe do *fim*, que só influe no effeito *pela sua acção moral*, emquanto pela sua bondade leva a causa *efficiente* a operar; — é o principio, que produz um effeito, *distincto* d'ella; e por isso a causa *efficiente* differe da *material* e da *formal*, que constituem *intrinsecamente* o proprio effeito (1).

191. **Especies da causa efficiente.** — A causa *efficiente* pode ser — *a) primeira* ou *segunda*, — *b) universal* ou *particular*, — *c) principal* ou *instrumental*, — *d) total* ou *parcial*, — *e) proxima* ou *remota*, — *f) directa* ou *indirecta*, — *g) necessaria* ou *livre*, — *h) physica* ou *moral*, — *i) univoca*, *equivoca* ou *analoga*. — De cada uma d'estas especies daremos a definição (2).

a) *Causa primeira ou segunda*. — Causa *primeira* é a que não depende de nenhuma causa e de que todas as outras de-

para representar Pedro ou Paulo, é a causa *material*; — a *figura*, que é representada pela estatua e que determina o marmore para representar um certo individuo e não outro, é a causa *formal*; — o *interesse* ou a *gloria*, que levou o esculptor a fazer a estatua, é a causa *final* (S. Thom., *Physic.*, L. II, lect. 10; *Metaphys.*, L. V, lect. 2). — A estas quatro causas, essencialmente irreductiveis, reduzem-se todas as outras. Assim a causa *instrumental* reduz-se á causa *efficiente*, — a causa *exemplar*, á causa *formal*. — o *motivo*, á causa *final*. — Embora o nome de *causa* competa principalmente ás duas causas *extrinsecas*, que são a *efficiente* e a *final*, comtudo attribue-se tambem ás duas causas *intrinsecas*, que são a *material* e a *formal*, porque tambem estas influem para a producção do effeito.

(1) Toda a *causa* tem a sua *causalidade propria*, isto é, tem a sua propria maneira de influir no effeito. Ora a maneira de influir no effeito, propria da *causa efficiente*, é o *exercicio da energia causativa*, é a *acção actual*; porque é por este *exercicio*, pela sua *acção actual*, que a *causa efficiente* influe no effeito e é verdadeira *causa*. Diz S. Thomaz: «*Influere* causae *efficientis* est *agere*» (*De Ver.*, q. 22, a. 2). — A *energia causativa*, de que a causa *efficiente* é *dotada*, chama-se *causalidade* em *acto primeiro*; o *exercicio* d'essa energia diz-se *causalidade* em *acto segundo*.

(2) Estas divisões da causa *efficiente* fundam-se — ou no diverso *grau* da sua *influencia* no effeito, — ou no diverso *modo*, por que influe no effeito, — ou na sua *semelhança* com o effeito.

pendem; só Deus é a Causa *primeira*. — Causa *segunda* é a que, tanto na sua *força*, ou *energia operativa*, como no *exercicio* d'essa força, depende da Causa *primeira*; tal é todo o agente creado [1].

b) *Causa universal ou particular.* — Causa *universal* é a que — pode produzir *varios* effeitos, *especificamente* diversos, como a *alma humana*, — ou concorre para a producção d'elles com as causas inferiores, como o *sol*. — Causa *particular* é a que pode produzir effeitos de uma só especie; tal é *planta* [2].

c) *Causa principal ou instrumental.* — Causa *principal* é a que opera por virtude *propria* e *intrinseca*, de modo que a ella se attribue e assemelha o effeito; assim o *homem* é a causa *principal* d' uma escriptura. — Causa *instrumental* é a que opera

---

(1) Todas as causas *segundas* são *essencialmente subordinadas* á Causa *primeira*. — Uma causa pode ser *essencial* ou *accidentalmente subordinada*. É *essencialmente* (ou *per se*) *subordinada* á outra, quando não pode operar sem a influencia ou sem o concurso *actual* de outra. É *accidentalmente* (ou *per accidens*) *subordinada*, quando, embora dependa ou tenha derivado de outra quanto ao *ser*, comtudo não precisa do *actual* concurso de outra para operar. Ora as causas *segundas*, tendo recebido de Deus a força, e não podendo operar sem a influencia ou sem o concurso *actual* de Deus, são *essencialmente subordinadas* a Deus, como á Causa *primeira*. — Influindo nas acções das causas *segundas*, a Causa *primeira* produz com ellas e por ellas um e mesmo effeito. Esta união da Causa *primeira* com a *segunda* para a producção de um e mesmo effeito não destroe nem abafa a força da propria causa *segunda*, mas move e auxilia essa força, de modo que *todo* o effeito deve attribuir-se á Causa *primeira*, e todo á causa *segunda*. — Embora o effeito dependa *todo* da Causa *primeira* e *todo* da causa *segunda*, comtudo devé dizer-se que depende mais da *primeira* do que da *segunda*, emquanto, como dissemos, a causa *segunda* não opera senão em virtude da energia, que lhe foi communicada pela Causa *primeira* e que é por Esta movida ao acto. Diz S. Thomaz: «In omnibus causis *ordinatis* effectus plus dependet a Causa *prima* quam a *secunda*; quia causa *secunda* non agit nisi in virtute *primae* causae» (*Sum. Th.*, 1-2, q. 19, a. 4). — É claro que a Causa *primeira* é a *Supercausa*, que não pode ester contida na categoria.

(2) Esta divisão só compete ás causas *segundas*. Por isso, a *universalidade*, attribuida á causa, não é uma universalidade *absoluta*, que se extende a *todos* os effeitos possiveis, mas é uma universalidade *relativa*, que se extende a effeitos varios e especificamente diversos e se oppõe á causa *particular*, a qual produz effeitos de uma só especie. — Deus é Causa *universal* em sentido *absoluto*, porque não ha effeito, que possa escapar á sua causalidade; e por isso chama-se tambem Causa *universalissima*. — D' onde se segue que um effeito particular, se pode ser e chamar-se *fortuito*, ou *casual* em relação a uma causa *particular*, emquanto pode não acontecer segundo a ordem e a intenção d' essa causa, não pode ser nem chamar-se *fortuito* em relação á Causa absolutamente universal (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 6).

por uma virtude, que não lhe é propria e intrinseca, mas que lhe foi *communicada* pela causa *principal*, de modo que a esta se deve attribuir e assemelhar o effeito; tal é a *penna* de que o homem se serve para escrever [1].

---

(1) A causa *principal* opera e produz o effeito por virtude ou força *propria* e *intrinseca*, embora esta lhe derive de Deus. Por isso tambem as causas *segundas*, ou *creadas*, podem ser *principaes*; assim dizemos que o homem é a causa *principal* dos seus pensamentos. — A causa *instrumental*, emquanto *tal*, não opera e não produz o effeito por virtude ou força *propria* e *intrinseca*, mas pela virtude ou força, que lhe é *communicada* pela causa *principal*; assim o pincel é a causa *instrumental* da pintura. Dissemos — emquanto *tal*. Na verdade, o instrumento é dotado tambem de uma virtude ou força *propria* e *intrinseca*, a qual, sob a influencia da causa *principal*, coopera para a producção do effeito, que a mesma causa entende conseguir; por quanto, se o instrumento não tivesse uma força *propria*, não poderia ser empregado para essa cooperação. O instrumento, porém, é dotado de força *propria*, não emquanto é *instrumento*, mas emquanto é causa *principal* (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 1). — Este assumpto é tão importante, que não podemos deixar de lhe dar um ulterior desenvolvimento, declarando a *natureza* do *instrumento*, a sua *duplice acção*, a *influencia* que recebe da causa *principal*, e depois applicando os principios a alguns pontos da S. Theologia.

I. Instrumento, sua natureza e divisão. — *Instrumento* é todo o meio, de que a causa *principal* se serve para produzir o seu effeito. — Pode ser *natural*, *sobrenatural*, *artificial*. É *natural*, se é determinado pela natureza para produzir o seu effeito *natural*, isto é, proporcionado á sua perfeição; tal é a semente da planta. É *sobrenatural*, se é assumido por Deus para produzir effeitos, superiores a todas as forças da natureza; taes são os Sacramentos. É *artificial*, se é empregado pelo artifice para a producção de uma obra d'arte; tal é a penna de escrever. — Em *sentido mais lato*, chama-se *instrumento*. — 1º.) todo o ente, que *depende* de outro na operação: assim a causa *segunda* diz-se *instrumento* da Causa primeira; — 2º.) todo o principio, *pelo qual* o agente opera; assim os *olhos*, as *mãos*, etc, chamam-se *instrumentos* do homem (são instrumentos *unidos*, em opposição aos instrumentos *distinctos* do proprio agente). — 3º.) toda e qualquer condição, que não influe no effeito, mas sem a qual o effeito não se produz.

II. Duplice acção do instrumento. — Ao *instrumento* compete uma duplice acção: uma *propria*, que deriva da sua *forma*, ou *natureza*, — outra *instrumental*, pela qual opera em virtude da causa *principal*, pela qual é movido. Estas duas acções do *instrumento* estão por tal forma relacionadas, que elle não pode exercer e não exerce a acção *instrumental*, senão emquanto e porque exerce a acção *propria*; assim o machado não faz a cadeira, se não emquanto parte a madeira. (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 1 ad 2). — Declaremos este ponto. A acção *propria* compete ao *instrumento*, emquanto é dotado de uma natureza e energia propria, emquanto é causa *principal*, e por isso compete-lhe de um modo *permanente* e distingue-se da acção do agente, que o move e applica; mas a acção *instrumental* compete ao instrumento, emquanto é *instrumento* e por isso compete-lhe de um modo *transitorio*, e é tão penetrada pela acção do agente motor, que ambas as acções constituem

d) *Causa total ou parcial.* — Causa *total*, ou *adequada*, é a que pode produzir o effeito sem o concurso de outra causa

uma e a mesma acção, e assim um e o mesmo effeito deve attribuir-se *todo* á causa *principal* e *todo* á causa *instrumental*. Diz S. Thomaz : « *Idem* effectus *totus* attribuitur *instrumento* et *principali agenti* etiam *totus* » (*C. Gent.*, III, 70). E é natural. Uma e a mesma acção não pode derivar de dois agentes da mesma ordem ; mas não ha inconveniente algum em que proceda de dois agentes subordinados. Escreve o mesmo Santo : « Una actio non procedit a duobus agentibus *unius ordinis;* sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a *primo* et *secundo* agente » (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 5 ad 2). — O instrumento, — emquanto tem uma acção *propria*, produz um effeito, que é *proporcionado* á sua natureza e que consiste em *dispor* o sujeito para receber o effeito do agente *principal* (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 5) ; — mas, emquanto tem uma acção *instrumental*, produz um effeito, que é superior á propria natureza e que é proporcionado á natureza do agente principal. E deve ser assim. O instrumento, assumido pelo agente *principal*, não pode deixar de ser elevado acima da sua condição natural; porque, quando é movido, recebe um impulso, e este impulso importa e contem alguma coisa da perfeição e da dignidade do mesmo agente, e assim se torna, de alguma maneira, proporcionado e egualado ao seu motor e capaz de produzir um effeito superior á propria natureza e energia.

III. Influencia da causa principal no instrumento. — O *instrumento* não poderia cooperar com a causa *principal* para a producção de um effeito superior á sua natureza e energia, se não fosse applicado e elevado pela propria causa *principal*. De facto, o instrumento não move, não actua no sujeito, se não é movido. Diz S. Thomaz : « Est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, *ut moveat motum* » (*De Ver.*, q. 27, a. 4). Ora esta moção deve ser *physica* e *anterior* á propria acção do instrumento. Deve ser *physica*, isto é, deve importar uma influencia *real:* porque deve tornar o instrumento *physicamente* capaz de cooperar *physicamente* na producção do effeito *physico* da causa *principal*. Deve ser *anterior*, ou *previa* á acção do instrumento ; porque, como diz o Angelico, a influencia do motor deve *preceder*, na ordem da *razão* e da *causalidade*, a acção do movel. « Motio moventis *praecedit* motum mobilis *ratione* et *causa* » (*C. Gent.*, III. 149). Com effeito, a moção da causa *principal* deve ter por paciente a propria *faculdade* do instrumento; porque, se esta não é movida, permanece sempre na sua inercia, na sua indeterminação, e não produz o seu acto. Sendo *anterior* á acção do instrumento, a moção da causa *principal* é uma verdadeira *premoção*, e é uma premoção *physica*, porque, como dissemos, dá ao instrumento uma energia *physica* para cooperar para um effeito superior. — Movido pela causa *principal*, o instrumento recebe uma *nova actividade*, ou *energia*. Esta energia não é uma coisa *permanente* e *completa*, ou *perfeita*, como é a do agente *principal*, a qual deriva da propria natureza do mesmo agente, mas é *transitoria* e *imperfeita*, porque não deriva da natureza do instrumento, a qual é *constante*, mas depende essencialmente da actual influencia do agente principal, a qual é *variavel* e *transitoria*, e não se desenvolve e não se applica senão pelo *movimento*, que por si é coisa *transitoria* e *imperfeita*. (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 4). — *Imperfeita* ou *incompleta* no seu ser, essa energia, communicada ao instrumento, não é nem *espiritual* nem *corporea* (porque o

do *mesmo genero*, ou da *mesma ordem;* assim um cavallo, que puxa o carro, sem o concurso de outro cavallo, é causa *total*. —

espiritual ou incorporeo e o corporeo são duas differenças do ente *completo*), mas *reduz-se* á ordem *espiritual* ou á *corporea*, conforme é *espiritual* ou *corporea* a ordem, a que pertencem a causa *principal* e o *effeito*, que se deve produzir (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 4 ad 2). — E não repugna que uma qualidade ou energia *espiritual* seja recebida, como no seu sujeito, num instrumento, quando este é *material*. Dar-se-hia tal repugnancia, se se tratasse de uma qualidade ou energia *permanente* e *completa;* porque um accidente *permanente* e *completo*, sendo feito para o sujeito, que o sustenta, deve accomodar-se á natureza d'este, e por isso, se o sujeito é *material*, *material* deve ser o accidente, e se o sujeito é *espiritual*, *espiritual* deve ser o accidente, conforme o adagio : *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.* Mas, quando se trata de uma qualidade ou energia *transitoria* e *incompleta*, a qual foi feita, — não para o sujeito, que ella apenas atravessa, — mas para o *termo*, para o qual tende e em que repoisa, então não pode e não deve ser accomodada e proporcionada ao *sujeito*, mas unicamente ao *termo*, e por isso, se o termo é *espiritual*, essa qualidade tambem é *espiritual*, embora seja *material* o meio, ou o sujeito, que ella attravessa. Assim uma nossa idea, — se se considera como uma coisa *permanente* e *perfeita*, deve residir num sujeito *espiritual*, como é a nossa intelligencia, — mas, se se considera como uma coisa *transitoria* e *imperfeita*, que tende para uma outra intelligencia, então, para chegar ao seu termo, pode atravessar um meio *material*, ou adherir a um sujeito *material*, como é a *palavra*, oral ou escripta, e, atravessando esse meio *material*, será sempre *espiritual*, porque *espiritual* é a intelligencia do homem, para a qual se dirige. (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 4 ad 1).

IV. A causalidade instrumental na S. Theologia. — Os principios expostos servem para esclarecer varios pontos da S. Theologia, sobretudo quando se trata da SS. Humanidade de Jesus e dos Sacramentos da Egreja. Digamos alguma coisa a esse respeito.

a) Causalidade instrumental da SS. Humanidade de **Jesus**. — Por que modo concorre a SS. Humanidade de Jesus na producção dos effeitos sobrenaturaes, como são os *milagres*, a *graça*, e os demais dons, que se relacionam com o fim da Encarnação? — Resposta. **Jesus** é verdadeiro **Deus** e verdadeiro *Homem*. Emquanto **Deus**, **Jesus** é a Causa *principal* de todos esses dons na ordem da causalidade *physica*, ou *real;* pois tudo deriva d'Elle, como da fonte soberana de todo o bem. Emquanto *Homem*. **Jesus** — é a Causa *principal* dos mesmos dons na ordem da causalidade *moral*, que é a do merito e da intercessão; pois os seus meritos e as suas satisfações, sendo de uma Pessoa divina, são dotadas de uma dignidade e de um valor infinito e por isso alcançam todas as graças, — mas não é a Causa *principal* na ordem da causalidade *physica*, pois aquella SS. Humanidade não é, *por si*, a fonte da graça, nem tem, *por si*, o poder sobre a natureza inteira (S. Thom. in III *Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3). — Todavia, se a Humanidade SS. de Jesus não é a causa *principal* da *graça*, dos *milagres*, etc., é, comtudo e com certeza, causa *instrumental* na mesma ordem da causalidade *physica*. De facto, como narra a S. Escriptura, **Jesus** pronuncia uma palavra, ou faz um gesto, e os cegos vêem, os surdos ouvem, os coxos andam, os leprosos são curados, os mortos resuscitam. Taes actos do Salvador devem ser e são todos

Causa *parcial*, ou *inadequada*, é a que não pode produzir o effeito sem o concurso de outra causa do *mesmo genero*, ou da

compenetrados, transformados e elevados pela virtude do Agente principal e omnipotente. Portanto, a SS. Humanidade de Jesus é a causa *instrumental* de todos esses effeitos sobrenaturaes, e é causa na ordem da causalidade *physica;* porquè são coisas *physicas* o gesto, que Jesus faz, e as palavras, que Elle pronuncia (*Sum. Th.*, p. III, q. 8, a. 1 ad 1; q. 13, a. 2; q. 43, a. 2; q. 48, a. 6; q. 49, a. 1). — Na verdade, para essa causalidade *instrumental*, é necessario e sufficiente que a Humanidade SS. de Jesus tenha recebido da Divindade, de um modo *transitorio*, uma virtude ou força efficaz para concorrer para as obras sobrenaturaes. Ora não podemos dizer nem pensar que o Verbo não possa ou não queira communicar á sua Humanidade uma virtude ou força para cooperar com Elle na producção de effeitos sobrenaturaes. No Homem-Deus, a Causa *principal* e a *instrumental* estão por tal modo unidas, que esta deve receber d'aquella tudo o que pode receber. Diz o P. Monsabré: « Deus devia ao seu Verbo feito *homem* todos os privilegios e todas as glorias, que a natureza humana pode receber » (*Car.* 1879, *conf.* 41). — Esta virtude ou força, communicada a SS. Humanidade do Redemptor, deve ser e é *espiritual*, como espirituaes são os effeitos, que produz; e não ha repugnancia em que ella *passe* pela Carne immaculada do Filho de Deus, porque, como dissemos, a qualidade da força não é especificada pelo *sujeito*, que ella atravessa, mas pelo *termo*, para o qual tende. É tambem uma força *imperfeita*, emquanto é *passageira* ou *transitoria* (uma qualidade *habitual* não é necessaria para a causalidade *instrumental*), ainda que não seja *imperfeita* quanto á *efficacia*, porque é a propria força de Deus. Tal é a causalidade *instrumental* da SS. Humanidade de Jesus, como resulta dos Santos Evangelhos. — Theologos excellentes são de opinião que a mesma causalidade compete áquella SS. Humanidade ainda depois da sua gloriosa Ascensão ao Ceu.

b) Causalidade instrumental dos Sacramentos. — Os Sacramentos, segundo o ensino da Egreja, *significam, contêm,* e *produzem* a graça, e produzem-na *por si mesmos, ex opere operato,* isto é, em virtude do proprio acto, instituido por Nosso Senhor e praticado com as devidas condições. É claro que os Sacramentos produzem a graça, — não como causas *principaes*, isto é, não por virtude propria, — mas como causas *instrumentaes*, isto é, por virtude divina, emquanto Deus se serve d'elles para infundir a sua graça nas almas. Agora pergunta-se: Essa causalidade *instrumental* — é apenas *moral*, emquanto os Sacramentos não passam de *signaes* de um pacto divino, a que Deus ligou a sua graça, ou emquanto são elles dotados de uma dignidade intrinseca, a que Deus não pode deixar de attender, — ou é tambem, e sobretudo, *physica*, emquanto os Sacramentos exercem uma verdadeira influencia *real* na producção da graça, por uma virtude communicada por Deus? — Respondemos que essa causalidade não pode ser apenas *moral*, mas deve ser tambem, e sobretudo, *physica*. Não pode ser apenas *moral*. De facto, uma causa apenas *moral* não *contem* nem *produz* o effeito; limita-se a sollicitar a acção do agente. Ora os Sacramentos *contêm* e *produzem* a graça. Portanto deve ser tambem, e sobretudo, *physica*. A linguagem da S. Escriptura e dos SS. Padres não deixa duvidas a esse respeito. S. Thomaz rejeita o opinião dos que affirmam que os Sacramentos são apenas *signaes* da graça, e a razão que apresenta é que os Sacramentos não só *significam*, mas tam-

mesma especie; assim, quando dois cavallos puxam um carro, cada um é causa *parcial*. — As causas *parciaes*, tomadas *collectivamente*, constituem a causa *total* [1].

e) *Causa proxima ou remota.* — Causa *proxima* é a que influe *immediatamente* no effeito; assim o fogo é a causa *proxima* da combustão da lenha. — Causa *remota* é a que influe no effeito *por meio de outra causa*, em que ella de algum modo influe; assim o coração é a causa *remota* do calor do corpo, emquanto o produz por meio do sangue [2].

f) *Causa directa ou indirecta.* — Causa *directa* é a que produz um effeito, que ella deve produzir *naturalmente*, isto é, em virtude da sua *forma*, ou *natureza;* assim o fogo é a causa *directa* da *combustão*. — Causa *indirecta* é a que produz um

bem *produzem* a graça (*Sum. Th.*, p. III, q. 62, a. 1). E a causalidade, que o S. Doutor attribue aos Sacramentos, não é a *moral*, mas é a *physica*. Porquanto, o Angelico oppõe essa causalidade á causalidade do *signal*, que é *moral*. Além d'isso, diz o Santo que Deus é a causa *efficiente* e *principal* da graça, a SS. Humanidade de Jesus é o *instrumento unido*, e o Sacramento é o *instrumento separado* (l. c., a. 5). Ora, como a causalidade de Deus é certamente *physica*, tambem *physica* deve ser a causalidade da SS. Humanidade de Jesus e dos Sacramentos; porque o *agente* e o *instrumento* pertencem á *mesma ordem* (Cf. *De Ver.*, q. 27, a. 4).

(1) Só Deus é a causa *absolutamente total*, porque só Elle não precisa, nas suas operações, do concurso das causas segundas. A creatura não pode ser uma causa *absolutamente total*, porque precisa sempre, em todas as suas acções, do concurso da Causa primeira. — Todavia a causa creada pode chamar-se *total*, ou *adequada*, na sua ordem ou no seu genero de *causa segunda*, quando pode produzir o seu effeito sem o auxilio de outra causa segunda, e só com o ordinario concurso de Deus. — Notemos que uma causa pode ser *total* quanto á *força*, ainda que no effeito não influa *actualmente* como *total:* assim, muitas vezes, dois cavallos puxam un carro, embora cada um d'elles tenha força sufficiente para isso.

(2) Entre a causa *remota* e a *proxima* pode haver subordinação *essencial*, ou *accidental*, conforme a causa *proxima* não pode, ou pode operar sem o actual concurso e a actual inflencia da causa *remota*. — Se o effeito depende *immediatamente* da causa *proxima*, é claro que a natureza do effeito é determinada e especificada pela natureza da causa *proxima*, e não da causa *remota;* de modo que um effeito é e diz-se necessario, ou contingente, conforme necessaria, ou contingente, é a causa *proxima*, de que deriva. Diz S. Thomaz: « Ex causis *proximis* aliqui effectus dicuntur necessarii, vel contingentes, non autem ex *remotis* causis » (*C. Gent.*, III, 72; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 13 ad 1; q. 25, a. 3 ad 4; p. III, q. 4, a. 1 ad 1). Por isso as nossas acções, que dependem de Deus, como da Causa *remota*, e da nossa actividade, como da causa *proxima*, chamam-se *contingentes* e *finitas*, porque contingente e finita é a nossa actividade.

effeito, para o qual a acção d'ella não se dirigia; assim o homem, que, excavando a terra, descobre um thesouro, é a causa *indirecta* de tal descoberta (1).

g) *Causa necessaria ou livre.* — Causa *necessaria* é a que é por tal modo determinada para a operação, que, suppostos todos os requisitos indispensaveis, não pode deixar de operar; tal é o animal irracional. — Causa *livre* é a que tem o dominio dos seus actos, de modo que, mesmo suppostos todos os requisitos indispensaveis, pode operar e deixar de operar; tal é o homem (2).

h) *Causa physica ou moral.* — Causa *physica* é a que

(1) A causa *indirecta* suppõe sempre a *directa*. Algumas vezes, uma é distincta de outra; outras vezes, uma identifica-se com outra. — A' causa *indirecta* reduz-se — a causa, a qual *afasta os obstaculos*, que difficultam ou impedem a acção de uma causa *directa*, e assim torna facil ou possivel essa acção, — e a *condição indispensavel*, sem a qual uma causa *directa* não pode produzir o seu effeito.

(2) A *liberdade* é a relação de uma faculdade superior a um objecto inferior: *habitudo facultatis maioris ad objectum minus.* — Porque é livre o homem? Porque o appetite *racional* do homem, que é a vontade, tende para o bem *universal*, descoberto pela intelligencia, é *superior* a todos os bens *particulares*, e por isso é *indifferente*, ou *livre*, com relação a estes. — Porque não é livre o cão? Porque o appetite *sensitivo* d'esse animal, destituido de intelligencia, tende exclusiva e instinctivamente para o bem *particular* e *determinado*, e não pode desejar senão esse bem, *adequado* ás suas tendencias. Mas d'este assumpto, tão importante, mais tarde. — Devemos advertir que as causas *naturaes*, como *taes*, são causas *necessarias*, emquanto *não podem deixar de operar pelo modo por que operam*. De facto, o modo por que um ente *opera* é proporcionado ao modo por que elle *é*, segundo o axioma: *modus operandi sequitur modum essendi*. Ora as causas *naturaes*, — sendo dotadas de um certo e determinado *ser*, derivado de uma unica forma natural, devem ter tambem um certo e determinado modo de *operar*, proporcionado a essa unica forma, e por isso *unico, invariavel, necessario*. Assim o homem, como causa *natural*, tem um certo e determinado modo de operar, a que elle não pode deixar de se conformar, não só quando se trata das operações vegetativas e sensitivas, mas tambem quando se trata das operações *intellectuaes*, porque a intelligencia não pode perceber, nem a vontade querer, se não por aquelle modo, que lhe foi determinado pela natureza. Como tambem a nossa vontade, pelo facto de estar fundada numa certa *natureza*, é *necessaria* ou *determinada para uma só coisa*, que lhe é proporcionada e que é o *bem universal*, embora seja *livre* com relação aos bens *particulares*, por isso mesmo que estes não lhe são proporcionados, não lhe preenchem as medidas. Por isso a nossa vontade produz uma duplice serie de actos — *necessarios* e *livres*. Os *necessarios* são os que ella produz *naturalmente*, isto é, emquanto é uma natureza ou se funda numa natureza, — os *livres* são os que ella produz *voluntariamente*, isto é, emquanto tem o *dominio* dos seus actos (*Sum. Th.*, I-2, q 10, a. 1 ad 1 et ad 3).

pela sua energia e acção *physica*, ou *operativa*, produz a realidade do effeito; assim o fogo é a causa *physica* da combustão. — *Moral* é a que por meios *moraes*, como são as supplicas, as promessas, os conselhos, as ameaças, etc., leva a vontade do agente a operar; assim a mãe é a causa *moral* do bem, que o filho, movido pelas boas palavras d'ella, pratica ou pode praticar (1).

i) *Causa univoca, equivoca e analoga.* — Causa *univoca* é a que produz um effeito da *mesma natureza*, ou *especie*; assim o fogo produz o fogo e convem com este na mesma *especie*. — Causa *equivoca* é a que produz um effeito, não da *mesma especie*, mas do *mesmo genero*; tal é o sol em relação aos varios effeitos, que produz e que convêm com elle no *genero* de *corpo*. — *Analoga* é a que produz um effeito, que não convem com ella nem na *especie* nem no *genero*, mas só numa certa *semelhança*; tal é Deus

(1) Tanto a causa *physica*, como a *moral*, pode ser *principal* e *instrumental*. — Causa *physica-principal* é a que produz o effeito por meio de uma influencia *real* e por virtude ou energia *propria*; causa *physica-instrumental* é a que produz o effeito por meio de uma influencia *real* e por virtude ou energia, que lhe é communicada pela causa *physica-principal*. Assim, o pintor é a causa *physica-principal* do quadro, o pincel é a causa *physica-instrumental*. — Causa *moral-principal* é a que leva o agente *physico* a produzir o effeito, e leva-o por virtude ou merito *proprio*; causa *moral-instrumental* é a que leva o agente *physico* a produzir o effeito, não por virtude ou merito *proprio*, mas pela virtude ou merito, que lhe é communicado pela causa *moral-principal*. Assim, o filho querido do rei é a causa *moral-principal*, que leva o pae a conceder o perdão a um reu; a carta, que esse filho escreve ao rei para implorar a graça, é a causa *moral-instrumental*. — As causas *physicas*, como as *moraes*, podem estar *essencialmente subordinadas* entre si, de modo que a superior influa na inferior e a leve a operar. A influencia ou a moção da causa superior não só não obsta a que a causa inferior influa no effeito, mas, antes, communica a esta a energia ou a força para ella poder influir; e por isso, como dissemos, o effeito deve attribuir-se *todo* á causa superior e *todo* á causa inferior, a cada uma na propria ordem. E isto é certo, não só quando se trata de causas *physicas*, mas tambem quando se trata de causas *moraes*. Portanto, se uma pessoa pede á SS. Virgem a cura de uma doença, julgada incuravel pelas forças da natureza, e pede-a pela intercessão de um Santo, por ex., de S. Joanna d'Arc, a cura milagrosa, se se alcança, deve attribuir-se *toda* á SS. Virgem e *toda* a S. Joanna. Na verdade, tendo sido a SS. Virgem constituida geral thesoireira das graças e universal mediadora entre Deus e os homens, ninguem chega ao throno de Deus senão por Maria, nenhuma oração nossa pode ser efficaz, se não fôr auxiliada e elevada pela oração de Maria. Logo a graça, que se alcança pela intercessão de um Santo, alcança-se sempre pela intercessão da SS. Virgem, e por isso deve attribuir-se *toda* á intercessão da SS. Virgem, como á causa *moral-universal*, e *toda* ao Santo, como á causa *moral-particular*.

relação ás creaturas, que, participando, de algum modo, do *com ser*, são *semelhantes* ao universal principio de todo o *ser* (¹).

192. As creaturas são verdadeiras causas efficientes, sob a dependencia da Causa primeira.

a) As creaturas são dotadas de energias, ou forças operativas; assim tem a planta a força de vegetar, o animal a força de sentir, o homem a força de entender. Ora, se as creaturas não fossem verdadeiras causas efficientes, isto é, se não tivessem operação propria, seriam inuteis essas forças, ou energias, como seriam inuteis as proprias creaturas; visto que a operação é a ultima perfeição, o fim de toda a força operativa e de toda a coisa creada. Logo as creaturas são verdadeiras *causas efficientes* (²).

b) Se as creaturas não fossem verdadeiras *causas efficientes*, não poderia haver *ordem* no mundo; pois coisas tão multiplices e diversas, como são as que existem na realidade, não podem estar relacionadas e ligadas entre si nem constituir um unico systema, senão emquanto umas *actuam* noutras, isto é, senão emquanto umas são *activas* e outras *passivas*. Ora no mundo existe uma ordem admiravel; d'onde o mesmo nome de *mundo*, dado á universalidade das coisas finitas. Logo as creaturas são verdadeiras *causas efficientes* (³).

Dissemos — *sob a dependencia da Causa primeira;* porque as creaturas operam como causas *segundas*, e precisam sempre, e em todos os actos, do auxilio e do concurso da Causa *primeira* (⁴).

---

(1) Todo o agente opera em virtude e em conformidade da propria *forma*, e por isso no effeito deve encontrar-se a semelhança d'essa forma. Portanto, se o agente e o effeito estão contidos na mesma *especie*, a semelhança é *especifica*, e a causa é ***univoca***: se estão contidos no mesmo *genero*, a semelhança é *generica*, e a causa diz-se *equivoca*; se não estão contidos na mesma *especie*, nem no mesmo *genero*, a semelhança é muito *remota*, e a causa chama-se *analoga (Sum. Th.*; p. I, q. 4, a. 3). — A causa ***univoca*** só pode produzir effeitos, conformes á *propria especie*. A causa *equivoca* pode produzir effeitos ***especificamente*** diversos. A causa *analoga* pode produzir effeitos *genericamente* diversos.

(2) É o argumento de S. Thomaz *(Sum. Th.*, p. I, q. 105, o. 5).

(3) Tambem este argumento é do Angelico Doutor *(C. Gent.* III, 69).

(4) Um agente pode, na sua acção, depender de um agente superior por muitos e diversos titulos: — 1.º) emquanto o agente inferior recebeu do agente superior, e de um modo *permanente*, a força ou energia operativa,

193 A faculdade, ou a força operativa, das causas efficientes creadas é uma coisa accidental. — A *faculdade*, ou a *força operativa*, está para a *operação*, como a *potencia* está para o

---

correspondente e *adequada* á propria natureza: — 2.º) emquanto o agente superior *conserva* no inferior as forças ou energias operativas, de que o dotou — 3.º) emquanto essa força ou energia operativa, para produzir o seu acto, precisa de ser *movida* e *applicada* pelo agente superior; — 4.º) emquanto o agente inferior recebeu do superior, de um modo ***transitorio ou passageiro***, a energia ou força operativa, *propria d'esse agente superior*, de modo que o agente inferior não opera pela sua força connatural, mas pela força do superior, e por isso produz um effeito, que não é proporcionado ou correspondente á força propria, mas á força do mesmo superior. Ora a causa finita depende de Deus por todos estes quatro titulos. Demonstremol-o brevemente. — 1.º) A creatura recebeu de Deus o *ser*, e, com o *ser*, a força ou energia operativa, que é uma consequencia necessaria do proprio *ser*. Por isso deve dizer-se que a causa finita, na sua acção, depende de Deus e que Deus é a causa de todas as acções finitas, em conformidade com o axioma, que a causa *da causa é tambem* causa *do effeito: causa causae est etiam causa causati*. — 2.º) A causa finita é dotada de forças ou energias operativas, que, pelo facto mesmo de lhe serem connaturaes, são ***contingentes***, isto é, indifferentes por si para a existencia e para a não-existencia, e por isso, para que possam permanecer na existencia, devem ser sempre determinadas pela Causa ***necessaria***, que é Deus. — 3.º) As forças ou energias operativas da creatura dependem de Deus, não só quanto á sua ***origem*** e ***conservação***, mas tambem quanto ao *exercicio*. Na verdade, essas forças ***podem*** operar, mas não operam *sempre*: podem tornar-se *actuaes*, mas por si são *potenciaes*. Para que, pois, possam passar do estado ***potencial*** para o ***actual***, para que possam realmente *mover* e produzir o effeito, devem ser ***movidas*** e *applicadas*; e esta moção ou applicação não pode derivar, em ultima analyse, senão de Deus: pois todo o movel deve ter finalmente o principio do seu movimento num motor immovel. — 4.º) As forças das creaturas não só produzem effeitos ***particulares***, *proporcionados* á natureza d'ellas, que são causas ***particulares***, mas produzem tambem um effeito ***universal***, que é *proprio* da Causa Primeira e que é o *ser*. Ora o agente creado, para que possa produzir um effeito, exclusivamente proprio de Deus, deve operar pela força ou energia propria de Deus, deve receber em si, embora de um modo *transitorio* ou *passageiro*, essa força ou energia de Deus, que o *eleve* e lhe communique uma capacidade, superior á connatural. Sendo a creatura um ***instrumento*** nas mãos de Deus, devemos dizer que Deus é a causa de toda a acção da creatura. Concluimos com as seguintes palavras de S. Thomaz: « Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet, in quantum *dat virtutem agendi*, et in quantum *conservat* eam, et inquantum ***applicat*** actioni, et inquantum *ejus virtute omnis alia virtus agit* » (*De pot.*, q. 3, a. 7).

Desenvolvamos o ultimo ponto, que se refere á causalidade ***instrumental*** das creaturas e que é de importancia capital.

O *ser* é o mais *universal*, o mais *intimo*, o mais ***profundo*** de todos os effeitos. Como todo o effeito exige uma causa proporcionada, o *ser* deve derivar de um agente, que seja *universalissimo* e *efficacissimo*. Este agente é

acto; de modo que essa *faculdade*, ou *força*, será *accidental*, ou *substancial*, conforme fôr *accidental*, ou *substancial*, a *operação;*

Deus. O *ser*, portanto, é o effeito proprio, exclusivamente proprio de Deus. Ora, quando um effeito é proprio de um agente superior, os agentes inferiores não o podem produzir pela força, que lhes é propria ou connatural, mas só o podem pela força, que é propria do mesmo agente superior e que lhes seja *communicada;* como o instrumento não pode produzir o effeito, proprio da causa principal, senão pela força propria d'essa causa. — Nem isto admira. A força, de que são dotadas as creaturas e que lhes é inherente, como forma connatural e estavel, não é por si sufficiente ou proporcionada para produzir um effeito, que é proprio da Causa Primeira; como a força, de que um instrumento é naturalmente dotado e que elle possue de um modo habitual, não é por si sufficiente para produzir *uma obra d'arte*, que é o effeito proprio do artista. Por isso, se o instrumento, para produzir uma *obra d'arte*, precisa da *energia d'arte*, que lhe seja communicada, *de um modo transitorio*, pelo proprio artista, tambem a causa segunda, para produzir o *ser*, precisa de receber, *de um modo transitorio*, a força propria da Causa Primeira. Dizemos — *de um modo transitorio;* porque a causa segunda não pode receber, de um modo *permanente*, uma qualidade, que reside, *como em sujeito proprio*, na Causa Primeira, como o instrumento não pode receber, de um modo *permanente*, a *energia d'arte*, que reside, *como em sujeito proprio*, na intelligencia do artista. Portanto, as creaturas só podem produzir o *ser*, emquanto operam pela força propria de Deus, ou emquanto Deus opera em todas as acções d'ellas. E, visto que o *ser* se renova e se produz em cada acção da creatura, deve dizer-se que toda a acção da creatura depende de Deus, como da Causa principal, — ou que Deus é a Causa principal de toda a acção da creatura, como o agente principal é a causa de toda a acção do agente instrumental (*S. Thom.*, l. c. ad 7). — D'onde se vê que a força de Deus é mais *efficaz*, em relação ao effeito produzido pela creatura, do que a força da propria creatura; porque é a força do agente superior que robustece e eleva a força do inferior, e a torna capaz de produzir um effeito, que ella, por si, nunca teria podido produzir.

Julgamos opportunas as seguintes advertencias. — 1ª.) A creatura, operando como *instrumento* nas mãos da Causa Primeira, tem uma duplice acção: a acção *instrumental* e a acção *propria*. Em quanto tem uma acção *instrumental*, torna-se precariamente causa *universal*, e por isso pode produzir o *ser*, que é effeito *universal* e exclusivamente proprio de Deus; emquanto tem uma acção *propria*, permanece causa *particular* e por isso produz as *determinações* do *ser*, que são effeitos *particulares* e adequados ás forças creadas. Diz S. Thomaz: « Deus est dans *esse* rebus: causae autem aliae sunt quasi *determinantes* illud esse. Esse autem est magis intimum cuilibet rei, quam ea per quae esse determinatur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum » (In II *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4). — 2ª.) A causa *segunda*, emquanto é instrumento da Causa *Primeira*, não produz o *ser* em absoluto, ou subsistente em si, mas produz *este* ou *aquelle* ser, isto é, produz o ser *determinado* a esta ou áquella especie, e por isso composto, na sua unidade, de dois elementos: — de um elemento *universal*, que é o proprio *ser* e que deriva da causa segunda emquanto opera pela força da Causa Primeira, — e de um elemento *particu-*

para a qual está essencialmente ordenada a *faculdade;* porque a *potencia* e o *acto* pertencem ao *mesmo genero*. Ora a *operação*, para

---

lar, que é constituido pelas *determinações* do mesmo ser e que deriva da causa segunda emquanto opera pela força propria ou connatural. — 3ª.) Quando se diz que uma e mesma é a *acção* de *Deus* e da creatura, não se falla da acção, que é *immanente* em *Deus* e que se identifica com a sua Essencia, mas falla-se da acção, para a qual *Deus* concorre e que é a propria acção da creatura. Esta acção — é de *Deus*, emquanto *Deus*, sendo Causa *universalissima* de todo o ser, produz a *entidade* d'ella, — e é, ao mesmo tempo, da creatura, emquanto esta, pela força propria, influe na mesma acção o ser *especifico* d'esta ou d'aquella *determinada* entidade, isto é, faz com que a acção seja *vital*, *intellectual*, etc. — 4ª.) Toda a perfeição, de que é dotada a acção da creatura, deriva de *Deus*, fonte unica e inexgottavel de todo o bem; e todo o defeito, que pode depreciar essa acção, depende da creatura, essencialmente deficiente. (*Sum. Th.*, p. I, q. 49, a. 2 ad 2). — 5.ª) A creatura chama-se causa *instrumental*, emquanto é movida e applicada por Deus e emquanto opera pela virtude ou força de Deus; mas diz-se tambem *causa principal*, emquanto, ainda que movida por Deus, possue comtudo em si mesma o principio do seu movimento e da sua operação, e por isso torna semelhante a si o effeito, que produz. Por isso, como advertimos, a creatura chama-se *instrumento* da Causa primeira no sentido *lato* d'esse termo. De facto, o *instrumento* pode tomar-se no sentido *proprio* ou *rigoroso*, e no sentido *lato*. Tomado no sentido *proprio*, o *instrumento* denota uma coisa, que, movida, move, sem ter em si o principio do movimento, que realisa, e por isso não torna semelhante a si o effeito. Tomado no sentido *lato*, o *instrumento* significa uma coisa, que, movida, move, quer tenha em si o principio do seu movimento, quer o não tenha, e por isso quer torne semelhante a si o effeito, quer o não torne (*De Ver.*, q. 24, a. 1 ad 5).

*

Quando se trata da *actividade* das creaturas, é necessario evitar duas opiniões extremas, egualmente erroneas: — uma que nega ás mesmas creaturas toda e qualquer força efficiente, attribuindo exclusivamente a Deus todos os effeitos d'ellas; — outra que attribue ás creaturas uma força operativa, completamente absoluta e independente do influxo da Causa Primeira, de modo que os effeitos das creaturas por tal modo derivam d'ellas, que não podem derivar tambem de Deus. Ambas as opiniões são contrarias á razão e á Revelação divina. — Tendo sufficientemente fallado na *necessidade* e no *modo* da *dependencia* das causas *segundas* em relação á Causa primeira, devemos agora expôr e confutar a opinião dos que negam ás creaturas toda e qualquer actividade efficiente. É o *occasionalismo*.

I. **Occasionalismo.** — *Occasionalismo* é o systema dos que admittem — que existe uma *unica* causa *efficiente:* Deus, — que as creaturas não são verdadeiras causas *efficientes*, mas apenas causas *occasionaes*, emquanto proporcionam a Deus a *occasião* de operar, — e que por isso deve attribuir-se *exclusivamente* a Deus todo o effeito, attribuido communmente ás creaturas. — Por isso, segundo esta opinião, não é, por ex., o fogo que queima a palha, mas é Deus, que, na *occasião* em que se chega o fogo á palha, produz o incendio. D'onde o nome de *occasionalismo*.

II. **Historia do occasionalismo.** — O *occasionalismo* é muito antigo. Os phi-

a qual está essencialmente ordenada a *faculdade*, ou *força operativa*, é uma *coisa accidental;* porque a experiencia attesta que

losophos, que precederam *Aristoteles*, não podendo conceber um *movel-motor*, negaram toda a efficiencia ás causas naturaes, — embora a reconhecessem nas substancias separadas, como *Parmenides*, — ou admittissem uma Causa Primeira: a Intelligencia, como *Anaxagoras*. Negou tambem a actividade aos corpos *Avicebron*, confutado por S. Thomaz (*C. Gent.*, III, 69; *De pot.*, q. 3, a. 7). — Nos ultimos seculos, *Descartes* recusou-se a admittir todo e qualquer influxo mutuo entre e alma e o corpo, e disse que Deus, na *occasião* em que a alma exerce um acto de vontade, produz no corpo um movimento correspondente, e vice-versa. *Leibnitz* tambem negou todo e qualquer influxo mutuo entre a alma e o corpo, e admittiu uma *harmonia prestabelecida* por Deus entre os actos da alma e os movimentos do corpo. — Quem tornou celebre o *occasionalismo* foi *Mallebranche*. Partindo do principio — que toda a actividade exige uma força *infinita*, conluiu que Deus é a *unica* causa efficiente, e que as creaturas são apenas causas *occasionaes*. Diz assim: « Só Deus é verdadeira causa, e repugna que o possam ser os homens. Deus não precisa de instrumentos para operar; basta que Elle queira, para que uma coisa seja; pois repugna que Elle queira uma coisa e que esta coisa não seja. Ha só uma verdadeira causa, porque ha só um verdadeiro Deus; a natureza ou a força de cada ente não é senão a vontade de Deus; todas as causas naturaes não são verdadeiras causas, são apenas causas *occasionaes*, que só operam pela força e efficacia da vontade de Deus » (*Recherche de la vérité*, l. VI, p. II, c. 3). Alguns escriptores affirmam que *Mallebranche*, se nega a actividade aos *corpos*, não a nega ás substancias *espirituaes*. — Deixando para os logares proprios a critica das diversas especies do *occasionalismo*, confutaremos aqui o *occasionalismo*, genericamente considerado.

III. O occasionalismo é falso. — O *occasionalismo* é falso, porque — *a)* é contrario á experiencia, — *b)* repugna á natureza das creaturas, — *c)* deprime os attributos de Deus, — *d)* destroe toda a sciencia.

a) O occasionalismo é contrario á experiencia. — As creaturas são substancias *espirituaes*, ou *materiaes*. Ora a experiencia attesta que tanto umas, como outras, são verdadeiras *causas efficientes*. — São verdadeiras *causas efficientes* as substancias *espirituaes*. De facto, temos consciencia de actos da intelligencia e da vontade, que se realisam *em nós* e *por nós*, que pertencem e se devem attribuir á nossa alma, como á verdadeira causa, de que derivam. Quem poderá negar esta convicção, tão profunda e tão universal? — São verdadeiras *causas efficientes* as substancias *materiaes*. Porquanto, os nossos sentidos não só percebem que os corpos são *dotados* de certas qualidades, mas tambem percebem que essas qualidades derivam dos mesmos corpos. Assim não só sentimos o calor, mas tambem sentimos que esse calor deriva do fogo, e não de outro corpo; e estamos tão convencidos d'isso, que, quando queremos queimar a palha, não recorremos á agua, mas ao fogo: o que não seria rasoavel, se não fosse o fogo a causa efficiente do incendio, mas exclusivamente a Causa Primeira, visto que Deus poderia produzir esse effeito sem a applicação do fogo, ou com a applicação de outro elemento. — Logo o *occasionalismo* é contrario á *experiencia*.

b) O occasionalismo repugna á natureza das creaturas. — Todas as creaturas possuem o *ser*. Se possuem o *ser*, devem possuir, natural e neces-

toda e qualquer operação, quer material quer espiritual, *pode ser e deixar de ser*, ao passo que a substancia permanece sempre a

sariamente, a *operação*, proporcionada á propria natureza; porque *operari sequitur esse*, e um *ser* que não *opera* é um *ser* que não *é*. Por isso, se só *Deus* opera, só *Deus* existe, e tudo é *Deus*. — Mais: as creaturas, produzidas por *Deus*, devem ser *relativamente* perfeitas, isto é, devem possuir todas as perfeições, exigidas pela sua essencia. Ora a *operação* é uma d'essas perfeições e das mais necessarias; visto que, sem a operação conveniente, faltar-lhes-hia o meio necessario para alcançar o fim, para o qual existem e que está fóra d'ellas. Logo o *occasionalismo* repugna á *natureza* das creaturas.

c) O occasionalismo deprime os attributos de Deus. — Este systema, que parece exaltar os attributos de *Deus*, deprime-os, — sobretudo a *Sabedoria*, a *Bondade*, a *Veracidade*, a *Omnipotencia*, a *Sanctidade*. — Deprime a *Sabedoria*. Porquanto, se as creaturas não operassem realmente, e não concorressem de modo algum para a producção dos effeitos, *Deus* lhes teria dado faculdades e forças operativas, que nada operam e que por isso são absolutamente *inuteis*, alardeando assim uma prodigalidade irrisoria: o que repugna á Sabedoria infinita. E não se diga que essas faculdades e forças são uteis, emquanto as creaturas apresentam a *Deus a occasião* de operar; porque, para isso, não se requer muito e seriam sempre *inuteis* essas faculdades operativas, elaboradas com uma arte maravilhosa em vista da propria operação, que é o fim d'ellas. — Deprime a *Bondade*. Na verdade, se as creaturas não fossem causas *efficientes*, Deus lhes teria constituido um fim, proporcionado á natureza d'ellas, e depois lhes teria negado o meio, que é indispensavel para o conseguir e que é a *operação*: o que repugna á divina *Bondade*. — Deprime a *Veracidade*. Se as creaturas não operassem de modo algum e só *Deus* produzisse o effeito, que attribuimos ás mesmas creaturas, nós estariamos sempre e invencivelmente num engano, attribuindo tambem ás creaturas o que deriva exclusivamente de *Deus*, e esse engano invencivel, derivando do testemunho da experiencia, interna e externa, attribuir-se-hia ao proprio Auctor da natureza. Ora isto é contrario á *Veracidade* de *Deus*. — Deprime a *Omnipotencia*. Se as creaturas não fossem dotadas de actividade efficiente, *não poderiam*, como dissemos, alcançar o proprio fim. Ora a impotencia do effeito manifesta a impotencia da causa; assim como a força do effeito revela a força da causa. Logo o *occasionalismo* deprime a *Omnipotencia* divina — Deprime a *Sanctidade*. Com effeito, se é unicamente *Deus* quem produz *todas* as nossas acções, só a *Deus* devem ser *todas* imputadas, e por isso não só as acções bôas e virtuosas, mas tambem as más e viciosas. Ora isto é contrario á *Sanctidade* divina. — Logo o *occasionalismo* deprime os *attributos* de *Deus*.

d) O occasionalismo destroe toda a sciencia. — Na verdade, se os effeitos, que vemos produzidos pelos agentes creados, não derivam tambem dos mesmos agentes, mas unicamente de *Deus*, segue-se que toda a demonstração scientifica, — que sobe do effeito para a causa, da acção para a faculdade, da faculdade para a essencia, — é destituida de todo o fundamento real e se basêa num falso supposto. Ora, como todos os nossos conhecimentos, relativos ás coisas naturaes, são alcançados por meio d'essa demonstração, é claro que, nesse systema, toda a sciencia ácerca da existencia e da natureza das coisas — ou é *erronea*, — ou é, pelo menos, *incerta*. D'ahi a destruição de toda a sciencia e o mais completo *scepticismo*.

mesma. Logo tambem a *faculdade*, ou *força operativa*, das causas efficientes creadas é uma *coisa accidental* (1).

194. **Relações entre a causa efficiente e o effeito.** — Enumeramos as principaes.

I. *A causa efficiente possue, de algum modo, toda a perfeição do effeito.* — Na verdade, ninguem pode dar o que não tem. Logo a causa *efficiente* possue, *de algum modo*, toda a perfeição, que ella dà ao effeito. — Dizemos — *de algum modo;* porque a causa, — se é *univoca*, possue toda a perfeição do effeito no mesmo grau *especifico*, — se é *equivoca*, possue toda a perfeição

(1) Só *Deus* opera *immediatamente* pela sua *essencia*. As creaturas operam *immediatamente* pelas faculdades, ou forças operativas, e *mediatamente* pela *essencia;* de modo que a faculdade é o principio *immediato* ou *proximo* da operação, a essencia é o principio *mediato* ou *remoto*. Ora a faculdade, ou força operativa, tendendo essencialmente para a operação, como para o seu termo, é *especificada* pela propria operação. Esta, nas creaturas, não pode ser uma coisa *substancial*, mas *accidental*. Logo, como a *potencia* e o *acto* pertencem ao mesmo genero, tambem a faculdade, ou força operativa, é uma coisa *accidental*. Diz S. Thomaz: « *Potentia*, quae est *immediatum* principium operationis, est de genere *accidentis* » (*Ad Annibal.* I).

As causas efficientes creadas, para poderem operar e produzir o seu effeito, não só devem possuir as respectivas forças ou faculdades e receber o influxo da Causa primeira, mas tambem — exigem um *sujeito preexistente*, sobre o qual possam exercer a propria acção (pois só *Deus* opera sem sujeito preexistente), — e devem estar, *de algum modo*, a contacto com o paciente. Esta ultima condição é indispensavel. Por quanto, a operação do agente faz-se no paciente; e por isso, se o agente não estiver a contacto com o paciente, de modo que possa actuar neste e modifical-o, o mesmo agente, em relação ao paciente, é como não existisse. Este contacto (ou esta união) do agente com o paciente, pode effectuar-se — ou pela *quantidade* e pela *força*, quando o agente é uma substancia *corporea*, ou só pela *força*, quando o agente é uma substancia *espiritual;* e pode ser *immediato* ou *mediato*, conforme o agente actua no paciente *por si* ou *por meio de um outro agente*. Diz S. Thomaz: « Oportet omne agens coniungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere. Unde probatur (*Phys.*, l. 7, t. 10) quod motum et movens oportet esse *simul*... Nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi inquantum in illud per medium agit » (*Sum. Th.*, p. 1, q. 8, a. 1, c. et ad 3). — Esta condição é *indispensavel* para *todos os agentes*. S. Thomaz demonstra que Deus está intimamente em todas as creaturas, pelo facto de actuar immediatamente nellas, conservando-lhes o *ser*, que é a coisa mais intima e mais profunda, que as creaturas possuem (L. c.) — O Angelico accrescenta: « Deus est super omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse » (L. c., ad 1). A transcendencia de Deus e a sua presença nas creaturas não podiam ser expressas com mais exactidão e clareza!

do effeito no mesmo grau *generico*, — se é *analoga*, possue toda a perfeição do effeito num grau *eminente* (1).

II. *A causa é semelhante, de algum modo, ao effeito.* — Porquanto, a causa opera em virtude da sua *forma*, e por isso no effeito deve encontrar-se a semelhança d'essa forma. — Dissemos — *de algum modo;* porque, — se a causa é *univoca*, a sua semelhança com o effeito é *especifica*, — se é *equivoca*, a sua semelhança com o effeito é *generica*, — se é *analoga*, tambem *analoga* é a sua semelhança com o effeito (2).

III. *A causa é anterior ao effeito.* — Uma coisa pode ser *anterior* a outra — quanto á *natureza*, ou quanto ao *tempo*, conforme uma coisa *produz* outra, ou precede outra na *duração*. Ora a causa, — quanto á *natureza*, é sempre *anterior* ao effeito, porque este depende d'aquella, — quanto ao *tempo*, é *anterior* ao effeito, quando opera *successivamente*, mas *coexiste* com o effeito, quando opera *instantaneamente* (3).

(1) A razão, por que a causa *efficiente* possue, por *differentes modos*, a perfeição do effeito, é a seguinte. Quando a causa é *univoca*, é *proporcionada* ao sujeito, que recebe a acção d'ella, e então introduz no mesmo sujeito uma forma da mesma especie, ou essencia. Mas, quando não é *univoca*, não é *proporcionada* ao sujeito, e então este não recebe a especie do agente, mas apenas uma semelhança, *generica* ou *analoga*. — Por isso, não é necessario que entre a causa e o effeito exista uma proporção ou semelhança de *natureza*, ou de *especie;* e engana-se redondamente quem pensa que da existencia do mundo não possa deduzir-se a existencia de **Deus**, só porque Deus é infinitamente superior ao mundo.

(2) Este axioma é *analogo* ao precedente, e é evidente. — Só lembramos que, quando o effeito deriva de duas causas *essencialmente* subordinadas, uma *proxima* e outra *remota*, então o effeito é mais semelhante á causa *proxima* do que á *remota*, embora esta influa mais efficazmente na producção do effeito. Por isso, embora a influencia da Causa primeira seja mais energica que a da causa segunda, comtudo, como a influencia da Causa primeira é *determinada* e *especificada* pela causa segunda, o effeito é mais semelhante á causa segunda do que á primeira. Diz S. Thomaz: « Licet Causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur, et ideo ejus *similitudinem* imitatur effectus » (*De pot.*, q. 1, a. 4 ad 3).

(3) A causa é *anterior* ao effeito tambem quanto á *excellencia* ou *dignidade;* pois o ente, que produz uma natureza, é mais excellente e digno que o ente, que recebe essa natureza, embora as duas naturezas pertençam á mesma especie. — A causa contem *virtualmente* o seu effeito, antes de este existir, emquanto tem a *virtude* ou a *força* de produzir. Todavia, sem o *exercicio* d'essa *virtude* ou *força*, o effeito não pode existir.

IV. *O effeito leva ao conhecimento da causa.* — O effeito — leva ao conhecimento da *existencia* da causa, porque todo o effeito exige uma causa, — e leva ao conhecimento da *essencia* da causa, porque todo o effeito é, mais ou menos, semelhante á causa (1).

195. **Causa material e formal.** — Causa *material*, ou *materia*, é o *sujeito*, em que a causa *efficiente* exerce a acção e que influe no effeito como *parte intrinseca* e *determinavel*. — Causa *formal*, ou *forma*, é o *acto*, que *determina* e colloca a *materia* numa *certa especie* e que influe no effeito como parte *intrinseca* e *determinante*. — A *materia* e a *forma*, unidas, constituem o *composto corporeo* (2).

196. **Especies da causa material e da formal.** — A causa *material*, ou a *materia*, é *prima* ou *segunda*. A materia *prima* é o sujeito *determinavel* quanto ao *ser primeiro*, que é o *substancial*; — a *segunda* é o sujeito *determinavel* quanto ao ser *secundario*, que é o *accidental*. — A causa *formal*, ou *forma*, é *substancial* ou *accidental*. A forma *substancial* é o acto, que *de-*

(1) O effeito leva sempre ao conhecimento da *essencia* da causa. Esse conhecimento é *perfeito* e *adequado*, ou *imperfeito* e *inadequado*, conforme o effeito exprime, ou não, *toda* a virtude, ou força da causa; e, por isso, é *perfeito*, quando a causa é *univoca*, e é *imperfeito*, quando a causa é *equivoca* ou *analoga*. Assim o conhecimento, que temos da *essencia* de Deus, é *imperfeito*, porque as creaturas, que nos levam a esse conhecimento, não exprimem *toda a virtude* ou *força* do Creador. Mas, se as creaturas não podem levar a um conhecimento *perfeito* da *essencia* de *Deus* levam-nos a um conhecimento *perfeito* e *certissimo* da *existencia* d'Elle, visto que, para este conhecimento, basta a existencia das proprias creaturas.

(2) Reservando para a *Cosmologia* o conveniente desenvolvimento d'este assumpto, limitamo-nos a dar algumas *noções*, relativas a estas duas causas *intrinsecas*, de que se compõe todo o ente corporeo ou material. — São muitas e diversas as definições da *materia* e da *forma*, apresentadas pelos escriptores; mas nenhuma pode ser *rigorosa*, porque os *primeiros principios* não estão subordinados a um *genero superior*. Commummente — a *materia* chama-se «o sujeito de que se faz uma coisa: *subjectum ex quo aliquid fit*», — e a *forma* é «a realidade pela qual é aperfeiçoada uma coisa: *realitas qua id quod fit perficitur*». — D'onde se segue que — 1.º) todo e qualquer *composto* consta de *materia* e de *forma*, porque consta sempre de um *sujeito determinavel* e de uma *realidade determinante*; — 2.º) a *materia* é *potencia* com relação á *forma*, porque importa uma capacidade ou aptidão para receber a *determinação* pela propria *forma*, emquanto a *forma* é *acto* com relação á *materia*, porque enche e completa a capacidade da mesma *materia*; — 3.º a *materia* e a *forma* são causas *intrinsecas* do composto, pois o constituem pela propria entidade.

termina a materia *prima* quanto ao ser *substancial*; — a *accidental* é o acto, que *determina* a materia *segunda* quanto ao ser *accidental*. — A materia *prima* e a forma *substancial* constituem o composto *substancial*; a materia *segunda* e a forma *accidental* constituem o composto *accidental* (1).

197. **A materia e a forma são verdadeiras causas do composto corporeo.** — *Causa*, como dissemos, é tudo o que concorre, de algum modo, para a producção de um effeito. Ora a

(1) Esta divisão da *materia* em *prima* e *segunda* e da *forma* em *substancial* e *accidental* funda-se no facto seguinte. Nas substancias corporeas, não só se verifica a mudança, ou a passagem de uma perfeição *accidental* para outra *accidental*, como quando, por ex., a cera que tinha a figura redonda adquire a figura quadrada, mas realisa-se tambem a passagem de uma perfeição *substancial* para outra *substancial*, como quando, por ex., o *alimento* se muda em carne, pois a carne é *substancialmente* diversa do alimento. Ora, em cada uma d'estas passagens ou mudanças, deve haver o *sujeito*, que se muda, e a *perfeição*, que elle adquire. O *sujeito* da mudança *substancial* é a *materia prima*; o da mudança *accidental* é a *materia segunda*, A perfeição, que a materia *prima* adquire, é a forma *substancial*; a perfeição, que a materia *segunda* adquire, é a *forma accidental*. — A materia *prima* é o *sujeito*, de que *se faz o primeiro ser* de uma coisa, que é o *ser substancial*, e por isso não é uma substancia constituida, completa, mas é um principio, uma parte, um elemento da substancia, e, propriamente, é o elemento potencial, indeterminado, indifferente para constituir esta ou aquella substancia, e portanto deve ser determinado por outro elemento, pois nada pode existir na realidade, que não seja determinado a *esta* ou *áquella* especie de substancia. A materia *segunda* é o *sujeito*, de que se faz o *ser secundario* de uma coisa, que é o *ser accidental*, e por isso é uma substancia completa, constituida numa certa especie, só capaz de receber uma modificação ou determinação nas suas propriedades *accidentaes*, como na qualidade, na quantidade, etc. — A *forma substancial* é o elemento, que restringe a potencialidade da materia *prima* e a determina para *esta* ou *aquella* especie de substancia. A forma *accidental* sobrevem á substancia constituida e completa, e por isso não a determina quanto á *especie*, mas só quanto a coisas *accidentaes*. — A *forma* é *acto*; porque, pela sua união com a *materia*, faz com que esta passe da *potencia* para o *acto*, ou que possua *em acto* aquelle *ser*, que possuia *em potencia*. Por isso, diz-se *acto substancial* a *forma*, a qual faz com que a materia *prima* possua *em acto* o *ser substancial*, e chama-se *acto accidental* a *forma*, a qual faz com que a materia *segunda* possua *em acto* o *ser accidental*. — D'onde se vê que a forma *substancial* e a *accidental*, sob um respeito, *convêm* entre si, e, sob outro respeito, *divergem*. *Convêm*, emquanto ambas são e dizem-se *actos*, e ambas fazem com que a *materia* seja *em acto*. *Divergem*, emquanto a forma *substancial* communica o *primeiro ser*, e o seu *sujeito*, que é a materia *prima*, é inteiramente *em potencia*, ao passo que a forma *accidental* communica este ou aquelle ser *secundario*, esta ou aquella *qualidade*, e o seu *sujeito*, que é a materia *segunda*, existe *em acto*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 6).

materia e a *forma* concorrem para a producção do composto corporeo; pois este composto é constituido — pela *materia*, que é a *potencia indeterminada* e *determinavel*, — e pela *forma*, que é o *acto determinante* e *especificativo*. Logo a *materia* e a *forma* são verdadeiras *causas* do *composto corporeo* (¹).

198 **A causalidade da materia e da forma consiste na mutua communicação da propria entidade.** — Uma *causa* pode exercer a sua influencia sobre o effeito por dois modos: — ou emquanto *produz* pela sua acção o effeito, distincto d'ella, — ou emquanto *communica* ao effeito a propria entidade, de modo que o effeito é constituido intrinsecamente pela propria causa. Ora a *materia* e a *forma* — não exercem a sua influencia sobre o composto pelo primeiro modo, porque não são causas *efficientes*, — mas exercem-na pelo segundo modo, porque o composto consta intrinsecamente de *materia* e de *forma*, como de *potencia* e de *acto*, e por isso suppõe e importa a mutua communicação da entidade d'essas duas causas. Logo a *causalidade* de *materia* e da *forma* consiste na mutua communicação da propria entidade (²).

(1) A *materia* e a *forma* são verdadeiras *causas*, porque influem realmente na producção do *composto*, que, sem o concurso de ambas, não poderia existir. De facto, o *composto* pode ser *substancial* ou *accidental*. Ora o *substancial* resulta da recepção da *forma substancial* na *materia prima*, e o *accidental* resulta da recepção da *forma accidental* na *materia segunda*. Logo a *materia* e a *forma* são *causas* de todo o composto. — Uma advertencia. Entre as *causas* e o *effeito* deve haver sempre uma distincção. Quando as causas são *extrinsecas*, como são a causa *efficiente* e a *final*, então a distincção entre cada uma d'ellas e o effeito é *total*, ou *adequada*. Quando as causas são *intrinsecas*, como são a causa *material* e a causa *formal*, então a distincção entre *cada* uma d'ellas e o effeito é *parcial* ou *inadequada*; assim a causa *material* distingue-se *parcialmente* do *composto*, porque este resulta não só da causa *material* mas tambem da *formal*, como a causa *formal* distingue-se *parcialmente* do *composto*, que é *constituido* não só pela causa *formal* mas tambem pela *material*. — E não só ha uma distincção, *total* ou *parcial*, entre *cada uma* das causas e o effeito, mas tambem entre *todas* as partes do effeito e o proprio *effeito*; pois não são a mesma coisa os *principios* e o *principiado*; os principios são *varias* coisas, e o principiado é uma coisa só. Diz S. Thomaz: «*Totum*, proprie loquendo, non est *suae partes*, sed *aliquid* ex partibus constans» (In III *Sent.*, dist. 2, q. 1, a. 3).

(2) A *causalidade* da *materia* e da *forma* não consiste na mutua *acção* de uma noutra. Por quanto, a *acção* é propria da causa *efficiente*. Ora a causa *material* e a *formal* não são *efficientes*. Alem d'isso, a causa, de que procede a *acção*, não entra na constituição *intrinseca* do effeito. Ora a *materia* e a *forma* constituem *intrinsecamente* o composto. — Se a *causalidade* da *materia* e da *forma* não consiste na mutua *acção* de uma noutra, consiste na mutua *communicação* da entidade. De facto, a *causalidade* da *materia* e da *forma*, como a de qualquer outra causa, argue-se pelo effeito. Qual é o effeito? É o *composto*. Mas esse *composto* é o resultado da união da propria *materia* e da *forma*, e por isso da *mutua communicação* da entidade d'esses dois elementos; porque, feita esta união e communicação, segue-se logo o proprio composto. Logo a *causalidade* da *materia* e da *forma* consiste na *mutua communicação* da respectiva entidade. — Esta *communicação* é diversa, segundo a diversa natureza dos dois elementos. A *materia* é *potencia*, e potencia *receptiva*; e por isso a sua causalidade em relação á *forma* não se exerce se não emquanto *recebe* a propria forma. A *forma* é *acto*: e por isso a sua causalidade em relação á *materia* não se exerce senão emquanto *actua* na propria materia e faz com que esta seja *em acto*. — A *materia* exerce tambem a sua causalidade em relação ao *composto*, mas *por meio da causalidade*, que exerce em relação á *forma* e que, como dissemos, consiste na *recepção* da propria *forma*. Como tambem a *forma* exerce a sua causalidade em relação ao *composto*, mas *por meio da causalidade*, que exerce com relação á *materia* e que, como dissemos, consiste na *actuação* e *especificação* da propria *materia*.

199. **Causa final.** — Causa *final*, ou *fim*, é a razão que leva a causa *efficiente* a unir a *forma* á *materia*, e d'este modo influe na producção do effeito; assim a *gloria* pode ser o *fim*, que leve

*

Dissemos que á causa *formal* se reduz a causa *exemplar*. Vamos apresentar algumas breves noções relativas a esta causa *exemplar*.

I. Causa exemplar. — Causa *exemplar*, ou *exemplar*, é a *forma intellectual, que o artista imita, quando opera*. O *exemplar*, pois, é uma *semelhança* da obra, que o artista deve realisar e que elle elaborou com a sua intelligencia. — O *exemplar* chama-se tambem *typo*, *modelo*, *idea*. — Este termo *idea* emprega-se commummente para denotar as *noções* da nossa intelligencia, isto é, as semelhanças das coisas na intelligencia; mas os antigos, depois de Platão, serviam-se d'esse termo *idea* para significar o *typo*, ou o *exemplar*, que o artista imita ou copia, quando opera, reservando o termo *noção* ou *especie* para exprimir as semelhanças das coisas na nossa intelligencia (*Sum. Th.*, p. I, q. 15, a. 1).

II. O exemplar é verdadeira causa. — *Causa* é tudo o que concorre, de algum modo, para a producção do effeito. Ora o *exemplar* influe na producção da obra do agente, porque o mesmo agente não se determina a produzir e não produz uma certa obra, e não outra, senão emquanto tem na intelligencia um certo *exemplar*, e não outro. Logo o *exemplar* é verdadeira *causa*. — E, como numa obra d'arte, o *exemplar* é o criterio, que move e dirige os instrumentos, disse o B. Alberto M. que o mesmo exemplar *informa* os instrumentos: «Forma, quae est in mente fabri, *informat* instrumenta, quibus operatur faber» (*Metaph.*, lib. III, tr. II, c. X).

III. O exemplar é causa formal. — Causa *formal* é o acto, que determina uma coisa a uma certa *especie*. Ora o *exemplar* é o acto, que determina uma obra d'arte a uma certa especie; assim um edificio pertence a uma

o esculptor a fazer a estatua. — Tudo o que é empregado pela causa *efficiente* para alcançar o *fim* é e diz-se *meio* ([1]).

---

certa *especie* de edificios, porque imita e reproduz uma certa forma, ou um certo *exemplar*, elaborado pela intelligencia do artista. — O *exemplar* — não é causa *formal-intrinseca*, porque não entra, como elemento, na propria obra, — mas é causa *formal-estrinseca*, porque reside na causa *efficiente*. — Ainda que o exemplar se reduza, *propria* e *especificamente*, á causa *formal*, comtudo pode tambem reduzir-se, *num sentido mais lato*, á causa *efficiente* e á causa *final*. Pode reduzir-se á causa *efficiente*, emquanto completa, de algum modo, a causalidade do agente, que, sem o *exemplar*, não teria o principio *proximo* e *directivo* da sua operação. Pode reduzir-se á causa *final*, emquanto o escopo do agente intellectual é o de reproduzir na obra externa a semelhança do exemplar intellectual. Por isso diz S. Thomaz: «Forma *exemplaris* habet *quodammodo* rationem *finis*» *(De Ver*, q. 3, a. 3).

IV. **O exemplar é necessario.** — Todo o artista, sendo por si indifferente para produzir esta. ou aquella obra, deve determinar-se por algum principio; aliás não produzirá coisa alguma. Ora o principio, que pode tirar da indifferença o artista e determinal-o para uma obra, e não para outra, só pode ser o *exemplar*, que é concebido pela sua intelligencia e que regula e dirige a propria vontade. Logo o *exemplar* é *necessario (Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 3). — De facto, nenhum artista produziu os produz uma obra, cujo modelo não tivesse ou não tenha anteriormente concebido na intelligencia.

V. **Todos os agentes imitam, nas suas obras, um exemplar.** — Os agentes produzem as suas obras — ou pela *intelligencia*, — ou pela *natureza*. — Se as produzem pela *intelligencia*, imitam o *exemplar*, elaborado pela sua propria intelligencia. Se operam pela *natureza*, imitam o *exemplar*, existente na intelligencia do Creador; porque a todos os entes finitos deu N. S. o ser, as faculdades e as inclinações, em conformidade com os *exemplares* da sua Sabedoria infinita. Logo *todos* os agentes imitam, nas suas obras, um *exemplar*. — Notamos que o *exemplar* é sempre mais perfeito que a obra. Na verdade, o *exemplar*, abstrahindo inteiramente das condições da *materia*, do *tempo* e do *logar*, é mais *espiritual* e mais *universal* do que a *obra*, a qual depende sempre d' aquellas condições.

(1) O *fim*, como veremos, é sempre um *bem*, verdadeiro ou apparente. — Sendo um *bem*, o *fim* é naturalmente amavel ou desejavel, e, se é realmente amado ou desejado, leva a causa *efficiente* a produzir o effeito. Por isso, segundo os philosophos, o *fim* é *aquillo, por cujo amor e desejo se faz alguma coisa: id cujus gratia aliquid fit.* D' onde se vê que o *fim* é o termo das tendencias da vontade, e ama-se e deseja-se *por si mesmo*, pela *bondade*, que contem em si, — é um *bem honesto*. — O *meio* é egualmente um *bem*, e *deseja-se*; mas não se deseja *por si*, mas só *pelo fim, em ordem ao fim*, — é um bem *util*. — Sendo o *fim* diverso do *meio*, é evidente que os actos da vontade, que se referem ao *fim*, são distinctos e diversos dos actos, que se referem aos *meios*. — Os actos, que se referem ao *fim*, são tres: a *volição*, a *intenção* e a *fruição*. A *volição* é o acto, pelo qual a vontade tende para o *fim*, considerado *em si mesmo, de um modo absoluto*. A *intenção* é o acto, pelo qual a vontade tende para o *fim*, considerado emquanto *pode ser alcançado*. A *fruição* é o acto, pelo qual a vontade *descança* felizmente no fim possuido. — Os actos, que se referem aos *meios*, são tambem tres: o *consenso*, a *eleição*, o *uso*. O *consenso* é o acto, pelo qual a vontade quer *absolutamente* empregar os *meios* para a consecução do *fim*. A *eleição* é o acto, pelo qual a vontade *quer um certo meio*, e não outro. O *uso* é o acto, pelo qual a vontade *applica* os meios para a consecução do *fim*.

200. **Especies da causa final.** — A causa *final*, ou o *fim*, divide-se em varias especies. As principaes são: — *a)* fim *objectivo* e *subjectivo*, — *b)* fim *principal* e *secundario*, — *c)* fim *proximo*, *intermedio* e *ultimo*, — *d)* fim *natural* e *subrenatural*

a) *Fim objectivo e subjectivo.* — Fim *objectivo*, ou *da obra*, é aquelle, para o qual a obra está ordenada ou tende pela *sua propria natureza*; assim o *allivio do pobre* é o fim *objectivo* da *esmola*. — Fim *subjectivo*, ou do *agente*, é aquelle, que a causa efficiente *se propõe* ou *tem em vista*, quando faz alguma coisa; assim a *vangloria* pode ser o fim *subjectivo* da esmola.

b) *Fim principal e secundario.* — Fim *principal* é o que se tem em vista *primeiramente e por si*; assim o *bem dos leitores* pode ser o fim *principal* do escriptor. — Fim *secundario* é o que se tem em vista *secundariamente* e por causa do *principal*; assim o *interesse* pode ser o fim *secundario* do escriptor ([1]).

c) *Fim proximo, intermedio e ultimo.* — Fim *proximo* é o que se refere a outros fins e a que nenhum outro fim se refere; assim a *acquisição da sciencia* é o fim *proximo* do estudo. — Fim *intermedio* é o que se refere a outros fins e a que outros fins se referem; assim o *bem das almas* pode ser o fim *intermedio* do estudo. — Fim *ultimo* é o que se não refere a nenhum outro fim e a que todos os outros fins se referem; assim a *gloria de Deus* pode ser o fim *ultimo* do estudo ([2]).

d) *Fim natural e sobrenatural.* — Fim *natural* é o que é *proporcionado* ás exigencias e às forças da natureza; assim o

---

(1) Quando acaba o fim *principal*, tambem o fim *secundario* acaba, ou se torna *principal*. Mas, acabando o fim *secundario*, pode ainda permanecer o fim *principal*.

(2) O fim *ultimo* pode ser *relativa* e *absolutamente ultimo*. — É *relativamente* ultimo, quando se tem em vista *por si* e numa determinada ordem, e as outras coisas, relativas á mesma ordem, se têm em vista pelo proprio fim; assim a *victoria* é o fim *relativamente ultimo* da guerra. — É *absolutamente ultimo*, quando se deseja como supremo complemento de todos os desejos e de toda a vida, e tudo o mais se deseja e dispõe como meio para a consecução d' esse fim; assim a *felicidade eterna* é o fim *absolutamente ultimo* do homem.

conhecimento de **Deus** *pelas creaturas* é o fim *natural* do homem. — Fim *sobrenatural* é o que *excede* todas as exigencias e todas as forças da natureza; assim a *visão intuitiva de* **Deus** é o fim *sobrenatural* do homem (¹).

201. **O fim é verdadeira causa, e é a causa das causas.**

a) *O fim é verdadeira causa.* — *Causa* é tudo o que *de algum modo* influe na producção do effeito. Ora o *fim* influe na producção do effeito; porque *é* elle que leva ou determina o agente a operar. Logo o *fim* é verdadeira *causa* (²).

---

(1) Divide-se tambem o fim em *total* e *parcial*, em *material* e *formal*. — Fim *total* é o que *só por si* tem força sufficiente para levar o agente a operar; assim a *honestidade* pode ser o fim *total* de um acto. Fim *parcial* é o que *só unido com outros fins* pode levar o agente a operar: assim a *saude corporal* pode ser o fim *parcial* do exercicio da virtude. — Fim *material* é a *propria coisa*, que se deseja e para que se tende; assim o dinheiro é o fim *material* do avarento. Fim *formal* é o *acto*, pelo qual se possue a coisa desejada; assim a *posse* do dinheiro é o fim *formal* do avarento.

(2) A questão é uma d'aquellas, que o senso commum resolve. A quem nos interroga: «para que se deve tomar o remedio?» respondemos: «para recuperar a saude». Logo o *fim* determina o agente a operar, e por isso influe no effeito, e é verdadeira *causa*. — É facil de demonstrar como é que do *fim* depende o effeito e um effeito multiplice. Logo que o *fim* appareça e se manifeste revestido de bondade, excitam-se na vontade muitos e diversos actos: primeiramente a *complacencia* no proprio fim, depois o *desejo* de o alcançar, depois a *deliberação* e a *consultação* quanto aos meios convenientes, depois a *eleição* e o *uso* dos mesmos meios, depois a *consecução* e a *posse* do fim desejado, finalmente o *goso* ou a *fruição* na posse do fim.

O *fim*, que attrahe a vontade, pode existir na realidade, e pode tambem não existir na realidade, mas só na intelligencia do agente. No primeiro caso, o agente *alcança* o fim; no segundo, chega a *produzil-o (C. Gent.*, III, 18). Mas, em ambos os casos, é o *fim*, que move a vontade a operar. — Nem se diga que o *fim*, quando não existe *na realidade*, não pode operar e por isso não pode ser *causa*. Por quanto, esse *fim*, ainda que não exista *na realidade*, existe comtudo na *apprehensão* do agente; e, existindo na *apprehensão* do agente, pode produzir o seu effeito, emquanto pode ser *desejado* e por isso pode mover e attrahir a vontade do agente e determinal-o á operação, e, d'este modo, é verdadeira *causa*. — O *fim* é verdadeira *causa*, — não na ordem da *execução*, mas na ordem da *intenção*. Com effeito, devemos distinguir uma duplice ordem: a da *intenção* e a da *execução*. A ordem da *intenção* é constituida por uma serie de actos, na qual o *fim*, percebido pela intelligencia, move e attrahe a vontade, de modo que esta o ama ou deseja, e se determina ao acto e á eleição e ao uso dos meios. A ordem da *execução* é constituida por uma outra serie de actos, na qual o agente, pelo actual uso dos meios, alcança ou produz o fim, e nelle descança. Como se vê, o *fim*, — na ordem da *intenção* é *primeiro*, — na ordem da *execução* é *ultimo*. Sendo *primeiro* na ordem da *intenção* e *ultimo* na ordem da *execução*, o *fim* é *causa* na ordem da *intenção*, e não na ordem da *execução*. Diz S. Thomaz: «*Finis* non est *causa*, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum *in esse*, sed in *intentione* solum» *(De pot.*, q. 5, a. 1; Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 1, a. 1 ad 1). — Notamos que a *moção*, que se attribue ao *fim*, não é *propria* ou *physica*, como é a da causa *efficiente* (pois tal moção não pode attribuir-se ao *fim*, que ainda não existe), mas é *impropria* ou *metaphorica*, que se chama moção de *amor* ou de *desejo*, emquanto o *fim*, pela sua bondade, *attrahe* ou *allicia* ao *amor* de si mesmo o agente e assim o leva a operar. — Notamos tambem que o *fim* é *anterior* e *posterior* ao effeito, mas sob differentes aspectos. É *anterior* ao effeito na *ordem da intenção*, mas é *posterior* ao mesmo effeito na *ordem da execução*. Por isso o conceito de *causa final* não envolve contradicção, como pretendem *Spinosa*, *Buffon*, *Laplace*, *Strauss* e outros.

b) *O fim é a causa das causas.* — Uma coisa poderá chamar-se e será *causa das causas*, se tiver influencia para levar e determinar todas as outras causas a operar e produzir o proprio effeito. Ora tal é a influencia do *fim*; pois é o *fim* que determina a causa *efficiente* a conceber a *forma* da sua obra e a introduzil-a na *materia*. Logo o *fim* é a *causa das causas* (¹).

202. **Só o bem, pela sua real entidade, é a causa final.**

a) *Só o bem é a causa final.* — Uma coisa tem a razão ou a natureza de causa *final*, quando pode ser e é *desejada*; pois o que se deseja é sempre o *fim* ou *termo* das tendencias. Ora só o *bem* pode ser e é *desejado*; porque a faculdade appetitiva

---

(1) Esta conclusão deriva da precedente. O *fim* é *causa* na ordem da *intenção*. Sendo *causa* nessa ordem, o *fim* é o *primeiro* na ordem da causalidade, é a *causa* da *causalidade* de todas as causas, é a *causa das causas*. Diz S. Thomaz: «Finis dicitur *causa causarum*, quia est *causa causalitatis* in omnibus causis» *(Metaph.*, l. V, lect. 3). De facto, o *fim* é a causa da causa *efficiente*, emquanto a move a operar. A causa *efficiente*, movida pelo fim, é, pela sua vez, a causa da causalidade da *materia* e da *forma*, emquanto prepara efficazmente a *materia* a receber a *forma*, e a *forma* a entrar na *materia*. Por isso o *fim* é tambem causa da causalidade da *materia* e da *forma*. *(De Ver.*, q. 28, a. 7; *Sum. Th.*, 1-2, q. 1, a. 2).

Fazemos as seguintes advertencias. — 1ª.) O *fim* é *causa* e *effeito*, mas em *diversas ordens*; é *causa* na ordem da *intenção*, é *effeito* (quando não existe na realidade) na ordem da *execução*. — 2ª.) A causa *efficiente* é *primeira* na ordem da *execução*, mas não o é na ordem da *intenção*; porque não é a causa *efficiente* que move o *fim*, mas é o *fim* que move a causa *efficiente* a operar. — 3ª.) A causa *efficiente* é causa do *fim* e o *fim* é causa da causa *efficiente*, mas *sob um aspecto diverso*. A causa *efficiente* é causa do *fim*, quanto ao *ser*, visto que essa causa, pela sua moção, *produz* o fim (quando este não existe na realidade); ao passo que o *fim* é causa da causa *efficiente*, quanto á *causalidade*, pois é o *fim* que move a causa efficiente a operar *(Metaph.*, l. V, lect. 2).

só deseja o que lhe convem, e só o *bem*, pela sua definição, *convem* á faculdade appetitiva. Logo só o *bem* é causa *final*. — Dissemos — *só o bem*; pois o *mal*, como *tal*, não pode ser *desejado*, e por isso não pode ser causa *final*. (1)

b) *O bem é causa final pela sua real entidade.* — O *bem* é causa *final*, emquanto pode ser e é desejado pelo agente. Ora o *bem* pode ser e é desejado pelo agente, não emquanto pode ser *conhecido* pela faculdade *perceptiva*, mas emquanto pode ser *possuido* pela faculdade *appetitiva*, e por isso emquanto importa uma *real entidade*; porque só a *real entidade* do *bem*, quando *possuida*, pode socegar a faculdade *appetitiva*. Logo o *bem* é causa *final* pela sua *real entidade* (2).

(1) *Bem*, em geral, é tudo aquillo, que convem á faculdade appetitiva, e em que essa faculdade descança. Ora aquillo, que convem a uma faculdade, e em que esta descança, é causa *final*, ou *fim*. Logo o *bem* é essencialmente *fim*. (*C. Gent.*, III, 3; *Sum. Th.*, 1-2, q. 8, a. 1).

Dissemos que o *mal*, emquanto *tal*, não pode ser causa *final*, ou *fim*. De facto, o *fim* é uma coisa que *attrahe*, ao passo que o *mal*, como *tal*, é uma coisa que *repelle*. Por isso Aristoteles dizia: «*bonum est quod omnia appetunt; malum est quod omnia fugiunt*». São *velhas* essas definições, e comtudo são sempre *novas*; porque o senso commum não envelhece. — Logo o *mal* não pode ser *fim*, emquanto é *mal*. Todavia, o *mal* pode ser apresentado pela faculdade *perceptiva* á faculdade *appetitiva* como uma coisa *boa*, ou *conveniente*, e assim pode ser *desejado*; mas, então, não é desejado emquanto é *mal*, mas emquanto é *bem*. Na verdade, o *bem* é duplice: *verdadeiro* e *apparente*. Bem *verdadeiro* é o que é tal em si mesmo, ou na realidade, tal é a *virtude*; bem *apparente* é o que, embora em si seja um *mal*, comtudo se apprehende como um *bem*, tal é a *vingança*. Por isso, o bem *verdadeiro* importa ordem ou relação ao bem principal, que é o *fim ultimo*; ao passo que o bem *apparente* afasta do *fim ultimo*. — D'onde se vê que o *bem*, que a *natureza* tem em vista, é sempre um bem *verdadeiro*, porque a operação da natureza é dirigida ao seu fim por uma Intelligencia, que não erra, e por isso o appetite *natural* tende sempre para o bem *verdadeiro*; ao passo que o agente *voluntario*, que é dirigido pela sua propria razão, sujeita a erros, pode julgar *bem* o que é *mal*, e assim a sua vontade pode desejar um bem *apparente*.

(2) Tambem esta conclusão é evidente. O *bem*, que move a faculdade *appetitiva*, não é o bem *abstracto*, mas é o bem *concreto*, não é o bem quanto ao *ser intencional*, mas é o bem quanto ao *ser real*. O avarento não deseja o dinheiro, emquanto este pode ser contemplado pelos olhos, mas emquanto pode ser fechado, e bem fechado, na gaveta. Portanto o *bem*, que tem a razão ou natureza de *fim*, não é apenas o bem *percebido*, mas é o bem *possuido*. A *percepção* é *necessaria*, porque ninguem pode desejar o que se não conhece (*nil volitum, quin praecognitum*); mas essa percepção não passa de uma condição, embora indispensavel. O que attrahe, o que move o agente, é a *bondade real* de uma coisa, ou é o *bem pela sua real entidade*. — D'onde se vê o engano de *Fouillée*, que inventou as *idéas-forças*. As ideas, só por si, não podem mover e não movem.

203. A causalidade do fim consiste em excitar na faculdade appetitiva o amor de si mesmo. — A causalidade do *fim* consiste em mover actualmente e attrahir para si a faculdade appetitiva. Ora o *fim* não move actualmente e não attrahe para si a faculdade appetitiva, senão emquanto, pela sua amabilidade ou bondade, excita na mesma faculdade o amor de si mesmo; porque só o amor de uma coisa é capaz de attrahir e inclinar uma faculdade para a propria coisa. Logo a causalidade do *fim* consiste em excitar na faculdade appetitiva o *amor de si mesmo* (1).

204. Todo o agente opera por um fim, e por um fim ultimo.

a) *Todo o agente opera por um fim.* — Na verdade, todo o agente opera para produzir um *effeito determinado*; visto que,

(1) O *fim* exerce a sua influencia no appetite pela *bondade real*, de que é dotado. Mas *de que modo* influirá elle actualmente na faculdade? — Uns dizem que o *fim* influe actualmente na faculdade, emquanto torna *manifesta* a propria bondade. Outros affirmam que o *fim* influe actualmente, emquanto imprime na faculdade appetitiva uma certa qualidade, que leva a mesma faculdade a operar. Outros, finalmente, sustentam que o *fim* influe actualmente na faculdade appetitiva, emquanto excita nesta o amor, ou o desejo de si mesma. — A *primeira* opinião não pode admittir-se. O *fim* é objecto da faculdade *appetitiva*, e portanto a sua causalidade deve referir-se a esta faculdade, e não a uma outra. Ora como a *manifestação*, ou *exhibição* de uma coisa se refere á faculdade *perceptiva*, é claro que a causalidade do *fim* não pode consistir na *manifestação* da *bondade*, que elle encerra. A these é confirmada pela experiencia; pois sabemos que, muitas vezes, o *fim* torna *manifesta* á intelligencia a sua bondade, e comtudo não chega a attrahir a vontade, conforme a expressão de Ovidio: «*Video meliora proboque, deteriora sequor.* — Tambem a *segunda* opinião é inacceitavel; não só porque essa qualidade se suppõe gratuitamente, sem razão alguma, mas tambem porque o *fim*, se produzisse essa qualidade, deixaria de ser causa *final* e transformar-se-hia em causa *efficiente*. — A *terceira* opinião, que é dos Escholasticos, é a que defendemos. Diz S. Thomaz que, assim como a causalidade da causa *efficiente* consiste na *propria acção*, assim tambem a causalidade do *fim* consiste *em ser amado e desejado*. Eis as suas palavras: «Sicut influere causae *efficientis* est *agere*, ita influere causae *finalis* est *appeti et desiderari*» (*De Ver.*, q. 22, a. 2). E nada mais justo. A faculdade *perceptiva* e a *appetitiva* differem em que a *perceptiva apprehende* ou attrahe a si as coisas, que conhece, emquanto a *appetitiva* é attrahida e como que arrastada pelas coisas, que deseja; pois o appetite é uma inclinação para a coisa desejada. Por isso, o *fim* deve exercer a sua causalidade, emquanto attrahe para si mesmo a tendencia da faculdade appetitiva. Ora esta faculdade não é attrahida para o *fim*, se não pela força do *amor*, que o proprio *fim* tem excitado nella; porque, como diz S. Agostinho, o amor é um peso, que arrasta a vontade, e é por elle que vamos para onde vamos: «*amor meus pondus meum, eo feror quocumque feror*» (*Conf.*, l. X, c. 9).

se não operasse para produzir um effeito determinado, seria indifferente em relação a todos os effeitos e não operaria. Ora um effeito *determinado* tem a razão ou a natureza de *fim;* porque *fim* é toda a coisa, para a producção da qual o agente opera. Logo todo o agente opera por um *fim* (1).

b) *Todo o agente opera por um fim ultimo.* — É um corollario da proposição antecedente. — Todo o agente opera por um *fim.* Ora este *fim,* quer seja *proximo* quer seja *intermedio,* suppõe e exige necessariamente um fim *ultimo;* porque estes

---

(1) É um dos varios argumentos, que S. Thomaz apresenta para demonstrar que *todo o agente opera por um fim (C. Gent.,* III, 2). — O que dissemos do agente *em geral,* pode e deve applicar-se a cada um dos agentes *em particular,* que é o *homem,* o *animal irracional,* o *vegetal,* o *corpo inorganico.* O *homem* opera sempre por um *fim;* attesta-o a consciencia. O *animal irracional* apprehende o bem sensivel, e, depois d'essa apprehensão, tende para elle. O *vegetal* é dotado de orgãos, que são maravilhosamente adaptados para certas e determinadas funcções. O *corpo inorganico* possue affinidades e tendencias, de modo que é capaz de se unir com outro corpo e numa certa quantidade, e não com os demais corpos ou em differente proporção. Ora todos estes factos demonstram que todo o agente creado é dotado de *finalidade intrinseca* e *immanente,* proporcionada á natureza de cada um. — Voltaremos ao assumpto, de importancia capital, na *Cosmologia.*

Notamos que um agente pode operar *pelo fim* por um triplice modo: *executivo, apprehensivo* e *directivo.* — Um agente opera por um modo *executivo,* quando *não percebe* o *fim,* nem a *conveniencia* do fim, nem a *relação* ou *proporção* entre os meios e o fim, mas limita-se a *executar* o seu movimento ou a sua tendencia para o fim; tal é o *corpo inorganico,* e o *vegetal.* Este agente suppõe a percepção do fim noutro ente, por que é movido; assim o movimento de uma flecha suppõe a percepção do alvo no sujeito, que a arremessa. — Um agente opera por um modo *apprehensivo,* quando percebe o *fim* (embora o não perceba como *tal*), mas não percebe a *relação* ou *proporção* entre os meios e o fim, e por isso não pode dispôr os meios em ordem ao fim, nem se pode dirigir por si mesmo para o fim; tal é o *animal irracional.* Este agente tende para um fim, mas por meios, que lhe foram determinados pela natureza; a sua operação não é livre, mas é necessaria; a sua tendencia é dirigida pelo proprio Auctor da natureza, e por isso o seu movimento para o fim *não é, por si, perfeito.* — Um agente opera por um modo *directivo,* quando conhece o *fim* (como *tal*), a *conveniencia* d'esse fim, a *proporção* entre os meios e o fim, e, tendo em vista esse fim, escolhe os meios, que lhe parecem mais aptos, e assim se move *livremente* e se dirige por si mesmo para o fim; tal é o *homem.* Este agente é o *mais perfeito* entre todos. — Podemos, pois, concluir que todos os agentes creados operam por *um fim* e que, emquanto as outras creaturas, destituidas de razão, operam pelo fim em virtude das suas inclinações *naturaes* e por isso *necessarias,* só o homem opera pela livre determinação da sua vontade *(Sum. Th.,* 1-2, q. 1, a. 2; *De Ver.,* q. 22, a. 19).

fins, como todas as causas subordinadas, estão por tal modo dispostos, que um recebe do outro *superior* a força de mover, e todos a recebem de um *supremo* ou *ultimo;* e por isso, se não existisse e não exercesse a sua influencia o fim *ultimo,* nenhum outro fim poderia existir ou exercer a sua influencia. Logo todo o agente opera por um *fim ultimo* (1).

---

(1) O fim *ultimo* deve existir; porque se não existisse o fim *ultimo,* não poderia existir nenhum fim, nem *proximo* nem *intermedio.* E, não existindo o fim *ultimo,* nenhuma outra causa poderia exercer a propria actividade. — O fim *absolutamente ultimo* deve ser *unico.* Por quanto, este *fim,* possuido, sacia *todos* os desejos do appetite. E se, possuido o fim *ultimo,* não ha mais nada a desejar, é claro que, fóra d'elle, não pode haver outro fim *ultimo.* — Todas as operações dos agentes creados referem-se, pelo menos *implicitamente,* ao fim *ultimo;* não só porque todo o bem, que se deseja e que não é por si perfeito, deseja-se emquanto concorre e tende para o bem perfeito, mas tambem porque os outros fins, *proximos* ou *intermedios,* não movem ou não exercem a sua causalidade, se não emquanto são dotados de bondade ou de amabilidade, a qual é uma participação da bondade e da amabilidade do fim *ultimo (Sum. Th.,* 1-2, q. 1, a. 6). — Tudo deriva de *Deus,* como do primeiro Principio, e tudo tende para *Deus,* como para o ultimo Fim. As creaturas trabalham constantemente para se tornar cada vez mais perfeitas, e por isso cada vez mais semelhantes áquella Bondade e Belleza infinita, que irradia por toda a parte e todas as coisas attrahe a si mesma por uma força tanto mais poderosa e irresistivel, quando mais suave e delicada! *(C. Gent.,* III, 22).

*

O estudo das *causas finaes* é utilissimo para o progresso da sciencia. Por quanto, a natureza de uma coisa é e não pode deixar de ser *proporcionada* ao fim, isto é, a natureza é tal, qual o fim d'ella exige; de modo que o fim é a *medida* da natureza, e tambem das propriedades, de que uma coisa é dotada. Ora a *medida* leva necessariamente ao conhecimento da coisa, que ella mede. Logo o conhecimento do fim leva ao conhecimento da natureza e das propriedades das coisas. — De facto, as acções das causas estão por tal modo ordenadas, que a acção de uma é a razão e o criterio da acção de outras, e a acção da causa *final* é a razão e o criterio da acção de todas as outras causas. A causa *final* move a causa *efficiente.* Esta, operando pelo *fim,* concebe uma *forma* proporcionada ao mesmo fim, e escolhe e dispõe a *materia* segundo a indole e a exigencia da propria *forma.* Por isso o *fim* é, como dissemos, *a causa das causas.* Sendo a razão e o criterio da causalidade de todas as outras causas, o *fim* não só influe na producção do effeito, mas tambem regula e mede a intrinseca constituição do proprio effeito. E assim é muito logico que o conhecimento do *fim* leve ao conhecimento das coisas *(Post. anal.,* l. I, lect. 16). — E este conhecimento das causas *finaes* é util — não só para as sciencias *physicas,* emquanto nos torna conhecida a natureza das coisas, — mas tambem para as sciencias *metaphysicas,* emquanto pelos fins supremos conhecemos as causas supremas, e para as sciencias *moraes,* emquanto os actos humanos, sendo *especi-*

205. Axiomas relativos á causa final. — Eis os principaes:

a) *Todo o agente opera por um fim.* — É o principio de *finalidade*, necessario e universal, como o principio de *causalidade* (1).

b) *O fim é a medida dos meios.* — Devendo haver *proporção* entre o *fim* e os *meios*, o proprio *fim* deve ser o criterio, que regule a escolha e o uso dos *meios* (2).

c) *O fim é o primeiro na ordem da intenção e o ultimo na da execução.* — A verdade d'este axioma resulta claramente da definição ou natureza do proprio *fim*.

d) *O fim é na pratica o que o principio é na especulação.* — Assim como do *principio* derivam para as *conclusões* a certeza e a evidencia, assim tambem do *fim* deriva para os *meios* toda a bondade e amabilidade (3).

e) *O desejo do fim não tem limites.* — O *fim* é a medida dos *meios*, mas não ha coisa alguma, que seja medida do proprio *fim*. Por isso, Deus, sendo o fim absolutamente ultimo, deve ser amado sem limite, infinitamente (4).

206. Comparação das causas. — As causas podem consi-

ficados pelo fim, não podem ser convenientemente conhecidos, sem o conveniente conhecimento do proprio *fim*. — Não admira, pois, que os philosophos espiritualistas e celebres cultores de sciencias naturaes, como *Newton, Cl. Bernard*, etc, tivessem sempre em grande apreço o estudo das causas *finaes*.

(1) O agente, que opera por um *fim*, pode operar — ou pelo *amor* do *fim*, — ou pelo *desejo* do fim. O agente creado não só opera pelo *amor*, mas tambem pelo *desejo* do *fim*, porque o não possue, e o *desejo* refere-se propriamente ao que se não possue. O agente increado, quando opera fóra da sua Essencia, opera pelo *amor* do *fim*, isto é, pelo amor da sua Bondade infinita; mas não opera pelo *desejo* do *fim*, pois Elle é tudo, possue tudo, e não precisa de nada. Por isso, creando o mundo, Deus operou por um fim *amado*, e não por um fim *desejado*.

(2) Por isso, os melhores meios são os que mais facil e efficazmente levam á consecução do fim. Diz S. Thomaz: « Dignitas eorum, quae sunt ad finem, praecipue considerantur ex fine » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 91, a. 5).

(3) Pode ainda dizer-se que, assim como a intelligencia adhere necessariamente aos primeiros principios, assim tambem a vontade adhere necessariamente ao ultimo fim, que é a bemaventurança (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 1).

(4) Os *meios* devem ser proporcionados ao *fim*, porque servem unicamente para a consecução do fim; mas o *fim* não tem limites. Assim o medico, devendo proporcionar os remedios á saude, que deseja restituir a um doente, proporciona esses remedios a esse fim, mas não fixa um limite á saude, que entende restituir. Com razão dizia S. Bernardo que o modo de amar a Deus é o de o amar sem modo, isto é, sem limite: « *Modus diligendi Deum est sine modo diligere* ») *De diligendo Deo*, c. 1).

derar-se — quanto á *anterioridade*, — quanto á *dignidade*, — e quanto á *dependencia*.

a) Quanto á *anterioridade*. A causa *final* é a *primeira*, porque move todas as outras, e a *formal* é a *ultima*, porque è o ultimo termo da geração. Entre uma e outra causa deve collocar-se a *efficiente*, a qual, movida pela *final*, influe na producção da *formal*. A *material*, depois da creação, presuppõe-se a todas, não quanto á *causalidade*, mas quanto á *existencia*.

b) Quanto á *dignidade*. A causa *formal* é mais digna do que a *material*, porque esta recebe d'aquella a perfeição ou o acto. A causa *efficiente* é superior á *formal* e á *material*, mas é inferior á *final*, pela qual é movida.

c) Quanto á *dependencia*. A *efficiente* depende da *final*, que a move; e a *final* depende da *efficiente*, que a produz. A *formal* depende da *material*, porque, sem esta, aquella não poderia exercer a propria causalidade; e a *material* depende da *formal*, porque, sem esta, aquella não poderia subsistir. — Por isso todas as causas conservam entre si uma dependencia mutua (1).

Artigo VII

Setima, oitava, nona e decima categoria — Localisação, tempo, estado e habito.

207. Localisação. — *Localisação* é o accidente, pelo qual a substancia se acha presente num certo *logar*, e não noutro. — *Logar* é a superficie *immovel* de um corpo, a qual circumscreve ou limita *immediatamente* um outro corpo. — A substancia, sendo por si indifferente para occupar este ou aquelle logar, e não podendo, todavia, occupar mais que um logar, precisa de ser determinada. É determinada pela *localisação* (2).

(1) Deveriamos comparar as causas, não só entre si, mas tambem com os *effeitos*, que ellas produzem. Mas não nos demoramos mais neste assumpto, já sufficientemente desenvolvido. Limitar-nos-hemos a dizer: — 1°.) a causa *material*, como a *formal*, é menos nobre que o *effeito* (pois a *parte* é menos nobre do que o *todo*); — 2°.) a causa *final-principal* é *por si* mais nobre do que o *effeito*; embora, ás vezes, o não seja por culpa da propria causa, que pode servir-se de coisas muito dignas para fins muito indignos; — 3°.) a causa *efficiente-principal excede*, ou, pelo menos, *eguala* em dignidade o effeito, conforme é causa *equivoca* ou *univoca*.

(2) Na *Cosmologia*, como no seu logar proprio, trataremos detidamente das mais importantes questões, que se referem ao *logar*. Aqui damos apenas a sua *noção*, emquanto é o fundamento da *localisação*. De facto, esta cate-

208. **Localisação circumscriptiva e definitiva.** — É *circumscriptiva*, quando uma parte da substancia está contida numa parte do logar, e toda a substancia no logar todo; de modo que a medida da superficie da substancia contida corresponde exactamente á medida da superficie do *logar*. Esta localisação é propria das substancias *corporeas*, que, por serem dotadas de quantidade, podem ser limitadas pelo *logar*. — É *definitiva*,

---

goria não importa propriamente o *logar*, mas sim a *presença* da substancia no *logar*, a determinação ou a modificação da substancia pelo *logar*. Com razão, pois, esta categoria não foi chamada *locus*, mas *ubi*, ou *ubicatio*. Diz o B. Alberto Magno: « *Ubi* non est *locus*, sed *in loco* aliqualiter esse » (*De Praedic.*, tr. VI, c. 2). E noutro logar: « *Locus* est illud, a quo, sicut *a causa*, fit ipsum *ubi* » (*De sex princ.*, tr. VI, c. 2). D'onde se vê que a categoria da *localisação* denota, — de um modo *directo*, a *presença* da substancia no logar, — e, de um modo *indirecto*, o proprio *logar*.

O *logar*, segundo *Aristoteles* (*Phys.* IV), é « o termo ou a superficie primeira e immovel do corpo, que contem ou cerca um outro corpo: *terminus continentis, primus, immobilis* ». — O *logar* é o *termo* ou a *superficie* do corpo, que contem um outro corpo, porque não é toda a extensão ou toda a quantidade do corpo continente. — Nem é *toda* a superficie, mas só a *primeira*, a que rodeia de um modo *immediato* o corpo contido, e por isso que é mais *proxima* ou *contigua* a este; assim não dizemos que o homem está em todo o ar, mas só naquella parte, pela qual é rodeado ou circumscripto. — A *superficie*, que constitue o *logar*, deve ser *immovel*, isto é, deve conservar sempre as mesmas distancias e as mesmas proporções em relação a um ponto fixo (p. ex., o centro e os polos), embora se renove nos seus elementos. O proprio senso commum ensina que a superficie do corpo, a qual constitue o *logar*, deve ser *immovel*. Assim o barco, ligado á beira de um rio, não muda de *logar*; porque a superficie da agua, que cerca o barco, embora se renove continuamente, conserva sempre as mesmas distancias e relações para com todo o rio. Pelo contrario, um barco, que, embora cercado sempre pela mesma superficie de agua, se movesse continuamente, mudaria sempre de logar; porque a superficie da agua, que cerca o barco, ainda que se não renove nos seus elementos, todavia não é *immovel*, isto é, não conserva sempre as relações, que tinha com todo o rio (*S. Thom.*, in IV *Phys.*, l. 6). — O logar pode ser *proprio* e *commum*. O *proprio* é o que contem ou cerca immediatamente um só corpo; o *commum* é o que contem ou cerca tambem outros corpos. Assim, quando estou no meu quarto, o logar *proprio*, para mim, é a superficie do ar que immediatamente me cerca, o *commum* é constituido pelas superficies internas das paredes do mesmo quarto. A definição de Aristoteles refere-se ao logar *proprio*. — O logar *proprio* tem uma grandeza egual á do corpo contido, visto que as extremidades do corpo continente são *contiguas* ás do corpo contido.

O *logar*, de que temos fallado até agora, sendo constituido pela superficie do corpo ambiente, é *extrinseco* ao corpo contido, e por isso distingue-se do logar *intrinseco*. — Logar *intrinseco* é a superficie ultima de cada corpo, dentro da qual o proprio corpo está contido e como que encerrado;

quando a substancia está num só e determinado logar, mas está toda em todo o logar, e toda em cada parte do logar, com a totalidade da *essencia*; de modo que não é contida pelo logar, mas antes é ella que contém o logar. Esta localisação é propria das finitas substancias *espirituaes*, que não têm quantidade e que estão num logar — ou para o *informar*, ou para *operar* nelle. — Só a *circumscriptiva* constitue uma categoria especial (¹).

---

assim o logar *intrinseco* do animal é determinado pela sua pelle. De facto, todo o corpo é limitado e circumscripto por certas dimensões, dentro das quaes está contido com toda a sua quantidade ou extensão. — O logar *intrinseco*, que tambem corresponde exactamente á quantidade do proprio corpo, é independente da coexistencia de outros corpos; de modo que, se existisse um unico corpo, não haveria o logar *extrinseco*, mas haveria sempre o *intrinseco*; porque esse corpo estaria sempre contido em si mesmo ou nas suas dimensões. Por isso, ao passo que o logar *extrinseco* é *contiguo* ao corpo contido e pode realmente separar-se d'elle, o logar *intrinseco* é *continuo* e não é separavel do corpo senão pelo pensamento (Cf. Arist., *Phys.*, l. IV, V, VI).

D'ahi os seguintes corollarios. — 1.º) O mundo inteiro não está contido num logar *extrinseco*, porque, fóra do mundo, não existe um corpo, em que o proprio mundo possa estar contido; mas está contido no logar *intrinseco*, que é a sua superficie ultima. — 2.º) Só e todo o corpo pode estar contido no *logar*, porque a localisação exige o contacto do corpo contido com o continente, — contacto, que suppõe necessariamente a quantidade. — 3.º) As partes *internas* da quantidade *continua*, sendo destituidas de limites actuaes, não existem nas partes *externas* da mesma quantidade, como no seu *logar*, mas existem como *partes* no *todo*. — 4.º) Todo o *logar*, extrinseco e intrinseco, é uma coisa *real* ou *objectiva*. Com effeito, o logar é constituido pela superficie dos corpos. Ora a superficie é a propria quantidade, considerada na duplice dimensão de comprimento e de largura, e a quantidade é uma coisa *real*, ou *objectiva*.

(1) Uma substancia pode estar num logar por dois modos: *circumscriptivo* e *definitivo*. — O primeiro modo é proprio da substancia *corporea*, cujas dimensões superficiaes são commensuradas e circumscriptas pelas dimensões superficiaes do logar; de modo que ha uma perfeita egualdade ou proporção entre a superficie da substancia contida e a superficie do logar continente. Por isso, a razão por que uma substancia está num certo logar, e não noutro, é que só este logar circumscreve e limita pelas suas dimensões superficiaes a extensão da mesma substancia. Esta localisação *circumscriptiva* constitue a categoria da *localisação*, ou *ubicação*; a qual foi definida pelo B. Alberto M.: « *limitação do corpo, causada pela limitação do logar — circumscriptio corporis, a loci circumscriptione procedens* » (*De sex princ.*, tr. V, c. 1). — O segundo modo é proprio da substancia *espiritual*, que se acha presente numa coisa corporea — ou para a *informar* (assim a alma humana se acha no corpo como *forma*), — ou para *operar* nella (assim o Anjo pode achar-se num determinado logar como *agente*). Esta localisação — chama-se *definitiva*, porque uma creatura *espiritual*, por ser essencialmente *finita*, é limitada a um só logar (*Sum. Th.*, p. I, q. 92, a. 3), — e diz-se tambem *simples*, porque

209. **A localisação é uma entidade real.** — A *localisação* é uma coisa, que determina a indifferença da substancia e lhe dá um novo ser, que é o *ser localisado*. Ora uma coisa, que determina uma outra e lhe dá um novo ser, não pode deixar de ser uma *entidade real*. Logo a *localisação* é uma *entidade real*. — Todavia, a *localisação* não é uma coisa *absoluta*, mas *modal*, porque importa uma *modalidade* da quantidade dimensiva (1).

210. **A localisação é uma categoria distincta da categoria da substancia e da categoria dos outros accidentes.**

a) É *uma categoria distincta da categoria da substancia*. — A categoria de um *accidente* é distincta da categoria da *substancia*. Ora a *localisação* é um *accidente;* pois a *presença num logar* é *propriedade accidental* para a substancia. Logo a *localisação* é uma categoria distincta da categoria da *substancia* (2).

---

a substancia *espiritual* está no logar, não pela totalidade da *quantidade*, mas pela totalidade da *essencia*, a qual não pode corresponder á totalidade do *logar* (*Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 2 ad 3). Por isso a substancia *espiritual*, *longe* de ser contida pelo logar, contém o logar. Diz S. Thomaz: «Licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus» (L. c., a. 1 ad 2).

Duas advertencias. — Deus está presente, ao mesmo tempo, em toda a parte; mas o modo da sua presença excede todos os limites de todas as substancias, existentes e possiveis. Por isso, esta presença de Deus não é uma *ubicação*, mas é uma *ubiquidade*. — O Corpo adoravel de Jesus está presente na SS. Eucharistia; mas este modo é tão sobrenatural e tão ineffavel, que não corresponde a nenhum dos dois modos explicados. Porquanto, o Corpo divino está num logar, que é determinado, não pelas dimensões proprias, mas pelas dimensões das especies sagradas, que O escondem e que permanecem sem o sujeito natural. Esta localisação chama-se *sacramental*.

(1) A *localisação* não é apenas uma coisa *logica*, mas é uma coisa *real*. Por quanto, a *presença* de um corpo num certo logar, e não noutro, é uma *determinação*, e uma determinação *real* e *intrinseca* do proprio corpo. E quando o corpo muda de logar, essa nova localisação importa uma certa mudança na ordem do mundo, e é tambem uma coisa *real* e *intrinseca*, porque não depende da nossa intelligencia e se encontra no proprio corpo. — Todavia, a *localisação*, ou *ubicação*, não é um accidente *absoluto*, que accrescente á substancia uma qualidade ou propriedade, mas é um accidente *modal*, emquanto exprime o *modo*, por que a *quantidade dimensiva* do corpo se acha presente no logar, e que, como vimos, consiste em que uma parte da quantidade está numa parte do logar, e toda a quantidade em todo o logar. — Sendo accidente *modal*, a *localisação* é absolutamente inseparavel da substancia localisada. De facto, a *localisação* importa uma commensuração do corpo localisado com a superficie do corpo continente. Ora a commensuração é absolutamente inseparavel da coisa commensurada.

(2) A conclusão é evidente. Uma *substancia*, passando de um logar para

b) *É uma categoria distincta da categoria dos outros accidentes*. — A *localisação* será uma categoria distincta da categoria dos outros accidentes, se importar um *modo de ser*, distincto do *modo de ser*, que importam os outros accidentes. Ora a *localisação* importa um *modo de ser*, distincto do *modo de ser*, que importam os outros accidentes; porque nenhum d'estes introduz na substancia uma determinação ou modificação quanto ao *logar*. Logo a *localisação* é uma categoria distincta da categoria dos outros accidentes (1).

---

outro, muda a sua *localisação*, sem que ella se mude em si mesma. Logo a *localisação* é uma coisa distincta da *substancia*. — A *substancia* está *em si*, ao passo que a *localisação* adhere á *substancia*, e não pode separar-se d'ella. Logo ha uma distincção entre as duas categorias.

(1) Tambem esta conclusão é evidente. Mas não será inutil uma insistencia. Todos dizem, ou devem dizer que a *localisação* determina ou modifica a substancia quanto ao *logar*. É assim é. Mas uns dizem que a *localisação* é o proprio *logar*, isto é, a superficie ultima do corpo continente. E estes erram certamente. O *logar* e a *presença* da substancia no logar não são uma e a mesma coisa. O *logar* concorre para a formação da categoria da *localisação*, mas não constitue esta categoria; pois elle, emquanto importa um corpo *continente*, pertence á categoria da *quantidade*. — Por isso, sustentamos a doutrina dos que fazem consistir a categoria da *localisação* na determinação ou modificação do corpo contido, causada pela circumscripção do *logar*. Esta determinação ou modificação avalia-se pela comparação das dimensões superficiaes do corpo contido com as dimensões do corpo continente. A avaliação não pode deixar de ser exacta; porque o corpo contido está presente no logar pela sua quantidade dimensiva, e por isso as suas dimensões não podem deixar de corresponder ás dimensões do proprio logar. Diz S. Thomaz: «Substantia locati ordinatur ad locum mediantibus quantitatibus dimensivis propriis; et inde est quod oportet dimensiones locati commensurari dimensionibus loci continentis» (*Quodlib.* 7, a. 8).

Do exposto deduzem-se os seguintes corollarios. — 1°.) A *localisação*, ou *ubicação*, — é uma coisa *intrinseca* á substancia, emquanto importa a medida das suas dimensões pelas do *logar*, — ainda que seja uma coisa *extrinseca*, emquanto se refere ao *logar*, como á *medida* das dimensões da propria substancia. — 2°.) Está subordinado a esta categoria todo o corpo, emquanto tem as suas dimensões, circumscriptas ou limitadas pelas dimensões do corpo continente. 3°.) A *localisação* não é mera *relação*. Por quanto, a relação *só* denota a *ordem* ou a *referencia* da substancia a outro ente, ao passo que a *localisação* importa a presença da substancia no *logar*, e esta presença é uma actualidade absoluta da mesma substancia. Além d'isso, a *localisação* é o *fundamento* das relações entre o *logar* e o corpo contido; ora o fundamento da relação não pode ser uma relação. 4°.) A causa *efficiente* e *adequada* da *localisação* é o ente, de que o corpo continente e o corpo contido recebem a quantidade dimensiva, e que colloca o corpo contido no continente.

211. **Quandocação.** — *Quandocação*, ou categoria do *quando*, é o accidente, pelo qual a substancia existe no *tempo* e é medida por elle. — *Tempo* é o *numero dos movimentos successivos*

---

*

A) O logar e o espaço. — Ao conceito de *logar* está associado o de *espaço*. Na verdade, o *logar* (fallamos do *extrinseco*) leva-nos naturalmente a conceber um *intervallo*, incluido entre as superficies do corpo ambiente e occupado pelo corpo contido. Esse intervallo é o *espaço*. — Se é difficil, como diz Aristoteles, determinar a natureza do *logar*, muito mais difficil é determinar a do *espaço*. — D'ahi as varias e oppostas opiniões dos philosophos de todos os tempos. — Procuraremos expôr o que os melhores escriptores disseram ácerca do *espaço*, das suas *especies* e *da sua objectividade*.

a) Espaço. — *Espaço*, — que, no sentido vulgar, denota uma *distancia* entre duas coisas, — no sentido philosophico, exprime o *intervallo, comprehendido entre as superficies do corpo, que o occupa*. — Todos os corpos são dotados de *quantidade*, em que se encontram as tres dimensões de comprimento, de largura e de profundidade. Se nesta quantidade dimensiva considerarmos, não as partes quantitativas, que existem umas fóra das outras, mas as proprias dimensões, ou as proprias superficies, distinctas umas das outras, teremos um *intervallo*, em que está contido e como que encerrado o corpo. Tal *intervallo* é *o espaço*. — De facto, querendo medir o *espaço*, medimos as dimensões, ou as superficies com as respectivas distancias.

b) O conceito do espaço funda-se no conceito da extensão ou da quantidade. — O *espaço*, como dissemos, é o *intervallo*, comprehendido entre as *superficies* do corpo, que o occupa. Ora as *superficies* só se encontram na *extensão*, ou na *quantidade*. Logo o conceito do *espaço* funda-se no conceito de *extensão* ou de *quantidade*. Com effeito, não podemos pensar num corpo *extenso*, sem que pensemos, ao mesmo tempo, num *espaço*, que as partes extensas prehenchem e occupam. — Alem d'isso, quando queremos medir o *espaço*, servimo-nos de um instrumento *extenso*. Ora, como diz S. Thomaz, a medida deve ser *homogenea* á coisa, que se mêde; «*mensura proxima est homogenea (ejusdem generis) mensurato*» (*Sum. Th.*, 1-2., q. 19, a. 4 ad 2). Logo o *espaço* pertence ao mesmo genero, a que pertence o *extenso*, e por isso o conceito do *espaço* funda-se no conceito da *extensão* ou da *quantitade*.

c) O conceito do espaço forma-se pela abstracção. — De facto, o corpo, como existe na realidade, é dotado de triplice dimensão, e por isso apresenta umas superficies, distantes umas das outras. Ora, nesse corpo extenso, podemos considerar essas superficies com a sua respectiva distancia, e, se prescindirmos ou *abstrahirmos* da propria extensão, ou quantidade, teremos o conceito de *espaço*. Logo o conceito do *espaço* forma-se pela *abstracção*. — Por isso, o *espaço*, embora se funde na *extensão*, ou na *quantidade*, não pode identificar-se com ella. Com effeito, a *extensão* importa propriamente a posição das partes, umas fóra das outras, ao passo que o *espaço* importa as dimensões de um certo comprimento, largura e profundidade.

d) Divisão do espaço. — O *espaço* divide-se em *real, possivel* e *absoluto*.

a) Espaço real. — Espaço *real* é o *intervallo*, comprehendido entre as superficies *reaes* do corpo, que *actualmente* o occupa. — O *espaço real* e o *corpo occupante* não são duas realidades distinctas; visto que o *espaço*

e continuos da substancia corporea. — O *tempo* é *intrinseco* e *extrinseco*. O *intrinseco* é o numero dos movimentos successivos e

---

é constituido pelas proprias dimensões *actuaes* do corpo, ou o *espaço* é o proprio corpo, emquanto se consideram nelle as determinadas dimensões de comprimento, largura e profundidade. D'este modo, se não existisse nenhum corpo *real*, nem o espaço *real* poderia existir. — Para a *realidade* do *espaço*, é necessario que as tres dimensões sejam *reaes*, ou que sejam *reaes* as *superficies* e *real* a distancia entre ellas. — Notamos que a *distancia* não importa nenhuma entidade, mas importa as proprias *superficies* emquanto são *distantes*, umas das outras.

b) Espaço possivel. — Espaço *possivel* é o *intervallo*, comprehendido entre as superficies *possiveis* de um corpo, que o *pode* occupar. — Assim como as dimensões *reaes*, ou *actuaes*, dos corpos constituem o espaço *real*, assim tambem as *possiveis* dimensões dos corpos constituem o espaço *possivel*. — Por isso o conceito do *espaço possivel* segue-se ao conceito do *extenso possivel*, e é posterior ao conceito do espaço *real*.

c) Espaço absoluto. — Espaço *absoluto* é o *intervallo illimitado*, capaz de receber em si mesmo corpos sem numero. Concebe-se como uma expansão actualmente infinita, eterna, indestructivel, necessaria, continua, permeavel. — Este espaço comprehende todos os espaços *reaes* e *possiveis*. — Chama-se — *absoluto*, porque se concebe solto ou livre de todo o limite, — *ideal*, porque opposto ao *real*, — *imaginario*, porque producto da *imaginação*, — *puro*, porque prescinde da occupação. — O conceito do espaço *absoluto* é posterior ao conceito do espaço *possivel*.

e) Natureza do espaço real. — O espaço *real* é, como dissemos, o *intervallo*, contido ou incluido entre as superficies do corpo, que se diz contido no *espaço*. Na verdade, quando dizemos que um corpo occupa um certo espaço, não nos referimos a uma coisa *extrinseca* ao proprio corpo, mas entendemos fallar numa coisa, que está como que encerrada entre as superficies ou dimensões do corpo e que é enchida pelo proprio corpo. — Além d'isso, se no mundo existisse um só corpo, existiria sempre o espaço *real*, porque esse corpo estaria certamente contido entre as proprias dimensões. Portanto, as superficies dos corpos ambientes não entram no conceito do espaço *real*. — Donde se vê que o espaço *real* é *distincto* do corpo *continente* e do corpo *contido*. É distincto do corpo *continente*; porque, como dissemos, as superficies dos corpos *continentes* não entram no conceito do *espaço*, e, se existisse um só corpo, não existiriam essas superficies, e, comtudo, existiria sempre o *espaço*. É distincto do corpo *contido*; porque, quando dizemos que um corpo occupa um *espaço*, concebemos o espaço como *continente* e o corpo como *contido*, e os conceitos de *continente* e de *contido* são distinctos.

f) Objectividade do espaço real. — É uma coisa *objectiva* o espaço *real*? — Ha tres opiniões a este respeito. — *a)* Uns dizem que o espaço *real* é um mero conceito *logico*, que não tem fundamento algum no mundo exterior. São os *idealistas*, que negam a existencia dos corpos, e os sequazes de *Kant*, que impugnam a objectividade da extensão e sustentam — que a representação da *extensão* deriva exclusivamente da *forma subjectiva* do *espaço*, preexistente no espirito anteriormente a toda experiencia, — e que o *espaço* é uma *intuição pura*, uma *visão a-priori* e *necessaria* da *sensibilidade externa*. — *b)* Outros affirmam que o *espaco* é uma *realidade physica*, abso-

continuos, que se realisam em cada substancia corporea. O *extrinseco* é o numero dos movimentos successivos e continuos, que

lutamente independente da nossa intelligencia, e realmente distincta da entidade physica do corpo. Esta *realidade physica,* — segundo alguns, identifica-se ou com o *proprio corpo,* que occupa o *espaço (Descartes),* ou com a *extensão* do corpo *(Balmes)*; — segundo outros, ou é uma coisa *realmente* distincta do corpo contido, emquanto é um *corpo extenso,* que contem outro corpo *(Democrito, Epicuro),* ou é uma coisa *espaçosa,* media entre a substancia e o accidente, entre o espirito e a materia *(Gassendi),* ou é uma *extensão subsistente (Galeno),* ou é a propria *immensidade* de Deus *(Newton, Clarke).* — *c)* Outros, finalmente, evitando esses dois extremos, sustentam que o espaço *real* é um ente *real,* não por uma entidade physica propria, mas pela mesma realidade ou entidade physica do corpo, que o occupa.

Façamos uma breve critica d'estas tres opiniões.

a) O espaço *real* não é um conceito meramente *logico,* ou mera ficção da nossa intelligencia. Porquanto, a triplice dimensão, que constitue o *espaço,* não é mera ficção da nossa intelligencia, mas é uma coisa *real,* existente nos proprios corpos. — Nem se opponha que o conceito do *espaço* é *abstracto.* Por quanto, a abstracção não muda a natureza das coisas, nem faz com que um ente *real* se torne um ente *logico.* Por isso, o *espaço* existe na *realidade,* embora nesta não exista pelo modo, por que existe na intelligencia.

b) O espaço *real* não é por si uma *realidade physica,* dotada de entidade propria e realmente distincta da entidade do corpo. Por quanto, o *espaço,* como dissemos, é constituido pela triplice dimensão — comprimento, largura e profundidade. Ora esta triplice dimensão não é uma entidade *physica,* distincta da entidade do corpo, em que ella se encontra.

Descendo ao particular, dizemos que o espaço *real* — não é o proprio *corpo,* nem a sua *extensão,* — não é um corpo *externo,* distincto *realmente* do corpo contido, — não é uma coisa especial, media entre a substancia e o accidente, entre o espirito e a materia, — não é uma extensão subsistente, — não é a immensidade de Deus. — Não é o proprio *corpo,* nem a sua *extensão.* Por quanto, o *espaço* é uma coisa, em que se acha contido o corpo com a sua extensão. Ora o continente não pode identificar-se com o conteudo. — Não é um corpo extenso, *distincto* realmente do corpo contido. De facto, o *espaço* é uma coisa *intrinseca* ao corpo, que o occupa. — Não é uma coisa *especial,* media entre a substancia e o accidente, entre o espirito e a materia. Com effeito, essa entidade, por ser media entre a substancia e o accidente, entre o espirito e a materia, devia participar, ao mesmo tempo, das propriedades da substancia e do accidente, do espirito e da materia, isto é, devia possuir, ao mesmo tempo, propriedades oppostas. Qual é a entidade que pode ser media entre a substancia e o accidente, entre o espirito e a materia? — Não é uma *extensão subsistente.* Na verdade, a extensão é uma coisa *accidental,* a qual não pode subsistir em si mesma, mas deve adherir á substancia. — Não é a *immensidade* de Deus. Por quanto, o *espaço* é uma coisa *extensa, corporea, divisivel,* ao passo que a *immensidade* de Deus é uma coisa *simplicissima, espiritual, indivisivel.* Além d'isso, esta opinião leva logicamente ao *pantheismo.*

c) O espaço *real* é um ente *real,* não por uma entidade physica propria, mas pela mesma realidade do corpo, que o occupa. — É um ente *real.*

se realisam nos corpos celestes. — O tempo *extrinseco,* por ser muito regular e relativamente uniforme, serve de norma para

Por quanto, o espaço *real* é uma coisa, que se funda na *extensão quantitativa* dos corpos, e d'ella deriva. Ora a *extensão quantitativa* dos corpos é uma coisa *real,* ou *objectiva.* Logo o espaço *real* é um ente *real.* — Por outras palavras: O *espaço,* sendo constituido pelas dimensões do corpo, será *real,* se forem *reaes* essas dimensões. Ora as dimensões dos corpos são effectivamente *reaes,* ou *objectivas.* Logo o *espaço* é um ente *real.* — Mas o *espaço* é ente *real* pela mesma *realidade* do corpo, que o occupa. De facto, a *extensão,* em que o *espaço* se funda, e as *dimensões,* que o constituem, são coisas pertencentes ao corpo, que o occupa.

g) Natureza do espaço possivel. — O espaço *possivel* é, como dissemos, o *intervallo,* comprehendido entre as superficies *possiveis* de um corpo, que o *pode* occupar; tas é o *intervallo,* que se concebe existir fóra do mundo e que é capaz de ser occupado por uma nova estrella. — Este espaço não existe effectivamente, mas *pode* existir, e existirá, quando se tornarem *reaes* as superficies, pela realidade do extenso, que ellas terminam. — Por isso o espaço *possivel* distingue-se — do espaço *real,* que existe *realmente,* — e do espaço *imaginario,* ou *absoluto,* que não existe e *não pode* existir.

h) Natureza do espaço absoluto. — O espaço *absoluto* é, como dissemos, uma extensão *actualmente infinita, necessaria, eterna, indestructivel, por si vazia, permeavel.* Este espaço é capaz de receber todo e qualquer corpo, e effectivamente recebe o mundo actual, tornando-se, embora parcialmente, *real.* — Aqui, o espaço *absoluto* considera-se no seu conceito proprio, emquanto se oppõe ao espaço *real* e emquanto prescinde do facto de uma das suas partes se ter tornado *real.*

i) Objectividade do espaço absoluto. — A respeito da *objectividade* do espaço *absoluto* apresentam-se tambem tres opiniões. — A primeira affirma que o espaço *absoluto* não passa de um conceito meramente *logico,* sem nenhum fundamento na realidade *(Kant,* os *idealistas).* — A segunda diz que o espaço *absoluto* é uma *realidade physica*; e esta *realidade physica* ou é um *corpo de infinita extensão (Democrito, Epicuro, Lucrecio, Helmholtz, Fechner, Al. Mueller),* ou é uma *quantidade extensa* e *subsistente (Galeno),* ou é uma *entidade especial,* media entre o espirito e o corpo, entre a substancia e o accidente *(Gassendi, Euler),* ou é a propria *immensidade* de Deus *(Newton, Clarke).* — A terceira sustenta que o espaço *absoluto* é um ente *logico,* com o *fundamento na realidade,* que é a extensão dos corpos *possiveis,* emquanto podem crescer sempre, sem fim (os *Escholasticos).*

Agora uma brevissima critica. — O espaço *absoluto,* embora seja um ente *logico,* não é destituido de todo o fundamento *real.* Esse fundamento existe, e é a dimensão dos corpos, emquanto pode crescer sempre, sem fim. — O espaço *absoluto* não é uma *realidade physica.* De facto, o espaço *absoluto* concebe-se como *infinitamente extenso, absolutamente necessario, indestructivel,* etc. Ora o complexo d'estas notas não pode convir a nenhum ente *real.* Porquanto, o Ente increado é absolutamente necessario e indestructivel, mas não é extenso: o ente creado pode ser extenso, mas não é absolutamente necessario nem indestructivel. Logo o espaço *absoluto* não é uma *realidade physica.* Não insistimos na refutação das opiniões de cada um dos auctores citados, porque já foi feita, quando tratámos do espaço

medir os movimentos de todas as substancias corporeas. — A determinação, que para a substancia corporea deriva do tempo

---

real. — O espaço *absoluto* é um ente *logico*, com o *fundamento na realidade*. É um ente *logico*, porque não existe, nem pode existir. Mas tem o *fundamento na realidade*, e esta é a *dimensão* dos *corpos*, *emquanto pode augmentar sempre, sem fim*. De facto, a *infinita extensão* d'este espaço só pode explicar-se pela *infinita multidão* e *extensão* dos corpos *possiveis*. — a sua *necessidade, eternidade e indestructibilidade*, pelas propriedades dos corpos *possiveis*, pois estes, emquanto taes, são *necessarios, eternos*, e *indestructiveis*, — e a sua *immutabilidade* e *continuidade*, pela *immutabilidade* e *continuidade* dos proprios corpos *possiveis*. — Por isso, o espaço *absoluto* differe, não só do espaço *real*, mas tambem do *possivel*. Na verdade, o espaço *absoluto* concebe-se como *actualmente infinito*, emquanto *positivamente* exclue todo o limite, ao passo que o espaço *possivel*, embora seja sempre capaz de augmento, comtudo é sempre finito *actualmente*. — O espaço *absoluto* é, como o chama S. Agostinho, um *espaçoso nada*.

B) O logar e o vacuo. — Ao conceito de *logar* está tambem associado o de *vacuo*. — Diremos alguma coisa ácerca da *natureza* do *vacuo*, das suas *especies* e da sua *possibilidade* e *existencia*.

a) *Natureza do vacuo.* — *Vacuo* é o *logar, que não é occupado por nenhum corpo*. Assim o definiu Aristoteles, quando disse que «*vacuum* est *locus corporis expers*» (*Phys.*, IV, c. 7). — O conceito do *vacuo* é, ao mesmo tempo, *positivo* e *negativo*. É *positivo*, emquanto inclue o conceito do *logar*; é *negativo*, emquanto nega que esse *logar* esteja occupado pelo corpo. Todavia, a parte *negativa* constitue propriamente o *vacuo*, que, por isso, segundo a definição do mesmo Aristoteles, é a *ausencia do corpo num logar, capaz de o receber*: «*carentia corporis in capacitate illud recipiendi*» (*Phys.*, II, d. v.).

b) *Especies do vacuo.* — O *vacuo* divide-se em *absoluto* e *relativo*. O *absoluto*, chamado tambem *ideal*, é o que não está circumscripto por nenhum limite; tal é o *vacuo*, que imaginamos existir fóra do mundo. — O *relativo*, ou *real*, é o que se acha contido entre superficies reaes, e pode ser maior ou menor, segundo a maior ou menor distancia entre as superficies.

c) *Possibilidade e necessidade do vacuo relativo.* — O vacuo *relativo* é *possivel*. Será elle possivel, se intrinsecamente não repugne. Ora intrinsecamente não repugna que entre duas superficies, actualmente distantes uma de outra, não esteja collocado corpo algum. Logo o vacuo *relativo* é *possivel*. — Mas, se o vacuo *relativo* é *possivel*, não é *necessario*. De facto, para explicar as acções e as reacções, que se realisam nos movimentos dos corpos, não é necessario recorrer ao *vacuo*, porque essas acções e reacções podem explicar-se pela *elasticidade*, de que é dotado o corpo *continuo*.

d) *Existencia do vacuo relativo.* — Existe o vacuo *relativo*? A esta pergunta dão-se duas respostas. Uns, os *atomistas*, para explicarem o movimento entre as moleculas, não só admittem a *possibilidade*, mas tambem a *existencia* do *vacuo*. Outros, e são os *Escholasticos*, sustentam que o verdadeiro *vacuo não existe na realidade*. — A opinião dos *atomistas* é falsa Por quanto, se entre as moleculas existisse o *vacuo*, uma influiria noutra, sem lhe estar unida nem *immediata* nem *mediatamente*, — união, que é indispensavel para o agente poder applicar a sua virtude ou energia ao paciente. Mas, se entre as moleculas existe verdadeiro *vacuo*, nenhuma união,

extrinseco, em que ella existe e por que é medida nos seus movimentos, constitue a categoria do *quando* (¹).

---

nem immediata nem mediata, é possivel. — A opinião dos Escholasticos é verdadeira. Na verdade, a mutua attracção, que existe entre os corpos, a diffusão do som e da luz, e outros phenomenos não poderiam explicar-se, se no mundo existisse o verdadeiro *vacuo*. Porquanto, a propagação de uma energia corporea, por ser uma coisa *accidental*, exige um sujeito corporeo: ora o *vacuo* é a exclusão de todo o sujeito corporeo. Logo deve concluir-se que os logares interplanetarios, intermoleculares e interatomicos, estão repletos de materia *continua*.

(1) O *tempo* importa a duração do *movimento* e por isso a duração das proprias coisas, sujeitas ao *movimento*. — O *movimento* toma-se, aqui, no sentido rigoroso do termo, e significa aquella mudança sensivel, que se realisa propriamente nas substancias corporeas. — Tal movimento é um ente *successivo* e *continuo*, composto de movimentos *parciaes*, dos quaes um é *anterior* e outro é *posterior*, e que estão por tal modo unidos, que o termo do anterior é o principio do posterior. — Estes movimentos parciaes, dos quaes um importa um *antes* e outro um *depois*, podem ser *numerados*, contando *um, dois, tres, quatro*, etc. O *numero* dos movimentos parciaes, successivos e continuos, das substancias corporeas, constitue o *tempo*. Tudo isto quiz denotar Aristoteles, quando disse que o *tempo* é: *numerus motus secundum prius et posterius* (S. Thom., in IV, *Physic.*, l. 17). — As *partes* do *tempo* são tres: o *passado*, o *presente* e o *futuro*.

O *tempo*, por si, é sempre *intrinseco* á substancia corporea, que está sujeita aos movimentos. Quando, pois, dizemos que ha um tempo *extrinseco*, não queremos com isso excluir o *intrinseco*; mas entendemos que um *tempo*, que é *intrinseco* em relação á propria substancia, pode ser *tambem extrinseco* em relação a uma outra substancia distincta, cujos movimentos successivos pode determinar ou medir. E isto é muito natural. Assim como, quando se trata de medir uma *quantidade permanente*, tomamos por medida uma parte determinada d'essa quantidade, por ex., o *metro*, assim tambem, quando se trata de medir uma *quantidade successiva*, como é o *movimento* e o *tempo*, devemos tomar por medida uma parte determinada d'essa quantidade, por ex., o *dia*. Esta parte representa um determinado movimento dos corpos celestes, que é mais certo, porque mais constante e mais uniforme. D'este modo, medimos o extenso com o extenso, o peso com o peso. A medida é *distincta* da coisa, que se mede, mas não pode deixar de ser *homogenea* (S. Th., in IV *Phys.*, l. 23).

As substancias corporeas existem no *tempo extrinseco*, e são medidas por elle. A accidentalidade, que para as substancias resulta do facto de existirem no *tempo* e de serem medidas pelo *tempo*, constitue a categoria do *quando*. — Portanto, esta oitava categoria não é constituida propriamente pelo *tempo*, mas *pelo que deriva* do *tempo* para a substancia. O *tempo* é o fundamento ou a causa d'esta categoria, assim como o *logar* é o fundamento ou a causa da categoria da *localisação*. É por isso que não chamamos a esta categoria — a categoria do *tempo*, mas chamamol-a — a categoria do *quando*, ou, traduzindo a palavra latina, a categoria da *quandocação* (*quandocatio*), como a categoria do *logar* se chama a categoria do *ubi*, ou da *ubicação* (*ubicatio*). — Certos termos, se não são muito elegantes, são muito proprios para exprimir com exactidão a idêa, que se quer exprimir.

212. Natureza da categoria do quando. — A categoria do *quando* — não importa a *duração* da substancia corporea, — não denota o *tempo extrinseco*, — mas exprime uma *determinação*, causada na substancia corporea pelo *tempo extrinseco*.

a) *Não importa a duração da substancia corporea.* — Porquanto, a *duração* da substancia corporea, isto é, a perseverança da substancia corporea na existencia, é *intrinsecamente* identica nas diversas differenças do *tempo; é hoje* o que era *hontem*. Ora a categoria do *quando* importa uma successão e variação nos movimentos, que se realisam na substancia corporea. Logo a categoria do *quando* não importa a *duração* da substancia corporea.

b) *Não denota o tempo extrinseco.* — Na verdade, esta categoria denota uma substancia, emquanto existe no *tempo* e é medida por elle. Ora uma coisa, que existe numa outra coisa e é medida por ella, é distincta d'esta outra coisa. Logo a categoria do *quando* não denota o tempo *extrinseco*.

c) *Mas exprime uma determinação, causada na substancia corporea pelo tempo extrinseco.* — A categoria do *quando* exprimirá uma determinação, causada na substancia corporea pelo *tempo extrinseco*, se a substancia corporea receber do *tempo*, em que existe e por que é medida, as propriedades e a denominação do mesmo *tempo*. Ora a substancia corporea recebe effectivamente do *tempo* as propriedades e a denominação; assim dizemos que uma nossa operação é *passada*, *presente* ou *futura*. Logo a categoria do *quando* exprime uma determinação, causada na substancia corporea pelo *tempo extrinseco* ([1]).

(1) Cfr. *Sum. tot. Logic.*, tr. IV, c. 7). — A determinação, que deriva do *tempo* para a substancia corporea, não é uma coisa *absoluta*, mas *modal*. Porquanto, o *tempo* é o *modo* da duração, que é proprio da *existencia* de uma coisa *successiva;* e por isso distingue-se d'essa existencia, não como uma coisa se distingue de outra, mas como um *modo* se distingue da coisa *modificada*. Por isso, a substancia corporea, assim como, pelo facto de se achar presente num *logar*, adquire uma certa modalidade ou determinação, que é a *ubicação* e por que se diz que existe neste ou naquelle *logar*, assim tambem, pelo facto de a sua existencia ser medida pelo *tempo*, adquire uma certa modalidade ou determinacão, em virtude da qual se diz que existe neste ou naquelle *tempo*. — D'ondè se vê que esta categoria se distingue das categorias de todos os outros accidentes; porque nenhum dos outros accidentes modifica ou determina a substancia quanto ao *tempo*.

213. Extensão da categoria do quando. — A categoria do *quando* só abrange as substancias, que existem no *tempo* e são medidas pelo *tempo*. Ora as substancias, que existem no *tempo* e são medidas pelo *tempo*, são apenas as *corporeas;* pois só estas estão sujeitas a *movimentos successivos e continuos*. Logo a categoria do *quando* só abrange as substancias *corporeas* ([1]).

(1) Só as substancias *corporeas* pertencem a esta categoria do *quando*, porque só ellas têm *movimentos successivos* e *continuos*. As intelligencias separadas, que são os Anjos, não pertencem a esta categoria, porque não têm *movimentos successivos e continuos*, que possam ser medidos pelo *tempo*. Todavia, num sentido mais lato, pode dizer-se que os Anjos existem no *tempo*, emquanto passam de uma operação para outra, — operação, que, tambem num sentido mais lato, pode chamar-se e chama-se *movimento*. Muito menos pode estar sujeito e esta categoria. Deus, nosso Senhor, *absolutamente* immutavel. Por isso, o *tempo* é apenas a medida da duração das coisas *corporeas*, mutaveis não só quanto aos *accidentes*, mas tambem quanto á *substancia*. — A medida da duração das intelligencias separadas, sujeitas apenas a mudanças *accidentaes*, chama-se *evo*. A medida da duração de Deus, absolutamente immutavel, é a *eternidade*, que é *a total e perfeita posse da vida sem começo e sem fim*, e que se identifica com a propria Essencia divina. A alma humana occupa um logar intermedio entre as intelligencias separadas e as coisas corporeas. Emquanto é uma substancia *espiritual*, a nossa alma é medida pelo *evo;* emquanto está unida ao corpo, é medida pelo *tempo (De pot.*, q. 3, a. 10 ad S).

*

Expostas umas breves noções relativas ao *tempo*, necessarias para se determinar a indole da *oitava* categoria, devemos agora estudar mais detidamente a sua *natureza*, as suas *especies*, as suas *partes* e a sua *objectividade*.

a) Tempo. — *Tempo* é a *duração successiva*. E, como o typo mais conhecido da *duração successiva* é o *movimento local*, em que se encontram partes *successivas* e *numeraveis*, por isso disse Aristoteles que o *tempo* é o *numero do movimento quanto á sua anterioridade e posterioridade: numerus motus secundum prius et posterius (Phys.* IV, 11). Para a exacta comprehensão d'esta definição, fazemos as seguintes advertencias. — 1.º) O *numero* não deve tomar-se *em abstracto*, emquanto é uma quantidade *discreta*, mas em *concreto*, emquanto importa as partes *numeradas*, e por isso emquanto é uma quantidade *continua*. Do mesmo modo, quando dizemos — *dez metros de panno*, o numero *dez* importa uma quantidade *continua*, embora, tomado em *abstracto*, seja uma quantidade *discreta* (Cf. S. Thom., op. *de tempore;* in IV *Phys.)*. — 2.º) O *movimento*, que se realisa nos corpos e que se toma no sentido proprio e rigoroso do termo, é essencialmente *successivo;* porque o ente, que se move, está sempre *em potencia* até que chegue ao termo e por isso não occupa simultaneamente a linha toda do seu percurso, mas passa successivamente de um ponto do espaço para outro ponto, e assim podem numerar-se as partes *successivas* d'esse movimento em harmonia com as partes da linha percorrida, das quaes uma é *anterior* e outra é *posterior*. Por isso, tambem o *tempo* é essencialmente *successivo*. — 3.º) O *movimento* dos corpos, não só é *successivo*, mas é tambem *continuo*. As partes do *mo-*

214. Estado. — *Estado*, ou *situação*, é o accidente, que resulta da *disposição* das partes *integrantes* da substancia corporea no *logar*; assim, dizendo que Pedro está *sentado*, indicamos o *estado* d'essa pessoa. Por isso, o *estado* destingue-se realmente da *localisação*; pois esta só indica a *presença* ou a *circumscripção* da substancia corporea no *logar*, emquanto aquelle

---

vimento, embora esteja num continuo fluxo, comtudo estão por tal modo ligadas por um vinculo commum, que o termo de uma é o principio de outra, e assim não são *actualmente* distinctas. Por isso, tambem o *tempo* é essencialmente *continuo*, e as suas partes não são *actualmente* distinctas. Se houvesse interrupções no movimento, e por consequencia no *tempo*, teriamos partes *actuaes*, mas não *continuidade*, nem no *movimento* nem no *tempo*. — 4.º) Não ha *tempo* sem *movimento*: todavia, quanto ao *conceito*, uma coisa não se identifica com outra. Por quanto, o *tempo* denota explicitamente uma *anterioridade* e uma *posterioridade* nas partes do movimento, — o que o proprio *movimento* não denota. Dizemos — quanto ao *conceito*; porque, *na realidade*, o *tempo*, denotando a duração do *movimento*, não se distingue do proprio movimento.

b) Especies do tempo. — O *tempo* pode ser — *intrinseco* e *extrinseco*, — *real*, *possivel* e *absoluto*.

a) Tempo intrinseco e extrinseco. — *Intrinseco* é a *duração inherente a cada movimento*. De facto, todo o movimento tem uma duração propria; por isso ha tantos tempos *intrinsecos*, quantos são os diversos movimentos. — *Extrinseco* é a duração do movimento, *que serve para medir outros movimentos*. Tal medida pode ser determinada pelo arbitrio dos homens, e não pode ser unica. Como *medida geral*, foi escolhida a *duração do movimento da terra em volta do seu eixo e do sol*, e assim medimos os outros movimentos pelas horas, pelos dias e pelos annos. Escolheu-se essa *duração*, porque é *uniforme* (pelo menos, *na apparencia*), *constante*, e facilmente cognoscivel.

b) Tempo real, possivel e absoluto. — *Real* é a duração de um *movimento realmente existente*. — *Possivel* é a duração de um *movimento possivel*. — *Absoluto* é uma *successão, subsistente em si mesma, absolutamente necessaria e illimitada, independente de todas as coisas creadas, uniformemente transeunte*. Com as partes d'essa successão coexistem todas as coisas successivas, actualmente existentes. O tempo *absoluto* chama-se — *absoluto*, porque abstrahe de todo o limite, — *ideal*, porque se oppõe ao *real*. — *imaginario*, porque só existe na imaginação, — *mathematico*, porque os mathematicos consideram o *tempo* em *abstracto*, apenas como coisa *successiva* e *uniforme*.

c) Natureza do tempo presente. — Quanto á natureza do tempo *presente*, devemos fazer algumas declarações, muito importantes. — 1.ª) O *presente (nunc)* toma-se, — umas vezes, num sentido *mais lato*, e significa um certo tempo, de que uma parte já passou, como quando dizemos: *agora é inverno*; — outras vezes, num sentido *mais restricto*, e significa o tempo, quasi correspondente á duração, na qual pronunciamos a palavra *agora*, como quando dizemos: *agora toca o relogio*; — outras vezes, num sentido *restrictissimo*, e significa o *limite* entre o passado e o futuro. É neste ultimo sentido que tomamos aqui o *presente*. — 2.ª) O *presente* é um todo *indivisivel*, excluindo toda a parte e toda a successão; porque, se tivesse partes, seria composto de *passado* e de *futuro*, e por isso deixaria de ser *presente*. O *indivisivel* na *duração* chama-se *instante*, como o *indivisivel* na *linha* diz-se *ponto* (o *tempo* é semelhante á *linha*, emquanto se

extende para uma só direcção, que é a *duração*). Escreve S. Thomaz: «Ejusdem rationis est *tempus* componi ex *nunc (instantibus)*, et *lineam* ex *punctis*» (In I *Sent.*, dist. 37, q. 3, a. 3). — 3.ª) O *tempo* não é *presente*, senão pelo *instante indivisivel*. De facto, o *tempo* não pode ser *presente* por uma *parte extensa*; porque tal parte seria composta de outras partes *successivas*, umas anteriores e outras posteriores, e por isso, se ella podesse ser *presente*, as suas partes *successivas* deveriam *coexistir* ao mesmo tempo: o que envolve contradicção. Logo o *tempo* deve ser *presente* pelo *instante indivisivel*. Com effeito, nada é *presente* no tempo senão o *instante*; porque não são *presentes* nem o *passado*, nem o *futuro*. Ora o *instante* não é uma *parte* do tempo, mas é um todo *indivisivel*. — 4.ª) O *presente*, ou o *instante indivisivel*, não é uma coisa *discreta*, *realmente* separada do *passado* e do *futuro*, mas é uma coisa que se *continua* com o passado e que se ha de *continuar* com o futuro. Elle é *concebido* como uma coisa *indivisivel* pela intelligencia, a qual, fraccionando o *continuo*, applica a este um limite; mas, *na realidade*, não differe do proprio movimento, ou da duração successiva. Diz S. Thomaz: «Non est accipere aliquod tempus actu finitum et terminatum per *nunc*, *nisi secundum imaginationem nostram*: totum enim tempus, *secundum se*, *continuum est*, nec est *actualiter* una pars *divisa* ab alia» (Opusc. *de temp.*, c. 1). — 5.ª) O *tempo* pode considerar-se como o resultado do fluxo perenne do *instante*. Este é, em todo o tempo, um e o mesmo quanto á *substancia*, isto é, quanto ao *sujeito (movel)*, em que existe e que é sempre o mesmo na sua entidade, mas differe e varía quanto ao *modo de ser*, porque ora se encontra numa parte do movimento, ora noutra, porque assim tambem differe e varía o sujeito. Por isso, o *instante* não é realmente distincto do movimento continuo: mas, assim como as partes do movimento são *successivas*, assim tambem os instantes são *successivos*, isto é, não coincidem e não se fundem num só instante, mas um existe numa parte do tempo, outro noutra. Diz S. Thomaz: «Sicut se habet illud quod fertur *(mobile)* ad *motum*, ita *nunc* ad *tempus*. Sed quod fertur *(mobile)* unum est et idem *secundum substantiam* in toto motu, aliud et aliud *secundum esse*, in quantum est *alibi* et *alibi*. Ergo et ipsum *nunc* unum et idem est in toto tempore *secundum substantiam* (secundum *subjectum*, in quo est), aliud et aliud secundum *esse*, in quantum scilicet consideratur in alio et alio successu temporis» *(De temp.*, c. 1; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 10, a. 4 ad 2). D'este modo pode dizer-se que o mesmo *instante*, emquanto *é em acto* é *presente*, emquanto *foi* em *acto* é *passado*, emquanto *será* em *acto* é *futuro*. Escreve o mesmo Santo: «Tempus est *continuum* ipsi *nunc*, idest, *continuatur* per ipsum *nunc* et *dividitur* per ipsum» (In IV *Phys.*, l. 18). E noutro logar: «Fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur *ratione* (idest, secundum varium modum se habendi), est *tempus*» *Sum. Th.*, p. I, q. 10, a. 4 ad 2). — 6.ª) Se o *tempo* é o resultado do fluxo continuo do *presente* *(nunc fluens)*, não devemos concluir que elle seja constituido por instantes *indivisiveis*, *actualmente* distinctos ou separados; pois uma coisa extensa, como é o *tempo*, não pode ser constituida por elementos inextensos, como

denota o *modo*, por que a mesma substancia se acha situada no logar. — Divide-se em *absoluto* e *relativo*. *Absoluto* é o que é proprio de uma substancia corporea, considerada *em si*,

---

são os instantes. Estes identificam-se, como dissemos, com o proprio movimento *successivo*; e, assim como ha *continuidade* nesse movimento, assim tambem ha continuidade no fluxo constante do *presente*, e por isso na serie dos *instantes*. Comtudo, é sempre verdade que o *instante* varía sempre no seu modo de ser, porque o que *foi* não se identifica com o que ha de *ser*. — 7.ª) No *presente*, considerado em si mesmo, não se encontra propriamente o *tempo*, porque não ha nelle um *antes* e um *depois*, mas encontra-se, emquanto, por ser o termo do *passado* e o começo do *futuro*, une estas duas partes, e assim constitue o continuo successivo. A parte *anterior* e a *posterior*, embora unidas pelo mesmo *indivisivel*, não coexistem, não se confundem; porque, sendo o instante o *termo* da primeira e o *começo* da segunda, as partes não coexistem, succedem-se uma á outra.

d) Constituição do tempo real. — Tempo *real* é, como dissemos, a duração propria de um movimento *realmente existente*; ou é o *numero* do movimento, *realmente existente*, quanto á sua *anterioridade* e á sua *posterioridade*. — É claro que o *movimento* só pode ser *numerado* pela intelligencia. — Ora pergunta-se: será *necessaria* uma *actual* numeração das partes do movimento para o *adequado* conceito do *tempo real?* — Os philosophos escholasticos não estão de accordo na resposta. Alguns, como *Silv. Mauro, Goudin, Pesch, Farges, Nys*, baseando-se na auctoridade de *Aristoteles (Phys.* IV), sustentam que, para o conceito *adequado* do *tempo*, é indispensavel a *actual numeração* das partes do movimento (feita por uma unidade ou medida de uma certa duração successiva); de modo que o *tempo* consiste propriamente na duração successiva, constituida de partes *actuaes*, ou *actualmente numeradas*. Por isso, o tempo *real*, no seu conceito *adequado*, importa não só o elemento *objectivo*, que é a duração successiva das coisas, mas tambem o elemento *subjectivo*, que é a *actual* numeração das partes d'essa duração. — Outros, como *Schiffini, Remer*, seguindo o *B. Alberto M., S. Thomaz, S. Boaventura*, sustentam que, para o conceito *adequado* do *tempo*, basta a *numerabilidade* das partes do movimento; de modo que o *tempo* consiste propriamente na duração successiva, constituida de partes *potenciaes*, ou *potencialmente numeradas*. Por isso, o tempo *real*, no seu conceito *adequado*, importa exclusivamente o elemento *objectivo*, que é a duração successiva com as suas partes *numeraveis*. — A questão refere-se ao tempo *intrinseco*, e não ao *extrinseco*; porque este depende da arbitrio dos homens (não porque dependa d'elles a existencia da duração successiva das coisas, mas porque depende d'elles o facto de as horas, os dias, os annos, serem tomados como medidas da propria duração successiva das coisas).

Seguimos a segunda opinião pelas seguintes razões. — O *tempo*, na sua propria e adequada significação, importa a *successiva duração* de uma coisa, isto é, a permanencia de uma coisa na existencia, juntamente com uma certa successão na mesma coisa. Nisto todos concordam. Ora tal *duração successiva* encontra-se, de um modo *proprio* e *completo*, nos corpos, ainda que *actualmente* não seja *conhecida* nem *numerada* pela intelligencia. Logo o *tempo*, tomado na sua propria e adequada significação, não inclue a *actual*

isto é, sem relação ás outras substancias congeneres; e é *natural*, *arbitrario* ou *violento*, conforme deriva da natureza, do livre

---

numeração das partes da duração successiva das coisas. — Além d'isso, se para o conceito *adequado* do *tempo*, não bastasse a *duração successiva*, mas fosse tambem necessaria a *actual* numeração das partes d'essa duração, — num ente corporeo, que actualmente se move, o *tempo* nunca deveria passar, se ninguem considerasse ou medisse tal movimento. Ora esta consequencia parece contraria ao senso commum. Poderá dizer-se que nas estrellas, que ninguem ainda descobriu, não se dê verdadeira successão, e por isso verdadeiro *tempo?* Não, com certeza. Logo a *actual* numeração não é necessaria para o conceito *adequado* do *tempo*. — Nem se diga, — que, na *realidade*, existe só o *presente*, que não é propriamente *tempo*, e nao existem nem o *passado*, nem o *futuro*, que são as verdadeiras partes do mesmo *tempo*, — e que, por isso, a formação do *tempo* depende, de algum modo, da intelligencia, que une o *passado* e o *futuro* com o *presente*. Não é assim. O *presente*, como dissemos, não é uma coisa *realmente* distincta da duração successiva, e, embora, considerado em si, não seja propriamente *tempo*, todavia torna-se *tempo*, emquanto se considera no seu fluxo constante, ou, emquanto unindo, pela sua propria natureza, o *passado* com o *futuro*, constitue o *continuo successivo*, que existe na realidade, independentemente da intelligencia. Tambem o movimento, emquanto tal, não existe todo ao mesmo tempo, e todavia ninguem nega que elle existe na realidade, e de um modo perfeito e proporcionado á sua natureza de ente *successivo*, que deve ter as partes umas depois das outras. (S. Thom., op. *de tempore*, c. 1; in IV *Phys.*, l. 23).

e) Objectividade do tempo real. — O *tempo*, que se chama *real*, existe effectivamente no mundo? — Existindo uma grande analogia entre o *tempo* e o *espaço* (embora differam, porque o *espaço* importa um continuo *permanente* e o *tempo* um continuo *successivo*), não é para admirar se os philosophos, na apreciação da natureza do *tempo*, seguem, mais ou menos, os criterios, que seguem na apreciação da natureza do *espaço*. — Ha, pois, tres opiniões ácerca da *objectividade* do *tempo real*. — *a)* Uns dizem que o *tempo*, chamado *real*, é uma forma meramente *ideal* e *subjectiva*, sem fundamento algum na realidade, é uma visão *a-priori* da sensibilidade *interna*, assim como o *espaço* é uma visão *a-priori* da sensibilidade *externa;* porque, se não preexistisse no nosso espirito a noção do *tempo*, anteriormente a toda a experiencia, não poderiamos perceber a successão das coisas. São os *idealistas*, sequazes de *Kant*. — *b)* Outros affirmam que o *tempo* é uma *realidade physica*, distincta dos corpos, que se mudam. Esta *realidade physica*, — segundo alguns, é *um corpo especial*, sujeito a mudanças perpetuas e uniformes (*Democrito, Epicuro*), — segundo outros, é uma entidade increada, media entre a materia e o espirito, que existia antes do mundo e continuaria a existir, ainda que o mundo acabasse (*Gassendi*), — segundo outros, é a *propria eternidade* de Deus (*Newton, Clarke*). — *c)* Outros, finalmente, sustentam que o *tempo* é uma coisa *objectiva*, absolutamente independente da nossa intelligencia, como é o *movimento* (*S. Thomaz, S. Boaventura*).

Agora uma breve critica.

a) A primeira opinião é falsa. Por quanto, a tal forma *a-priori*, por se suppôr *necessaria* e *abstracta*, não pode ser propria da *sensibilidade*, cujo objecto é o *contingente* e o *concreto*. — Além d'isso, não é pelo conhecimento

arbitrio ou da violencia. *Relativo* é o que é proprio de uma substancia corporea, considerada em *relação* a outras substancias; assim, dizendo que Pedro está *sentado á direita* de Paulo, indicamos o estado *relativo* de Pedro (¹).

do *tempo* que chegamos ao conhecimento da *successão* das coisas; mas, pelo contrario, é pelo conhecimento da *successão* das coisas que nos elevamos ao conhecimento do *tempo*. — Finalmente o *tempo* não é um phenomeno *ideal*, mas é *real* ou *objectivo*, porque *real* ou *objectivo* é o movimento *continuo* e *successivo*, a que as coisas estão sujeitas.

b) A segunda opinião tambem é falsa. Por quanto, o *tempo* não pode conceber-se senão como a duração de um ente successivo. Ora a duração não é uma entidade, realmente distincta do proprio ente, que dura. Logo o *tempo* não pode ser uma realidade *physica*, distincta e independente das coisas successivas. — E, em particular, é falso que o *tempo* seja uma substancia media entre a materia e o espirito, increada, independente da duração dos coisas, como diz *Gassendi*, e é mais falso que o *tempo* seja a *eternidade* de Deus, como affirma *Newton*, pois a *eternidade* é o *instante immovel (nunc stans)*, ao passo que o *tempo* é o *instante movel (nunc fluens)*.

c) A terceira opinião é verdadeira. De facto, o *tempo* consiste na *duração successiva*. Portanto, o *tempo* será uma coisa *objectiva*, se for uma coisa *objectiva* essa duração. Ora o proprio senso commum attribue a todas as coisas corporeas, não só animadas mas tambem inanimadas, uma *objectiva* duração *successiva*, que se compõe de dias, de mezes e de annos. — Alem d'isso, se o *tempo* não fosse uma coisa *objectiva*, mas apenas uma illusão, a *astronomia* e a *mechanica celeste*, que se occupam quasi exclusivamente da medida dos tempos, ou do curso dos astros, como tambem a *geologia*, que da diuturnidade ou brevidade dos tempos deduz varias conclusões acerca da formação do mundo, seriam sciencias inintelligiveis, sem sentido e sem objecto: o que ninguem de juizo pode dizer. — Não nos demoramos mais na confirmação d'esta verdade, que foi sufficientemente provada, quando tratámos da *constituição* do tempo *real*.

f) **Objectividade do tempo possivel.** — Assim como ao conceito do tempo *real* corresponde a *duração successiva* dos corpos *realmente existentes*, assim tambem ao conceito do tempo *possivel* corresponde a *duração successiva* dos corpos *possiveis*. Portanto, o tempo *possivel* é *objectivo*, emquanto o seu conceito se funda na *duração successiva* dos corpos *possiveis*, e não emquanto exista effectivamente na realidade. Um movimento *real* produz um tempo *real*, um movimento *possivel* produz um tempo *possivel*.

g) **Objectividade do tempo absoluto.** — O tempo *absoluto* é, como dissemos, uma *successão, subsistente em si mesma, absolutamente necessaria e illimitada, independente de todas as coisas creadas, uniformemente transeunte*. — No tempo *absoluto* devemos distinguir o *conceito* e o *phantasma*. O *conceito* importa mera *successão*; o *phantasma*, uma coisa sensivel num *perpetuo fluxo*. — Com relação á *objectividade* do *tempo absoluto* ha *tres* opiniões.

a) A *primeira* diz que o tempo *absoluto* é uma *forma meramente subjectiva*, que não tem fundamento algum na realidade. É a dos *idealistas*. — *b)* A *segunda* sustenta que esse tempo é uma *realidade physica*, que é — ou um corpo sujeito a perpetuas e uniformes mudanças, — ou uma entidade media entre o espirito e a materia, increada e independente da creação, — ou a propria *eternidade* de Deus. É a dos antigos *materialistas*, e, em seguida, de *Gassendi*, de *Newton*, etc. — *c)* A *terceira* affirma que o tempo *absoluto* — não é *mera ficção* da nossa intelligencia, — nem é um ente *real* e *physico*, — mas é um *ente logico com fundamento na realidade*. É a dos escholasticos.

Agora uma brevissima critica.

a) O tempo *absoluto* não é *mera ficção* da nossa intelligencia. Por quanto, tal conceito tem o seu *fundamento* na *realidade*. Este fundamento é a duração *successiva* de corpos *possiveis*, que poderiam ter existido antes do tempo *real* e poderiam continuar a existir ao indefinito.

b) O tempo *absoluto* não é um ente *real* e *physico*. De facto, este tempo concebe-se como uma coisa *absolutamente necessaria* e *successiva*. Ora estas notas não podem convir a nenhum ente *real*; porque o que é *necessario* é *immutavel*, e o que é *mutavel* é *contingente*. — Em particular, o tempo *absoluto* não pode ser — nem uma *substancia corporea*, porque não se concebe um corpo, que só possua a propriedade de uma perpetua e uniforme successão, — nem um *ente increado, independente* de Deus, porque repugna a existencia de dois entes increados, — nem a propria *eternidade* de Deus, porque a *eternidade* é *repouso immutavel* e o *tempo* é *movimento successivo*.

c) O tempo *absoluto é um ente logico, mas com o fundamento na realidade*. — É um *ente logico*; porque, embora se conceba como existente, todavia não existe, nem pode existir pela contradicção das suas propriedades. — Mas tem o *fundamento na realidade*, isto é, na existencia *possivel* de outros corpos, que podem ter uma *duração successiva*, cada vez maior, sem limite algum. E, como os corpos *possiveis*, emquanto taes, são *necessarios* e *indestructiveis*, concebe-se esse tempo como um ente *necessario* e *indestructivel*. — Por isso o *tempo real*, como o *espaço real*, não foi creado antes da creação dos corpos, mas foi *concreado* com elles.

(1) Como as substancias corporeas occupam um *logar* pela sua quantidade, as partes d'esta quantidade devem ter uma certa ordem em relação ao proprio *logar*. Tal é a razão d'este accidente. Diz S. Thomaz: «*Positio seu situs est ordo seu ordinatio partium in loco (Sum. tot. Log.*, tr. VI, c. 12). — Dizemos que o *estado* consiste na disposição das partes quantitativas em ordem ao *logar*; porque as partes quantitativas em ordem ao *todo* não pertencem a esta categoria, mas á da *quantidade*. — A distincção entre a categoria do *estado* e a de *localisação* é evidente. Uma substancia pode mudar de *logar*, sem mudar de *estado*; assim, um homem *sentado*, que é movido por outro e continua sentado, muda de *logar*, mas não muda de *estado*.

O *estado* é um accidente exclusivamente proprio das substancias *corporeas*. Todavia costuma attribuir-se, tambem por metaphora, ás substancias *espirituaes*, emquanto tambem nestas se encontra a ordem. Diz S. Thomaz: «Quod est in corporalibus *situs*, est in spiritualibus *ordo*; nam situs est quidam ordo partium corporalium secundum locum» *(Quodl.*, III, a. 7). — Por isso dizemos que Deus está *sentado* ou *erguido*, quando queremos indicar a sua absoluta immutabilidade e auctoridade, ou a sua força em debellar tudo o que lhe se oppõe. Diz o mesmo Santo: «Ea quae ad *situm* pertinent, non attribuuntur Deo, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut dicitur *sedens*, propter suam immobilitatem et auctoritatem, et *stans*, propter suam fortitudinem ad debellandum omne, quod adversatur ei». *(Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 1 ad 4).

215. **Habito.** — *Habito* é o accidente especial, que para a substancia provém do vestido, de que ella se cobre, ou de um ornamento, de que se enfeita; assim dizemos que o magistrado é *togado*, e o rei é *coroado*. — Para a formação d'esta categoria são, pois, necessarias duas substancias, das quaes uma cubra ou adorne outra. — Todavia o *habito* não consiste em nenhuma d'estas duas substancias, mas na *adherencia* de uma á outra, e por isso importa uma coisa *accidental* (1).

216. **Conclusão da Ontologia.** — A *Ontologia* trata do *ente*. O *ente*, que se encontra na terra, tem todos os caracteres da limitação e da contingencia, e por isso nos serve de degrau para subirmos áquelle Ente supremo, que é a propria Verdade, a propria Bondade, a propria Belleza. Por Elle é verdadeiro tudo o que é verdadeiro, é bom tudo o que é bom, é bello tudo o que é bello, é perfeito tudo o que é perfeito. A este Ente infinito, ao qual devemos tudo, o sincero preito da nossa adoração, do nosso reconhecimento, do nosso amor.

(1) Como se vê, o *habito*, que constitue esta categoria, é uma coisa diversa do *habito*, que é uma especie da *qualidade*. — Por isso, não é *habito* o *indumento*; este é a causa, de que resulta a categoria, mas não constitue a *essencia* da categoria, como não constitue a essencia da *localisação* o *logar*, nem constitue a essencia da *quandocação* o *tempo*. A essencia da categoria do *habito* consiste na *adaptação* ou *adherencia* de uma substancia a uma outra substancia: «*in adiacentia unius substantiae respectu alterius*» (S. Bon., in III *Sent.*, dist. 6, a. 1, q. 3; Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 49, a. 1). E, como esta *adaptação* ou *adherencia* é uma coisa *accidental*, a categoria do *habito*, embora exija duas substancias, é comtudo uma das categorias do *accidente*. — D'esta categoria, como da precedente, raras vezes se occupa a sciencia. — Omittimos a coordenação das ultimas *quatro* categorias, por ser de pouca importancia.

METAPHYSICA

PARTE SEGUNDA

COSMOLOGIA

PROLOGO

1. **Cosmologia.** — *Cosmologia* é a *sciencia, que trata das causas supremas do mundo.* — A *Cosmologia* — *a)* é *sciencia*; porque possue todos os elementos, que constituem a sciencia; — *b)* trata das causas *supremas*, porque a Philosophia estuda as mais altas causas dos entes; — *c)* trata das causas supremas do *mundo*, isto é, da universalidade das creaturas visiveis, contidas no ceu e na terra, e conhecidas por meio dos sentidos (1).

2. **Objecto da Cosmologia.** — O *objecto* da *Cosmologia* é o *mundo*, considerado nas suas *causas supremas*. — A *Cosmologia*, pois, poderia abranger não só os mineraes, os vegetaes e os animaes irracionaes, mas tambem o homem, porque tambem este faz parte da universalidade das creaturas visiveis. — Todavia, por ser o homem composto tambem de uma *substancia espiritual* e *incorruptivel*, que o torna immensamente superior a todos os outros seres sensiveis, o tratado do *homem* forma uma parte distincta da Metaphysica, que é a *Anthropologia* (2).

(1) *Cosmologia*, quanto ao *nome*, significa *a sciencia do mundo*. *Mundo* quer dizer *ornamento*. Disse *Plinio*: «Quem Graeci *cosmon*, nomine *ornamenti*, appellavere, eum et nos a perfecta absolutaque elegantia *mundum* dicimus» (*Hist. nat.*, l. II, c. 4). — A Cosmologia costuma chamar-se tambem *Physica racional*; porque trata das coisas sensiveis, não exclusivamente com o auxilio da *experiencia* (como a Physica *experimental*), mas tambem com a luz da *razão*, baseada na mesma experiencia.

(2) Os escriptores não concordam na determinação do *objecto* da Cosmologia. — Alguns antigos e modernos (*d'Alembert, Littré*) não distinguem a Cosmologia das sciencias physicas e mathematicas, pois nesta parte estudam a *uranologia*, a *aerologia*, a *geologia*, a *hydrologia*, etc. — Outros identificam a Cosmologia com as outras partes da Philosophia, estudando a *essencia* dos corpos na Ontologia, o *milagre* na Logica, a *origem* e os *caracteres* do mundo na Theodicea. — Outros tratam na Cosmologia não só dos *mineraes*, dos *vegetaes* e dos *animaes irracionaes*, mas tambem do *homem*. — Outros finalmente dão ao *objecto* da Cosmologia a extensão que nós lhe attribuimos, reservando para o estudo acerca do *homem* um tratado especial.

3. **A Cosmologia e as sciencias naturaes.** — A *Cosmologia* não só não impede, mas até favorece o progresso das sciencias naturaes. — Na verdade, ao passo que as sciencias naturaes se limitam á observação das causas *proximas* e *particulares* dos entes corporeos, a *Cosmologia*, subindo mais alto, investiga — as leis *universaes*, a que esses entes obedecem, — os principios *supremos*, de que derivam ou de que são compostos, — a *ordem*, que conservam entre si, e o *fim*, para o qual tendem. D'este modo as sciencias naturaes encontram na Cosmologia o criterio facil e seguro para as suas investigações, e a razão ultima das suas descobertas (1).

4. **Divisão da Cosmologia.** — Dividimos a *Cosmologia* em *duas* secções. Na primeira secção tratamos do *mundo em geral*, da sua *origem*, *ordem* e *leis*, e da *essencia* e das *propriedades*

(1) Por isso o estudo da *Cosmologia*, — não só é *util*, emquanto satisfaz plenamente ás legitimas aspirações da nossa intelligencia, que deseja conhecer as causas supremas dos phenomenos sensiveis, — mas é tambem *necessario* para nos elevarmos ao conhecimento de **Deus**, nosso Creador e Senhor. Na verdade, **Deus**, invisivel por si mesmo aos nossos olhos, quiz tornar-se visivel na ordem natural, por meio das coisas creadas, emquanto estas são imagens e reflexos, ainda que immensamente pallidos, das adoraveis perfeições divinas. Diz o Apostolo: «**Deus** illis manifestavit. Invisibilia enim Ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur; sempiterna quoque Ejus virtus et divinitas» (*Rom.*, I, 19-20).

Entre a Philosophia e as sciencias naturaes tem existido até agora uma desconfiança mutua, para não dizermos uma lucta aberta. Os cultores das sciencias naturaes desprezam as verdades racionaes, julgando-as contrarias ás suas descobertas. Mas erram; não só porque as verdades *ontologicas*, que se encontram nas coisas, e as verdades *logicas*, que existem na intelligencia creada, são diversos raios do unico e infinito sol de toda a verdade, que é **Deus**; mas tambem porque as verdades *logicas* se fundam nas *ontologica*, e *nunca* se provou que uma descoberta *certa* das sciencias naturaes fosse contraria a uma verdade racional. Espiritos vastos e penetrantes, que alcançaram com o seu olhar o immenso campo da philosophia e das sciencias, guiados não pelos prejuizos e pelas paixões mas pelo amor sereno da verdade, confessaram que entre as verdades racionaes e as experimentaes existe a mais perfeita harmonia. Citaremos, entre tantos, os nomes de *Newton, Galileu, Cuvier, Linneu, Kepler, Liepig, Flourens, Quatrefages, Moigno, Pasteur*. — E necessario, pois, harmonisar a sciencia racional e a sciencia experimental; porque, só assim, teremos um *completo* conhecimento das coisas. Quem só estuda a Philosophia *racional*, só conhece as causas *supremas* das coisas, e este conhecimento é *imperfeito*; — quem só estuda as sciencias experimentaes, só conhece as causas *proximas* das coisas, e este conhecimento é ainda mais imperfeito. Conhecer toda a cadeia ou serie das causas, desde a mais proxima até á mais alta, é completa sabedoria.

dos *corpos*; na segunda, dos *mineraes*, dos *vegetaes*, e dos *animaes irracionaes*. — A primeira secção constitue a *Cosmologia geral*; a segunda secção, a *Cosmologia especial*.

SECÇÃO PRIMEIRA

COSMOLOGIA GERAL

5. **Divisão da Cosmologia geral.** — Dividimos a Cosmologia *geral* em tres capitulos. No *primeiro* tratamos da natureza e origem do mundo; no *segundo*, da sua ordem e das suas leis; no *terceiro*, da essencia e das propriedades dos corpos.

CAPITULO PRIMEIRO

NATUREZA E ORIGEM DO MUNDO

SUMMARIO: — Existencia real do mundo. — Caracteres do mundo. — Origem do mundo: Materialismo. — Origem do mundo: Pantheismo. — Origem do mundo: Creacianismo. — Duração do mundo.

ARTIGO I

Existencia real do mundo

6. **Estado da questão.** — A existencia real do mundo é uma verdade tão evidente, que, para negal-a ou para duvidar d'ella, é necessario renunciar ao proprio senso commum. — Todavia alguns escriptores disseram que a idea, que temos do mundo, é mera ficção do nosso espirito, porque o mundo não existe realmente. — D'ahi a necessidade do presente artigo (1).

(1) O systema, que nega a existencia *real* do mundo, reduzindo-o á mera idea, a uma esteril ficção do nosso espirito, chama-se *idealismo*. — O *idealismo* é *vulgar* e *transcendental*. O *vulgar* nega a realidade do mundo, mas admitte a realidade do sujeito pensante. O *transcendental* nega toda a realidade, e affirma que o mundo e o sujeito pensante são meras apparencias. — O idealismo *vulgar* teve por defensores — na antiguidade, os scepticos, — e nos tempos modernos, *Jorge Berkeley, Schopenauer, Lange, Lotze*, e outros. — O *transcendental* foi inventado por *Kant*, e levado ao exaggero por *Fichte, Schelling* e *Hegel*.

Deixando para mais tarde a refutação do idealismo *transcendental*, neste artigo limitamo-nos á critica do *vulgar*.

7. A idea, que temos do mundo, não é mera ficção da nossa intelligencia.

a) Se a idea, que temos do mundo, fosse mera ficção da nossa intelligencia, o mundo deveria apresentar-se ao nosso espirito como um ente *simplicissimo* e *espiritual*; porque *simplicissima* e *espiritual* é a nossa intelligencia, e toda a faculdade, que na sua operação não é determinada por um agente extrinseco, produz um effeito *semelhante* a si mesma. Ora o mundo apresenta-se ao espirito como um ente *composto* e *material*. Logo a idea do mundo não é mera ficção da nossa intelligencia.

b) Se a idea do *mundo* fosse uma ficção da nossa intelligencia, o mundo deveria representar-se-nos — não só como existente no nosso espirito, porque é ahi que está a idea, — mas tambem de um modo *abstracto*, porque abstracta é a idea. Ora o mundo representa-se-nos como existente fóra do nosso espirito, e de um modo *concreto*. Logo a idea do mundo não é mera ficção da nossa intelligencia.

c) Se o mundo fosse mera ficção da nossa intelligencia, todas as mudanças, a que elle está sujeito, deveriam ter a sua causa nas nossas operações intellectuaes. Ora a experiencia attesta-nos que aquellas mudanças não dependem das nossas operações, mas unica e exclusivamente das causas extrinsecas. Logo o mundo não é mera ficção da nossa intelligencia [1].

---

(1) Entre tantos desvarios da intelligencia humana, o *idealismo* é um dos mais absurdos. Se o mundo é mera ficção da nossa intelligencia, segue-se necessariamente — que somos nós que formamos o modelo do mundo, — que existem tantos mundos, quantas são as intelligencias humanas, — que a existencia do mundo principia e acaba com a existencia de cada homem, — que somos nós os verdadeiros e unicos auctores d'esta ordem, d'esta variedade, d'esta belleza, que resplandece nas creaturas, — que somos nós que produzimos o sol, a lua, e as estrellas, e que damos a vida ás plantas, a sensibilidade aos animaes, a intelligencia ao homem, — que somos nós os auctores de todas as pinturas, que contemplamos, de todas as esculpturas, que admiramos, de todos os livros, que lemos, — que somos nós que produzimos tudo o que nos encanta, e o produzimos sem estudo, sem trabalho, e até sem consciencia! — Considerariam os idealistas estas consequencias?

Omittimos, porque facilmente se entendem, outras consequencias, e muito perniciosas, que derivam do *idealismo* para o campo da Fé e da Religião. Se os corpos não existem na realidade, — o Filho de Deus não pode ter assumido um corpo humano, e por isso não pode ter nascido e morrido pela salvação do mundo, — tudo o que a Fé ensina ácerca da origem do mundo,

8. O mundo existe realmente.

a) Todo o ente, que é conhecido pela intervenção dos sentidos *externos*, existe realmente; porque os sentidos *externos* são meios seguros para a acquisição da verdade. Ora o mundo é conhecido pela intervenção dos sentidos *externos*: o que é evidentissimo. Logo o mundo existe realmente.

b) Temos a idea de um mundo existente, e ninguem o contesta. Esta idea será uma ficção da nossa intelligencia? Já vimos que o não é. — Será um producto da vontade? Não; porque a vontade não forma nem impõe ideas, e muitas coisas repugnam a esta faculdade. — Terá sido impressa arbitrariamente por **Deus** no nosso espirito? Não; porque, se **Deus** nos tivesse impresso a idea de um mundo existente, quando o mundo realmente não existisse, a Verdade infinita nos teria enganado e nos enganaria continuamente; o que é absurdo. Logo a idea, que temos de um mundo existente, tem a sua razão na existencia do proprio mundo. Logo o mundo existe realmente [1].

---

da formação do homem, da instituição da Egreja e dos Sacramentos, etc., tudo isto é uma illusão fundada sobre outra illusão.

O fundamento do idealismo *vulgar* foi lançado por *Descartes* e *Locke*, quando disseram que *só percebemos as nossas modificações e impressões subjectivas*. — Baseando-se neste principio, *Condillac* concluiu que *os corpos são o conjuncto das sensações subjectivas*.

Os *idealistas* cahiram neste erro, suppondo que podesse dar-se uma sensação *exclusivamente* subjectiva, isto é, uma sensação sem um objecto sentido; e assim concluiram que só percebemos as nossas modificações subjectivas. Ora esta supposição e esta conclusão são falsas. — A supposição é falsa; porque a sensação, se é subjectiva na *essencia*, em quanto é uma operação immanente, é objectiva na *origem* e na *representação*, em quanto é produzida por um objecto e representa um objecto. — A conclusão tambem é falsa; não só porque deriva de um principio falso, mas tambem porque *directa* e *immediatamente* percebemos, pelo sentidos *externos*, os objectos *reaes*, e não as modificações *subjectivas*.

(1) Desenvolvamos este *segundo* argumento, porque o *primeiro* foi sufficientemente desenvolvido na *Logica*. — É certo, e ninguem o contesta, que temos a idea do *mundo*, isto é, a idea que nos representa as substancias corporeas, como existentes na realidade. D'onde e como derivou essa idea? Qual é a razão sufficiente e adequada da sua apparição na nossa intelligencia? — Será essa razão a *interna conformação* do *nosso espirito*? Alguns auctores assim o affirmam; mas enganam-se. Como dissemos no texto, o nosso espirito é *simples*, e uma substancia simples, se é deixada a si mesma e não é determinada por um agente extranho, só se representa o que é *simples*; porque *omne agens agit sibi simile*. Se, portanto, o espirito representa a si mesmo coisas *compostas* ou *materiaes*, esta representação só pode ser

ARTIGO II

Caracteres do mundo

9. **Caracteres do mundo.** — *Caracteres* do mundo são as propriedades, de que o proprio mundo é dotado e que nos levam ao conhecimento da sua essencia. São *quatro:* o mundo é essencialmente *composto, mutavel contingente* e *finito.*

10. **O mundo é composto.**

a) O mundo é constituido — não por uma unica substancia corporea, — mas por innumeraveis substancias, pertencentes a innumeraveis e diversas especies, como attesta a experiencia. Logo o mundo é *composto.*

b) O mundo é o complexo das substancias corporeas. Ora cada substancia corporea é *composta* — *a)* com relação á *essencia,* porque resulta de *materia* e de *forma;* — *b)* com relação á

determinada pelas proprias coisas, que existem na realidade e que actuam no nosso espirito por meio dos sentidos. — Será essa razão a *nossa vontade?* Outros assim dizem; mas a sua asserção é sem base. Se a representação das coisas externas fosse apenas uma determinação ou um producto exclusivo da vontade, esta faculdade só e sempre nos representaria coisas *agradaveis;* e, comtudo, a representação das coisas agradaveis é excedida pela representação das desagradaveis. — Será essa razão uma acção *directa* de **Deus**? Tambem isso se affirmou; mas a affirmação é tão impia quão absurda. **Deus**, sendo a propria verdade e sinceridade, não pode induzir a um *erro*, e a um erro *invencivel*, o espirito humano, que foi creado para a verdade e que na posse da verdade encontra a sua perfeição suprema. Ora, se **Deus**, por uma acção sua *directa*, representasse ao nosso espirito, como existentes na realidade, as substancias corporeas, que effectivamente não existem, arrastar-nos-hia para um *erro*, e para um erro *invencivel*, pois tão firme e tão inraizada está em nós a convicção da existencia real dos corpos, que não nos occorre, a este respeito, a mais pequena duvida. — Concluimos, portanto, que a razão sufficiente da representação dos corpos no nosso espirito é a existencia real dos mesmos corpos.

Outros escriptores, embora partissem dos principios de *Descartes* e de *Locke*, não chegaram á conclusão de que as substancias corporeas são meras sensações: limitaram-se a dizer que *não sabemos* se existe alguma coisa real e objectiva, distincta do nosso espirito. D'ahi a famosa questão da *ponte*, para se passar do subjectivo para o objectivo, do *eu* para o *não-eu*. — Estes escriptores tambem erraram, porque não quizeram reconhecer a percepção externa, ou o testemunho dos sentidos *externos*, como meio seguro para a acquisição da verdade. Ora o testemunho dos sentidos é tão legitimo que, quando queremos persuadir os outros de que uma coisa é evidentemente verdadeira, dizemos que *se mette pelos olhos dentro*. — De resto, a questão da *ponte* é inutil; porque a *ponte* serve para unir distancias; ora, na percepção, o objectivo e o subjectivo não estão distantes, mas unidos.

entidade, porque consta de *essencia* e de *existencia;* — *c)* com relação á *integridade;* porque é *extensa*, e todo o ser extenso tem partes integrantes; — *d)* com relação aos *accidentes*, porque toda a substancia corporea sustenta varias propriedades e qualidades. Logo o mundo é *composto* (1).

11. **O mundo é mutavel.**

a) O mundo é *composto.* Ora todo o ente composto é *mutavel.* Logo o mundo é *mutavel.*

b) O mundo é o complexo das substancias materiaes. Ora cada substancia material é essencialmente *mutavel* — *a)* com relação á *essencia,* porque está sujeita a profundas alterações, e assim póde perder uma forma e adquirir outra; — *b)* com relação á *existencia,* porque, para existir, passou da *potencia* para o *acto; c)* com relação ao *logar* e aos *accidentes,* porque

(1) Os *monistas,* antigos e modernos, sustentam que o mundo é constituido por uma *unica* substancia, a qual seria, ao mesmo tempo, *material* e *infinita.* — A opinião não podia ser mais contraria á experiencia, a qual attesta que o mundo não é uma *unica* substancia, mas é o complexo de innumeraveis substancias, distinctas e independentes umas das outras, pertencentes a varias e diversas especies. Quem poderia affirmar que a pedra, a planta, o animal, o homem, etc., constituem uma só substancia? Alem d'isso, uma substancia *material* e *infinita* é uma contradicção, pois a materia ou a quantidade é essencialmente *finita.* — Entre os recentes defensores do *monismo* sobresahe *Bergson.* Este escriptor nega toda e qualquer distincção real entre os seres e tudo reduz a uma unica unidade, censurando os que distinguem no mundo varias e diversas substancias. Diz assim: « Toda a divisão da materia em corpos independentes, dotados de contornos absolutamente determinados, é uma divisão *artificial* » *(Matiere* et *Mémoire,* p. 218). *Artificial* é a affirmação do escriptor francez!

No mundo existe uma *unidade.* Esta unidade, porém, não é *substancial*, mas é *accidental* e *numerica.* — É unidade *accidental,* porque é uma unidade de *ordem*, e a *ordem* é uma coisa *accidental.* De facto, todas as coisas estão por tal modo relacionadas, que todas tendem para um fim ultimo pela influencia, que exercem umas nas outras, e pela constancia das leis, que as regulam. — É unidade *numerica,* proveniente da unidade de *ordem*, emquanto todas as coisas constituem *um só* mundo. Por quanto, não só o nosso systema solar, mas todos os systemas sideraes estão ligados entre si pelas mutuas relações da attracção universal. Diz S. Thomaz: « Ipse *ordo* in rebus a Deo creatis existens *unitatem* mundi manifestat. Mundus enim iste *unus* dicitur *unitate ordinis,* secundum quod quaedem ad alia ordinantur. Quaecumque autem sunt a Deo, ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum. Unde necesse est quod omnia ad *unum* mundum pertineant » *(Sum. Th.,* q. I, q. 47, a. 3. — **Deus** podia crear outros mundos, além do actual, e podia creal-os separados um do outro; mas, de facto, creou *um só* mundo.

póde passar de um para outro logar, perder um accidente e adquirir outro. Logo o mundo é *mutavel* (1).

12. **O mundo é contingente.**

a) Todo o ente mutavel é *contingente.* Ora o mundo é mutavel. Logo o mundo é *contingente.*

b) Um ente é *contingente,* quando póde deixar de existir. Ora o mundo póde deixar de existir; porque, considerando as substancias mundanas, conhecemos que cada uma d'ellas póde ser destituida de existencia, sem que d' ahi derive repugnancia alguma. Logo o mundo é *contingente* (2).

13. **O mundo é finito.**

a) O ente *infinito* é *simples, immutavel,* e *necessario.* Ora o mundo é *composto, mutavel,* e *contingente.* Logo o mundo é *finito.*

b) O mundo é a universalidade das substancias corporeas. Ora cada substancia é *finita* — *a)* com relação á *essencia,* porque não possue toda a perfeição possivel; — *b)* com relação á

(1) *Parmenidas,* os *Eleaticos,* entre os antigos, *Herbart, Fouillée* entre os modernos, attribuiram ao mundo a *immutabilidade.* Que no mundo haja *movimento* ou *mudança,* é um facto certissimo, universal; embora a *explicação* d' esse facto possa ser difficil e discutida. — Todavia, é necessario evitar a opinião opposta, que, depois do velho *Eraclito,* foi sustentada pelos *Hegelianos* e hoje é defendida por *Bergson, Le Roy.* Esta consiste em reduzir *tudo* a movimento, ou em admittir que *todas* as coisas estão sujeitas a perpetuos movimentos, a perpetuas mudanças ou evoluções, não só quanto aos *accidentes,* mas tambem quanto á *substancia.* O erro é manifesto. Attesta-nos a experiencia que, no meio dos movimentos ou mudanças, permanecem constantes as *leis physicas,* quer as do mundo organico quer as do mundo inorganico, como tambem permanecem constantes as naturezes, que produzem sempre os mesmos effeitos. A propria evolução, que se verifica nos seres vivos, não tem por fim a mudança do ser vivo, mas a sua perfeição e conservação. O *movimento* não se pode conceber sem uma substancia, que se move; e esta, quando se move, não se muda senão *parcialmente.* Diz S. Thomaz: «Omne quod *movetur,* quantum ad aliquid *manet* et quantum ad aliquid *transit;* sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum *substantiam*» (*Sum. Th.,* p. I, q. 9, a. 1).

(2) O mundo existe: mas, se não existisse, ou se, depois de creado, fosse anniquilado, haveria nisso alguma repugnancia? Não, com certeza. Logo o mundo — não é *necessario,* porque o ente *necessario* existe *necessariamente,* — mas é *contingente,* porque existe, mas podia e pode deixar de existir. O que se diz do mundo em geral, applique-se a cada ente creado em particular: porque em cada um d' elles ver-se ha sempre o caracter da limitação e da contingencia. Attribuir, como fazem os *materialistas,* a *eternidade* e a *aseidade* aos atomos, ou á materia, é uma das mais humilhantes aberrações da intelligencia humana! — Voltaremos ao assumpto.

extensão, porque uma extensão infinita repugna, visto que toda a extensão é capaz de augmento e de diminuição; — *c)* com relação á *força,* porque de uma essencia *finita* só póde derivar uma propriedade *finita.* Se cada substancia corporea é *finita,* tambem o mundo é finito; porque partes finitas não podem formar um todo infinito. Logo o mundo é *finito* (1).

Artigo III

Origem do mundo — Materialismo

14. **Tres systemas ácerca da origem do mundo.** — Depois de termos tratado da existencia *real* do mundo e dos seus *caracteres,* devemos agora occupar-nos da sua *origem.* — Os muitos e diversos systemas, que os philosophos apresentaram para explicar a origem do mundo, podem reduzir-se a *tres,* a saber: *materialismo, pantheismo,* e *creacianismo.* — Neste artigo examinaremos o primeiro systema; em seguida, os outros dois.

15. **Materialismo.** — *Materialismo* é o systema que não admitte senão uma unica realidade — a *materia.* A materia é por si *eterna,* e dotada de *força* por si *eterna,* e de *movimento* por si *eterno.* A razão sufficiente, pois, o factor unico e exclusivo do mundo é a *materia.* — Refutaremos este systema, tão falso, como funesto, mostrando que nem a *materia,* nem a sua *força,* nem o seu *movimento* são coisas *eternas,* e que por isso a doutrina do *materialismo* ácerca da *origem* do mundo é absurda (2).

(1) Esta proposição é contra *Democrito* e os *Stoicos,* que admittiam uma extensão infinita no mundo. A extensão do mundo é immensamente grande, como o mostra o tempo que a luz gasta para chegar á terra, mas é sempre finita: porque uma extensão é essencialmente composta de partes finitas, e partes finitas não podem constituir o infinito.

Poderia objectar-se: Pelo facto de *cada* substancia corporea ser mutavel, contingente e finita, concluiu-se que o mundo é mutavel, contingente e finito. Ora este raciocinio é falso. Porquanto, se um predicado convém ás partes, não se segue que deva convir ao todo; assim se um só homem não póde fazer uma coisa, não se segue que muitos a não possam fazer. — Uma breve resposta. O predicado, quando é *accidental,* convem exlusivamente ás partes, e não ao todo: como se verifica no exemplo citado na objecção. Mas quando é *essencial,* não só convem ás partes mas tambem ao todo; assim o predicado «*insensitivo*», por ser essencial, compete a *cada* mineral, e a *toda* a collecção dos mineraes. Ora os predicados «*mutavel, contingente, finito*» são *essenciaes* aos corpos, e por isso não só convêm a *cada* corpo, mas tambem a *toda* a collecção dos corpos, isto é, ao mundo inteiro.

(2) O *materialismo* é um dos mais antigos systemas philosophicos. Variou

16. **A materia não é por si eterna.**

b) Existe um ente por si *eterno*; porque, se tudo tivesse começado a existir, algum ente deveria ter dado a si mesmo a existencia, que não tinha; o que é absurdo. Esse ente eterno deve ser infinitamente perfeito; porque, não tendo em si nem fóra de si o principio de uma limitação, deve ter tudo o que se pode ter. Ora a *materia* não é infinitamente perfeita. Logo a materia não é *eterna* (¹).

b) A materia do mundo é limitada; porque é composta de partes, e todo o ente composto de partes é limitado. Se a materia é limitada, deve existir uma causa de tal limitação. Esta causa não póde ser *intrinseca*, isto é, não pode ser a propria essencia da materia: porque a essencia da materia não exige uma quantidade determinada, e póde indifferentemente existir

com relação á forma: mas conservou sempre, atravez dos seculos, a mesma essencia. Os seus principaes defensores foram — entre os antigos, *Thales, Anaximandro* (n. 611 a. Ch.), *Leucippo, Democrito* (n. 494 a Ch.), *Epicuro* (n. 341 a. Ch.); — no seculo passado, *Diderot, d' Alembert, La Mettrie* e *Helvecio* (encyclopedistas francesez); — entre os recentes, *Feurbach, Strauss, Czolbe, Vogt, Moleschott, Büchner, Haeckel*, os *positivistas*.

(1) O ente por si *eterno* é o ente *não-participado*, é o proprio *ser*, é dotado de uma perfeição infinita. Poderá um homem de razão dizer — que a materia é a coisa mais nobre, que se pode conceber, — que a materia é por si o principio de todas as perfeições, espalhadas em todos os seres finitos? O mundo é por si mais perfeito que a materia. Se consideramos os corpos naturaes, vemos que um é mais perfeito que outro; assim a planta é mais perfeita que o mineral, o animal é mais perfeito que a planta, o homem é mais perfeito que o animal. Todas estas substancias são compostas de *materia*, e comtudo são *deseguaes* na perfeição. Donde deriva essa desegualdade? Não deriva certamente da *materia*, porque todas ellas são compostas de materia. Logo deriva de outro principio, que é a *forma*. Logo é absurdo dizer que a materia é dotada de uma perfeição infinita. — Poderia objectar-se que a diversa perfeição das substancias finitas depende da propria materia, a qual numa substancia é mais delicada, melhor organisada que noutra: mas poderia sempre responder-se que essa maior delicadeza e essa melhor organisação não deriva da materia (aliás não haveria uma razão sufficiente d' essa desegualdade), mas deriva de outro principio, que por isso deve possuir uma perfeição extranha e superior á perfeição da materia.

Quando dizemos que a materia não é *por si* eterna, entendemos que a materia não é eterna pela *exigencia da sua natureza, independentemente* de *uma Causa extrinseca*, isto é, que ella não tem nem pode ter uma eternidade *essencial, increada, imparticipada*; e não entendemos combater a opinião dos que admittem que a materia podia ser creada por Deus *desde a eternidade*, e que por isso ella podia ter uma eternidade *contingente, creada, participada*.

nesta ou naquella quantidade. Logo deve ser *extrinseca*. Mas uma causa extrinseca não podia determinar os limites á materia, se a não tivesse produzido: porque o ente, que não é produzido, é independente e não está sujeito á acção de uma causa extrinseca. Se a materia foi produzida, não é por si *eterna* (¹).

c) A materia é por si *inerte*, isto é, indifferente para a quietação e para o movimento. Ora, se a materia fosse por si *eterna*, conservar-se-hia sempre nessa indifferença, e nunca se acharia no estado de quietação, nem no de movimento; visto que da essencia de um sujeito, indifferente em relação a dois estados oppostos, não pode deduzir-se a determinação nem para um estado, nem para o outro. Mas não é assim; porque a materia, embora seja por si indifferente para a quietação e para o movimento, comtudo não pode existir sem uma actual determinação para um ou para outro d' estes dois estados. Logo a materia não é por si *eterna* (²).

(1) É certo que a *materia* do mundo é *limitada*; pois uma quantidade illimitada repugna. Esta limitação não pode provir da propria *natureza da* materia, que é, por si, indifferente para esta ou para aquella quantidade, e por isso deve derivar de uma causa *extrinseca*, a qual não poderia determinar a *quantidade* da materia, se não desse a esta tambem a existencia. — Nem se diga que a materia, embora, considerada *em abstracto*, não exija nenhuma determinada quantidade, comtudo, considerada em *concreto*, isto é, emquanto constitue os corpos naturaes, exige uma quantidade determinada entre certos limites. Porquanto, esta exigencia de uma quantidade determinada não deriva da propria natureza da materia, mas da natureza de outro principio, que unido com a materia forma o composto e que é a *forma*. Por isso, o argumento conserva sempre toda a sua força.

(2) Este argumento, que foi proposto com muita clareza e efficacia pelo Card. *Gerdil* no livro « *Essai d'une démonstration mathématique contre l'existence éternelle de la matière*, funda-se nos dois principios: — 1.º que a materia é por si indifferente para a quietação e para o movimento. — 2.º) que a materia não pode existir sem uma actual determinação para a quietação ou para o movimento. Admittidos, como não podem deixar de se admittir, estes dois principios, a consequencia é clara. Uma coisa, que é indifferente em relação a dois estados oppostos, e comtudo não pode existir senão num d'esses estados, é tambem indifferente para a propria existencia: porque é impossivel que uma coisa seja determinada com relação á existencia, sem que, ao mesmo tempo, seja determinada em relação a um ou outro dos possiveis estados, que é a condição indispensavel da mesma existencia. Logo a materia é essencialmente indifferente para a existencia, e por isso foi determinada para a mesma existencia por uma causa extrinseca, e não é *eterna*. — Ao mesmo argumento podemos dar outras formas. A materia, sendo indifferente para o movimento e para a quietação, não pode determinar-se por si

d) Resumamos tudo em poucas palavras. O ente *eterno* é *immutavel, necessario, infinito, simplicissimo*. Ora a materia — é *mutavel* com relação ao logar, á quantidade e ás qualidades; — é *contingente*, porque é mutavel e podia não existir sem repugnancia; — é *finita*, não só com relação á essencia, porque não possue todas as perfeições possiveis, mas tambem com relação á quantidade, porque uma quantidade infinita repugna: — é *composta*, porque resulta de partes essenciaes e integrantes: Logo a materia não é *eterna* (1).

---

mesma, nem para a quietação nem para o movimento. Portanto, se existe na quietação ou no movimento, deve esta determinação attribuir-se a um agente extrinseco. Ora, se a materia é *eterna*, é independente, e por isso não pode ser determinada por um agente extrinseco. Logo a materia *eterna* repugna. — Se a materia fosse *eterna*, seria, para ella, *essencial* não só a existencia, mas tambem a condição, sem a qual não pode existir, e que é o estado de movimento ou de quietação. Mas, se fosse *essencial* á materia o estado de *movimento*, estaria ella sempre em movimento e nunca em quietação, assim como, se lhe fosse *essencial* o estado de *quietação*, estaria sempre em quietação e nunca em movimento; porque o que é *essencial* é *permanente*. Ora, como estas consequencias são falsas, deve ser tambem falso o principio — que a materia *é eterna*. — A materia é por si *indeterminada* para o movimento e para a quietação, e comtudo se acha sempre *determinada* para o movimento ou para á quietação. Se se admitte que a materia é *eterna*, deve admittir-se tambem o absurdo que ella é, *por si mesma, indeterminada* e *determinada*, e por isso dotada de propriedades oppostas e inconciliaveis. Mas o absurdo desapparece, logo que se admitta a producção da materia e a sua dependencia de uma causa extrinseca: porque, nesse caso, dizemos que a materia, a qual por si mesma é indifferente para o estado de movimento ou de quietação, se encontra num d'esses dois estados, pela acção de uma causa extrinseca.

(1) A logica dos materialistas e positivistas é admiravel! Estão sempre apregoando que só admittem os factos, demonstrados pela experiencia sensivel, e depois affirmam que a materia é *eterna*. Mas como podem elles affirmar que a *materia é eterna*? Foi a experiencia sensivel, que mostrou aos materialistas a eternidade da materia? Não: porque a experiencia sensivel só attesta que a materia existe, mas não diz se ella é eterna, ou não; porque, como dizia *E. Littré*, «a experiencia prescinde das questões ácerca da essencia e da origem». Para conhecermos se a materia é eterna ou se foi produzida, devemos fazer uma questão de *metaphysica*, devemos entrar na essencia da materia e examinar as suas propriedades necessarias. — D'este modo os materialistas rejeitam a Metaphysica, quando dizem que a experiencia sensivel é o unico meio para a acquisição da verdade: e depois admittem a Metaphysica, quando affirmam que a materia é *eterna*.

Mas examinemos os argumentos dos materialistas.

a) *Moleschott*, depois de ter dito que tudo muda no mundo, mas que no meio d'estas mudanças fica a materia, conclue com as seguintes palavras:

17. A força da materia não é por si eterna.

a) Uma propriedade é sempre posterior á substancia, em que se encontra, quanto ao *tempo*, ou, pelo menos, quanto á

«A estas mudanças dá-se o nome de *circulação da materia*. É esta uma palavra *sagrada*; pronunciando-a, sentimos excitar-se em o nosso peito um sentimento profundo de *veneração*; porque, assim como o commercio é a alma das relações entre os homens, assim tambem a circulação da materia é a alma do mundo... A eternidade da materia revela-se no rochedo, que se despedaça... A materia é *immortal*» *(A circulação da vida*. Carta III).

R. Pomos de parte — a *veneração*, que o materialista hollandez sente pela circulação da materia, — e a *immortalidade*, que elle lhe concede, embora a materia por si não seja viva, e por isso não possa nem deixar de viver, nem viver sempre. — Só quereriamos saber a razão, por que Moleschott deduz das continuas mudanças dos corpos a eternidade da materia. As mudanças corporeas attestam-nos que a materia está em continua circulação, passa de uma substancia para outra. Mas d'ahi não póde concluir-se que a materia existiu sempre, que é eterna. Antes o contrario. As mudanças, que se verificam na materia, mostram. — 1.º) que esta não existiu sempre, porque o eterno é immutavel. — 2.º) que depende de um ente immutavel.

b) O escriptor materialista insiste: A chimica ensina que *no mundo nada se cria e nada se perde*. Logo a materia é eterna.

R. Admitta-se o antecedente, isto é, que no mundo nada se cria e nada se perde, mas negamos o consequente pelas seguintes razões: — 1º.) A chimica refere-se ao *estado presente* da materia, e mais nada. Ora, com que direito poderão os materialistas dizer que o *estado presente* da materia foi sempre o mesmo, e que é eterno? Do facto de eu existir agora não se segue que existo desde a eternidade. — 2º.) A unica consequencia que se póde deduzir d'aquella hypothese chimica, formulada por *Lavoisier*, é que a materia é *indestructivel*. Mas, quando os chimicos dizem que a materia é *indestructivel*, referem-se ás forças *finitas* dos agentes naturaes, mas não podem referir-se á força infinita de Deus, porque a experiencia não lhes dá direito para isso.

c) *Büchner* não é menos explicito. No seu livro «*Força e materia*» diz o seguinte: «A materia é *immortal*, nem um só atomo de pó, por minimo que seja, póde perder-se ou produzir-se... O maior serviço prestado pela chimica, nos ultimos dez annos, consiste em ter-nos demonstrado, de um modo claro e incontestavel, que o apparecimento e desapparecimento das formas e corpos organisados não provém do apparecimento e desapparecimento de substancias anteriormente não existentes, *como geralmente se pensava nos tempos antigos*, mas que estas mudanças são apenas continuas e incessantes metamorphoses da mesma materia prima, cuja quantidade e numero de atomos subsistem sempre os mesmos e inalteraveis».

R. Ao materialista allemão applica-se a mesma resposta, dada ao materialista hollandez. — Só desejariamos que *Büchner* nos dissesse onde encontrou a *antiga crença*, que, nas transformações dos corpos, se produz uma *nova materia prima*. Se tivesse lido as obras de Santo Thomaz e d'outros escholasticos, tanto antigos como modernos, teria visto que esses philosophos ensinaram uma doutrina conforme ás modernas descobertas da chimica: porque disseram que as substancias corporeas estão sujeitas a

natureza. Ora a *força* é, segundo o materialismo, uma propriedade da materia, e a materia não é por si eterna. Logo muito menos a *força* pode ser por si *eterna*.

b) A *força* da materia, que se diz *eterna*, havia de achar-se ou no estado *potencial*, ou no estado *actual*. Se a força se fosse achada no estado *potencial*, a materia nunca teria podido nem poderia estar em *movimento*, — e se a força se fosse achada no estado *actual*, a materia nunca teria podido nem poderia estar em *quietação*. Ora essas consequencias são falsas. Logo a *força* da materia não é por si *eterna* [1].

c) Ainda que a materia fosse eterna, a sua força não o seria. Na verdade, a força, de que é dotada a materia, não deriva da essencia da propria materia; pois a força é una, activa, indivisivel, ao passo que a materia é multipla, passiva, divisivel, e um effeito não póde ter propriedades contrarias e superiores ás da sua causa. Se não deriva da essencia da materia, a força foi unida á materia. E, como toda a união exige uma causa, que una as partes componentes, segue-se que a força esteve sujeita á acção de uma causa. Ora o ente eterno é independente da acção de toda a causa. Logo a *força* não é por si *eterna* [2].

---

mudanças, não só accidentaes mas tambem substanciaes, mas que o sujeito d'essas mudanças, que é a materia *prima*, é sempre um e mesmo, é *incorruptivel*. Diz S. Thomas: «Em toda a corrupção, afastado o acto, permanece a potencia; porque o *nada não póde ser o termo da corrupção*... Nas substancias corruptiveis a MATERIA PRIMA É INCORRUPTIVEL» (*C. Gent.*, l. II, c. 55).

(1) A repugnancia das consequencias, que derivam da supposta eternidade da *força*, é manifesta. Se essa *força* se suppõe no estado de *potencialidade*, nunca teria podido sahir d'esse estado; porque, sendo *eterna*, seria independente de todo e qualquer agente externo, que a fizesse passar da *potencia* para o *acto*... Se a *força* tivesse sido sempre *potencial*, a materia não teria tido nunca o minimo movimento; pois este exige o exercicio actual de uma força. Ora a materia se acha tambem em estado de *movimento*. — Se essa força se suppõe no estado de *actualidade*, isto é, no estado de *exercicio actual*, o movimento da materia seria necessariamente *actual* e a propria materia nunca poderia achar-se no estado de *quietação*. Ora a materia se acha tambem no estado de *quietação*.

(2) Note-se bem que não negamos que a materia seja dotada de *força*; o que negamos é que essa força seja um dote *necessario*, uma qualidade proveniente da *essencia* da materia. A nossa doutrina é a dos melhores naturalistas, como *Wurtz*, *Gubler*, *Carpenter*, *Tait*, e muitos outros.

Alguns materialistas, como *Feuerbach*, *Strauss*, *Büchner*, *Moleschott*, *Czolbe*, *Haeckel*, sustentam — que não se pode conceber a força sem a materia, nem a materia sem a força, — que a materia e a força são *eternas*, — e

18. O movimento da materia não é por si eterno.

a) O estado de uma coisa não pode exceder em perfeição a propria coisa, de que é estado. Ora o *movimento* é um dos

---

que a materia, porque dotada de força, se determina a si mesma por uma irresistivel necessidade, e nas suas perpetuas evoluções produz tudo o que existe. Chamaram-no o *systema da evolução activa*. — Ha muitos absurdos neste systema, como a *eternidade da materia* e da *força*; a producção de tantas bellas coisas por uma necessidade *cega* e *impotente*, etc. Só queremos confutar a proposição — que não se pode conceber a *força* sem a *materia*. Na verdade, a *força* denota um principio *activo*. Ora o principio *activo* não denota no seu conceito e não exige a materia: *pode* estar com a materia, mas não é *necessario* que esteja com a materia. A força é tanto mais activa e efficaz, quanto mais independente é da materia. Logo é absurdo dizer que não se pode conceber a *força* sem a *materia*.

Examinemos algumas objecções dos defensores da eternidade da *força*.

a) Dizem: A força da materia, embora sujeita a transformações, conserva sempre a mesma quantidade. Logo é *indestructivel*, é *eterna*.

R. Embora admittissemos, como verdade evidentemente demonstrada, que a força conserva sempre a mesma quantidade (emquanto a quantidade da força, que se destroe, é substituida por uma quantidade de forças equivalentes), todavia a conclusão, que d'esta hypothese tiram os materialistas, é diametralmente opposta á conclusão, que se devia legitimamente deduzir. Na verdade, se as forças estão sujeitas a transformações, mudam-se. Se se mudam, são contingentes, foram produzidas, não são eternas.

b) Replicam: As forças physicas reduzem-se á *unidade*, ao *movimento mechanico*. Logo são independentes de toda a causa, são increadas.

R. A *unidade* das forças physicas é ainda uma simples hypothese. Mas, ainda que fosse uma *these*, a consequencia dos materialistas é sempre arbitraria, illogica, absurda. Porquanto, as forças physicas, ou sejam *identicas* ou *equivalentes*, são sempre contingentes, e por isso dependem do ente necessario. — A theoria da *unidade* e da *equivalencia* das forças physicas não só não demonstra a independencia e a eternidade das mesmas forças, mas até é inexplicavel sem a intervenção de uma causa extrinseca á materia. *M. Dupré*, celebre pelos seus trabalhos ácerca da theoria mechanica do calor, diz o seguinte: «Quizeram tirar partido, em favor de uma certa philosophia, do primeiro principio da theoria mechanica do calor, segundo o qual a somma das forças vivas existentes e das forças vivas que podem ser produzidas pelos trabalhos mechanicos disponiveis no universo é *invariavel*, apezar das continuas transformações. Pretende-se concluir d'ahi que os movimentos visiveis não acabarão e que não principiaram. É necessario conhecer exactamente o valor d'esta asserção». Depois o grande naturalista demonstra que a temperatura dos corpos não é uniforme: e é para modificar e uniformisar a sua temperatura, que os corpos tendem a approximar-se uns dos outros. Se a temperatura dos corpos não é uniforme, mas varia, é signal de que o calor e o movimento têm um começo; porque o eterno é immutavel e invariavel. Se o calor e o movimento têm começo, foram produzidos, e produzidos por um Ente immutavel. — (*Compte rendu de l'Academie des sciences*, 1er Oct. 1886. — *Annales de chimie et de physique*).

estados da materia, e esta não é por si eterna. Logo o *movimento* da materia não é por si *eterno*.

b) Ainda que a materia podesse ser eterna, todavia nunca poderia ser *eterno* o seu *movimento*. Na verdade, se o movimento da materia fosse por si *eterno*, seria *necessario*, e a materia, em virtude do principio da *inercia*, não poderia modificar de modo algum o seu movimento, e muito menos poderia passar do estado de movimento para o de quietação. Ora a materia não só está sujeita a modificações nos seus movimentos, mas passa do estado de movimento para o de quietação. Logo o *movimento* da materia não é *necessario*, e não é por si *eterno* (1).

(1) O movimento *necessario* da materia contradiz um dos primeiros principios da physica e da mechanica, que é o *principio* ou *lei da inercia da materia*. Segundo este principio a materia é por si indifferente para a quietação e para o movimento, e por isso nenhum corpo em quietação póde por si determinar-se ao movimento, e nenhum corpo em movimento póde por si modificar o seu movimento. Ora este principio seria absurdo, se o movimento fosse *necessario* á materia. Logo o movimento não é necessario á materia. Se não é necessario, não é eterno; porque só o necessario é eterno. — D'ahi se segue que a actividade ou o movimento, de que os corpos são dotados, não é essencial á materia, mas é o resultado de um impulso primitivo, ou de um elemento, que um agente extrinseco uniu á materia.

A *eternidade* do movimento na materia não só é contraria á *lei da inercia*, mas tambem á lei da *evolução*. Uma lei de evolução universal preside a todos os movimentos da ordem *physica*, como aos da ordem *vegetal, sensivel* e *intellectual*. Tudo tem começo, progresso e fim. Os globos celestes, girando num meio ethereo, cuja intensidade, embora extremamente tenue, comtudo é alguma coisa, encontram uma certa resistencia, e por isso a sua velocidade vai diminuindo progressivamente, até encontrar o repouso final. *Clausius* diz: «Ainda que tal estado final esteja muito longe, subsiste sempre uma consequencia importante. Descobriu-se uma lei natural que leva a esta conclusão: que, no mundo, as coisas não estão sujeitas a um curso circular, e que as modificações se realisam num sentido determinado e tendem para um limite, para um estado de repouso e de morte» *(Revue des cours scientifiques*, fev. 1868). Se, pois, o *movimento* ha de acabar, elle não é *eterno*, — não só porque o *eterno* não tem começo nem *fim*, — mas tambem porque, se fosse *eterno*, já teria tido o tempo para acabar, e por isso já não haveria movimento no mundo, o que é falso.

Examinemos duas objecções dos materialistas:

a) Dizem: A materia está num movimento continuo. Logo o movimento é *necessario* á materia.

R. Embora se admitta que a materia está num movimento continuo, todavia d'ahi não se deduz que o movimento é *necessario* á materia; porque é absurdo deduzir da *existencia* de um facto a sua *necessidade*. A continuação do *movimento* na materia é uma consequencia da propria lei da *inercia*. — O insuspeito *Bayle* diz *(Dic. crit.*, art. *Leucippe)*: «A extensão e a impenetrabilidade preenchem, em a nossa idea, toda a natureza de um atomo. A *força de se mover não está ahi comprehendida*; é assumpto este, que as nossas ideas consideram *extranho* e *extrinseco* a *respeito dos corpos e da extensão*». — E o não menos insuspeito *Virchow* assim se exprime: «Uma bala d'artilheria não se move pelas forças, que lhe são inherentes, e a força, com que choca os outros corpos, não é a mera resultante das propriedades da sua substancia; como tambem os corpos celestes não se movem por si, nem a força determinativa do seu movimento nasce da sua forma e composição». — A causa, pois, que produz o movimento na materia, é extrinseca á propria materia. Esta causa extrinseca deve ser, em ultima analyse, uma substancia simplicissima. Na verdade, se todas as causas motrizes fossem substancias materiaes, seria impossivel qualquer movimento; porque, como provámos, a materia por si não se move.

b) *Strauss* recorre a uma serie infinita de causas materiaes motrizes, e diz que esta serie exclue um primeiro motor.

R. O recurso é inutil; porque numa serie infinita não haveria o primeiro motor, e sem o primeiro motor não existiriam motores secundarios, e assim não haveria movimento algum. — Mas, embora fosse possivel uma serie infinita de motores materiaes, a existencia de um Primeiro Motor simplicissimo, extranho e de ordem superior a todos os motores materiaes, não era menos necessaria. Por quanto um motor material não move sem ser movido por outro. Portanto uma serie infinita de motores materiaes é uma serie de motores *movidos*. Ora não se dá um ser *movido* sem um ser que *mova*. Logo a serie dos motores materiaes, embora podesse ser infinita, reclamaria sempre a existencia de um Primeiro Motor simplicissimo. Diz S. Thomaz: «Omne quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens; quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente... Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum» *(Sum. Th.*, p. I, q. 2, a. 3).

19. A doutrina do materialismo ácerca da origem do mundo é absurda.

a) A doutrina do *materialismo* ácerca da origem do mundo funda-se sobre a *materia* por si *eterna*, dotada de *força* por si *eterna* e de *movimento* por si *eterno*. Ora este fundamento, como provámos, é absurdo. Logo a doutrina do *materialismo* ácerca da origem do mundo é absurda.

b) A materia, embora fosse eterna, dotada de força eterna e de movimento eterno, nunca poderia ser o unico e exclusivo principio das coisas. No mundo existe uma ordem maravilhosa, não só entre as substancias, mas tambem entre as forças e os fins das mesmas substancias. A ordem é effeito de uma causa intelligente; porque, para se poder effectuar uma conveniente

disposição entre varios seres, é necessario conhecer a *relação* entre os mesmos seres e o fim commum, e essa *relação*, por ser uma coisa abstracta, só é percebida por uma causa intelligente. Ora a materia não só é destituida de intelligencia, mas é a propria negação da intelligencia. Logo a materia não póde ser o unico e exclusivo principio das coisas.

c) Se todos os seres derivassem da materia, então do homogeneo proviria a diversidade dos seres, da morte a vida, da insensibilidade o sentimento, da inconsciencia a consciencia, das coisas cegas a intenção, da insensatez a intelligencia, da materia o espirito. Ora estas consequencias são absurdas, pois repugnam ao principio de *causalidade*. Logo a doutrina do *materialismo* ácerca da origem do mundo é absurda (1).

---

(1) O que deixamos dito serve para confutar tambem a opinião d'aquelles materialistas, que attribuem a origem do mundo ao concurso e encontro de umas minutissimas particulas materiaes, chamadas *atomos*. Os *atomos*, na opinião d'estes escriptores, são corpusculos indivisiveis e incorruptiveis, infinitos quanto ao numero e increados, identicos na essencia e diversos na figura e na grandeza, destituidos de todas as qualidades mas dotados de movimentos, de modo que se encontram, se chocam e se unem, formando corpos especificamente diversos, segundo a diversidade do seu movimento, da sua posição e da sua ordem. Tal é a origem do mundo. — Esta doutrina, ensinada na antiguidade por *Leucippo, Democrito, Epicuro*, foi reproduzida, pelo menos na linhas principaes, por alguns modernos materialistas, como *Helvetius, Holbach*, etc. — Não nos demoramos em refutar estes desvarios; tão palpaveis elles são! Os *atomos*, na opinião d'estes materialistas, — são eternos e increados e todavia são mutaveis (ora o que é eterno é immutavel), — são infinitos e todavia se movem no *vacuo* (se são infinitos, devem preencher todo o espaço, e não póde haver *vacuo*, em que se movam), — são identicos na essencia e todavia constituem corpos especificamente diversos (um effeito sem causa). — são destituidos de intelligencia e de vida e comtudo produzem a ordem e a vida (o mesmo absurdo). E não é preciso dizer mais. — *Rousseau* escreveu (*Emilio*, liv. IV.): « Dar á materia um movimento determinado, é suppor uma causa que o determina.... Não só não posso imaginar ordem alguma pelo fortuito concurso dos atomos, mas nem sequer a lucta entre elles, e fica inconcebivel a ordem do universo, como ficam inconcebiveis as suas harmonias ».

Os materialistas para explicarem a ordem admiravel, que existe no mundo, recorrem ao *acaso*. — Este recurso ao *acaso* é absurdo. Na verdade, a ordem cosmica é effeito das leis physicas. Estas leis são constantes, e, segundo os materialistas, immutaveis. Logo a causa, que produziu a ordem cosmica, formou tambem as leis physicas. Ora a causa da lei não póde ser o *acaso*, mas sim a *razão*; porque o *acaso* é a privação ou ausencia de toda a lei. Logo o *acaso* não póde ser a causa da ordem cosmica. — Além d'isso, a ordem do mundo é constante e regular. Ora o que acontece por *acaso*,

Artigo IV

Origem do mundo — Pantheismo

20. **Pantheismo.** — O *Pantheismo* (*pan*-tudo, *theos*-Deus) ensina — que existe uma unica substancia: **Deus,** — e que o mundo por tal modo procede de **Deus,** que com elle constitue uma unica substancia, ou uma unica realidade (1).

21. **Formas do pantheismo.** — Os sequazes do pantheismo, embora concordem todos em affirmar que o **mundo** por tal maneira procede de **Deus,** que com elle constitue uma unica substancia, comtudo divergem, quando se trata de explicar — o *modo* d'aquella procedencia, — e a *qualidade das relações* entre as coisas e o Ser infinito. — D'ahi as tres formas do pantheismo: *transeunte, immanente* e *ideal* (2).

---

não é constante nem regular, porque não acontece sempre, nem acontece do mesmo modo. Logo a ordem do mundo não é effeito do *acaso*. — Finalmente, a ordem cosmica, que resulta da maravilhosa disposição de innumeraveis e diversos seres, revela uma sabedoria infinitamente superior á sabedoria humana. Ora o *acaso* não só não possue uma sabedoria superior á do homem, mas é a negação de toda a sabedoria. Logo o *acaso* não póde ser o auctor da ordem cosmica. — Dizia o proprio Voltaire:

Le monde m'embarasse, et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n'ait pas d'horloger.

Julgamos ter demonstrado que é absurdo o fundamento, em que se basêa o *evolucionismo* e que é a *eternidade da materia*. D'aqui a pouco veremos que as pretendidas evoluções da materia não só repugnam ao senso commum, mas tambem aos factos e á experiencia. — Concluindo, fazemos notar com quanta razão a Egreja, no Concilio Vaticano, condemnou o *materialismo* com as seguintes palavras: « *Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit, anathema sit* ».

(1) O *pantheismo* é a opinião segundo a qual tudo o que existe no mundo é *uma e a mesma coisa* com Deus, pela *identidade* da *substancia* e, por isso, da *existencia*. Portanto, o infinito e o finito são uma *unica* substancia e uma *unica* existencia, e os diversos seres, que compõem o mundo, são apenas modificações ou evoluções d'essa unica substancia. Deus não absorve o mundo, nem o mundo absorve a Deus; mas Deus e o mundo, o infinito e o finito coexistem numa unica *consubstancialidade*, como dois aspectos, diversos e inseparaveis, da substancia e da existencia universal. — Como se vê, os pontos fundamentaes do *pantheismo* são dois: a *unicidade* da substancia e da existencia, e a *continua evolução* d'essa substancia.

(2) Advertimos que as tres formas do *pantheismo* não têm uma precisão scientifica, de modo que uma possa claramente distinguir-se d'outra. As *formas* são extrahidas dos systemas dos pantheistas; mas esses systemas são tão indeterminados, que é muito difficil adivinhar o pensamento dos

a) O pantheismo *transeunte* sustenta que a substancia divina se dividiu ou diffundiu, e assim deu origem ás coisas. Por isso as coisas são outras tantas partes do Ser infinito (1).

b) O pantheismo *immanente* affirma que a substancia divina, por si *indeterminada*, se desenvolve, se manifesta, se determina, e se faz *realmente* tudo o que existe. Por isso as coisas são evoluções ou determinações *reaes* da substancia divina, e d'esta *realmente* se distinguem, não como uma substancia se distingue de outra substancia, mas como os accidentes se distinguem do proprio sujeito (2).

escriptores. — Advertimos tambem que muitos patheistas não professam exclusivamente esta ou aquella determinada forma, mas emittem opiniões que podem referir-se, ao mesmo tempo, a mais que a uma d'aquellas formas. Na classificação dos systemas, consideramos a *nota dominante*.

(1) O *pantheismo transeunte* foi professado — na *antiguidade*, pelos *Indios, Persas* e *Gnosticos*, — e nos tempos modernos, por *Pedro Leroux*.

a) Os *Indios* tinham consignadas as suas crenças em livros sagrados, chamados *Vedas*, escriptos quatorze seculos antes da era christã. Diziam: Existe uma só substancia — *Brahma*.. Esta substancia é infinita, e d'ella emanaram e para ella voltam todas as coisas. Brahma póde comparar-se — ou a uma aranha eterna, que continuamente tira da sua substancia e para ella retira a teia da creação, — ou ao mar, cujas gotas são as coisas visiveis. O homem é sabio, quando conhece a sua identidade com *Brahma*.

b) Os *Persas* substituiram *Zervane-Akérène* a *Brahma*, e disseram que tudo procede de *Zervane-Akérène*, por intermedio de *Ormuzd*, principe do bem, e por intermedio de *Ahriman*, principe do mal.

c) Os *Gnosticos*, e especialmente *Valentino* no sec. II, disseram: No principio havia um unico ente — o ABYSMO. Da substancia d'esse ente emanaram todas as coisas. Finalmente o ABYSMO, por intermedio de um principio secundario, chamado DEMIURGO, produziu o mundo.

d) *Pedro Leroux* (1798-1871), disse que todos os seres participam da substancia divina, de que derivam por *emanação* ou *diffusão*.

(2) O *pantheismo immanente* foi professado, — na antiguidade, pelos *Stoicos*, — na idade media, por *Scoto Erigena*, — no seculo XVI, por *Giordano Bruno, Baruch Spinosa*, — no seculo presente, por *Krause, Cousin, Saint-Simon*, e pelos sequazes do *theosophismo*.

a) Os *Stoicos* diziam: O mundo é um grande animal, e Deus é a sua alma. O mundo desenvolve-se fatalmente, e d'éstas evoluções fataes procedem a variedade e a distincção das coisas. É o pantheismo *hylozoistico*.

b) *Scoto Erigena* ensinou o seguinte: O NADA, de que todas as coisas se dizem tiradas, é a NATUREZA DIVINA; porque a natureza divina é por si indeterminada, e o que é indeterminado é nada. Todas as coisas, pois, são determinações e aspectos da natureza divina, que SE FAZ todas as coisas.

c) *Giordano Bruno* disse que Deus — é a unidade suprema e indeterminada e sem attributos, — é o ser universal em que tudo subsiste e que se transforma nas coisas, que constituem com elle uma só realidade.

d) *Baruch Spinosa* pretendeu dar ao *pantheismo* uma forma scientifica.

c) O pantheismo *ideal* ensina que **Deus** é o ente abstracto, commum e indefinido, que se desenvolve, se manifesta, se deter-

Apresentamos o resumo do seu systema: A substancia é o ente, que não depende de nenhuma causa. A substancia não póde produzir uma outra substancia. Por isso existe uma unica substancia. Esta unica substancia é infinita e dotada de duas propriedades, tambem infinitas, que são o *pensamento* e a *extensão*. É impessoal e indeterminada, é a propria indeterminação; mas modifica-se e limita-se successivamente nos seus attributos. As modificações ou determinções do *pensamento* formam os *espiritos*: as da *extensão* constituem os *corpos*; por isso os espiritos e os corpos são modificações ou determinações dos attributos divinos, e, por isso, da substancia divina.

e) *Carlos Christiano Fr. Krause* inventou um systema, que, por comprehender e envolver todos os *entes* em Deus, foi chamado *panentheismo*. — Apresentamos os pontos principaes do *panentheismo*: Existe o Ente infinito e absoluto, que em si contém todos os entes, de modo que nada póde existir, nem conceber-se fóra de Deus. A existencia de Deus não precisa nem póde ser demonstrada: vê-se na consciencia scientifica. Deus é o principio de toda a sciencia e de toda a existencia. O entes finitos, que comprehendem o espirito, a natureza e a humanidade, são differentes modos, por que Deus se manifesta, e vivem na propria essencia de Deus, porque é nelles e por elles que a essencia divina se realisa. — O *panentheismo* foi exposto e propagado por *Ahrens, Tiberghien*, e por outros escriptores não só da Allemanha e da Belgica, mas tambem da Hespanha e de Portugal.

f) *Victor Cousin* affirma que não é pantheista, mas as suas dontrinas não correspondem á affirmação. Elle diz: Deus é uno e multiplo, eternidade e tempo, infinito e finito: é Deus, é natureza, é humanidade. Deus, creando, não tirou o mundo do nada, mas da sua substancia, e por isso o mundo é uma evolução ou apparição de Deus. A creação é necessaria: porque Deus é causa absoluta e infinita. Por ser causa absoluta, não póde deixar de crear; por ser causa infinita, a creação é constante e infinita.

g) *Henrique de Saint Simon* (1760-1825) escreveu: Deus é tudo o que existe. É o ser infinito, que se nos manifesta sob dois aspectos principaes: como espirito e como materia. — Foi seguido por *Carlos Fourier*.

h) *H. P. Blavatsky* expõe o *theosophismo* no livro intitulado: *Chave da Theosophia*. Eis os pontos principaes d'este systema, que se concretisou numa sociedade, chamada *philantropica*. — 1.º) A *theosophia* é a sciencia divina, ou a sciencia da divindade... A raiz de toda a natureza, objectiva e subjectiva, e de tudo o que existe no universo, visivel e invisivel, é, foi e será sempre uma unica essencia absoluta, da qual tudo deriva e para a qual tudo volta. — 2.º) A divindade é a eterna, incessante evolução do universo na sua essencia, a qual, não pela creação, mas pela sua evolução, se faz continuamente... A nossa divindade encontra-se por toda a parte, em cada atomo do Cosmos, visivel e invisivel. Rejeitamos a idea de um Deus pessoal, ou extracosmico. — 3.º) Este ser infinito e absoluto não pode ter forma alguma, ou um ser determinado na sua infinidade; porque a forma importa limitação, principio e fim: o que repugna ao ser infinito. Por isso nem pode crear: porque a creação suppõe um ser que pense, e forme o plano da creação: ora o pensamento importa limitação, a qual é incom-

mina, *ideal* ou *apparentemente*, e constitue os generos, as especies, e os individuos. Por isso as coisas são outras tantas modificações *apparentes* ou *illusorias* da substancia divina (¹).

---

patível com o ser illimitado. — 4.º) No homem ha tres constitutivos: o *espirito*, a *alma*, ou a *mente*, e o *corpo*. O *espirito* é o proprio ser absoluto, que é *limitado* e que nesta limitação constitue o *eu*. A *alma*, ou *mente*, é uma faculdade pensante, pouco superior á faculdade cognitiva dos animaes. O *corpo* é material e nelle o *espirito* está como que preso, isto é, incarnado. — 5.º) A materia primordial é coeterna com o espirito, e não é propriamente a nossa materia tangivel, visivel e divisivel, mas é muito mais elevada... O espirito e a materia são coisas identicas. — 6.º) O *espirito*, quando incarnado na materia, perde e sua universalidade; e, como a individualidade importa determinação, ella dura até que o espirito, purificando-se, se identifique com o ser absoluto e infinito, isto é, com a divindade, a qual, no sentido mais rigoroso, é *espirito puro*. Nesta identificação consiste a nossa *bemaventurança*. — 7.º) A consciencia individual, ou o conhecimento de si proprio, dura até que uma pessoa é ente *individuo*, e acaba quando a alma é reabsorvida no absoluto, e confunde-se com o universal conhecimento d'este, — conhecimento, que, sendo infinito, é indeterminado, e, por isso, é *nullo*. — 8.º) A alma, como os outros espiritos *não-puros*, para chegar á união com o ser universal e absoluto, deve passar por varios estadios, ou cyclos, de purificação, mediante novas e successivas encarnações, nas quaes, por adquirir modos de ser inteiramente diversos dos modos, que tinha anteriormente, esquece tudo o que conhecera nos outros estadios e nas encarnações precedentes, e torna-se mais ou menos universal, conforme a sua maior ou menor identificação com o espirito puro e universal.

(1) O pantheismo *ideal* foi defendido — na antiguidade, pela *Eschola d'Elea*, e pelos *Neo-platonicos*, — nos tempos modernos, pelos philosophos transcendentaes d'Allemanha, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*.

a) A *Eschola d' Elea*, representada por *Xenophanes* e *Parmenides*, ensinava: O ente existe, porque é objecto do nosso pensamento, e existe desde a eternidade; todas as coisas são phenomenos sem realidade, porque toda a creação ou producção repugna. O ente não differe do pensamento; o sujeito pensante e o objecto pensado são uma e a mesma coisa.

b) Os *Neo-platonicos* inventaram um systema, a que foi dado o nome de *mysticismo philosophico*, por causa da união *mystica*, que admittem entre Deus e a alma. Eis os pontos fundamentaes do *mysticismo*: Só existem ideas. As ideas particulares reduzem-se ás geraes, e estas á idea *universalissima* do Ente, como á *unidade absoluta*. Não existe realidade fóra da idea universalissima do Ente. Da unidade absoluta, que é indeterminada e *indefinida*, procedem a *intelligencia suprema*, a *alma* e a *materia*: da *alma* e da *materia* procede o *mundo*, que não é real, mas apparente. Tudo deriva da *unidade absoluta*, e tudo finalmente volta para a *unidade absoluta*.

c) *João Theophilo Fichte* admitte que só existe o sujeito pensante — o *eu*, e que todas as coisas são *evoluções*, *phenomenos*, *apparencias* do *eu*. — O *eu* póde e deve considerar-se em *tres* momentos. — No *primeiro* momento, o *eu*, emittindo um acto espontaneo, necessario e inconsciente, affirma a propria identidade no seguinte juizo: *eu = eu*. E, como julgar é operar, o *eu* põe-se ou cria-se, ou torna-se *puro*, isto é, sem relação alguma ao objecto, nem ao sujeito (*these*). — No *segundo* momento, o *eu puro* reflecte sobre si mesmo, considera-se como sujeito e como objecto da reflexão, e assim distingue o *eu-sujeito* e o *eu-objecto*. Em virtude d'esta distincção, o *eu puro*, que era infinito e indivisivel, limita-se, divide-se e torna-se *não-puro*. Isto é, adquire a consciencia de si mesmo. Ora o sujeito e o objecto da reflexão oppõem-se entre si: por isso o *eu-objecto*, comparado com o sujeito, é o *não-eu*. D'este modo o *eu-puro*, pela reflexão, *põe-se* a si mesmo, não só como *não-puro*, isto é, com a consciencia de si mesmo, mas tambem como *não-eu* (*antithese*). — No *terceiro* momento, o *eu* reconhece a propria identidade com o *não-eu* e forma este juizo: *eu = não-eu* (*synthese*). — O *eu puro*, que prescinde de todo o objecto e sujeito, é Deus; — ou *eu não-puro*, que tem consciencia de si, é o espirito humano; — o *não-eu* é o mundo.

d) *Frederico Guilherme Schelling* disse: Existe uma unica realidade objectiva e absoluta, de que temos uma intuição intellectual, embora inconsciente. O *absoluto* reveste varias formas, mas nunca muda de natureza. — O *absoluto* não é nem infinito nem finito, nem real nem ideal, nem sujeito nem objecto; é o ente, em que se confunde e desapparece toda a opposição, toda a diversidade, toda a distincção, que existe entre o sujeito e o objecto, entre a essencia e a existencia, entre o espirito e a natureza, entre o ideal e o real; é a absoluta identidade do real e do ideal; é a absoluta indifferença das differenças da unidade e da pluralidade; é a unidade, que é ao mesmo tempo universalidade, totalidade, tudo. — O *absoluto* desenvolve-se em duas ordens oppostas; na ordem *real* ou *objectiva*, e na ordem *ideal* ou *subjectiva*. As evoluções do *absoluto* na ordem *real* produzem o mundo corporeo e o homem; as evoluções na ordem *ideal* produzem o mundo espiritual. — Toda a realidade, que existe no mundo, tanto corporeo como espiritual, pertence ao *absoluto*. Este tende sempre a manifestar-se e por isso o mundo progride sempre, e cada vez mais se aperfeiçoa. Quando o mundo attingir o grau supremo da perfeição, Deus, de *implicito* que era, tornar-se-ha *explicito*.

e) *Jorge Guilherme Hegel* apresentou a theoria seguinte: O principio de todas as coisas não é o sujeito pensante, nem o objecto pensado: mas é a *idea*. Esta *idea* é o *ente commum*, em que se resolvem todas as ideas: porque tudo o que é ideal, é real, e vice-versa. — O *ente*, considerado em *si*, é indeterminado, prescinde de todas as notas, de que se nos representa cercado, não é substancia nem accidente, não é finito nem infinito, não é espiritual nem material, não é uno nem multiplo. O ente, assim indeterminado e destituido de todas as notas, é semelhante ao *nada*: mas não é o nada *absoluto*, porque póde tornar-se todas as coisas. — A *idea-ente* faz as evoluções em tres momentos. No *primeiro* momento, desenvolve-se na ordem

22. O pantheismo, considerado na sua essencia, é falso — A essencia do *pantheismo* consiste — na affirmação da existencia de uma unica substancia, — e na identificação do mundo com Deus. Ora estes dois pontos são falsos.

a) A affirmação pantheista, que admitte uma unica substancia, é desmentida pela experiencia, tanto *externa* como *interna*. — É desmentida pela experiencia *externa*, que nos mostra

uma innumeravel multidão de *substancias*, distinctas e diversas entre si. — É desmentida pela experiencia *interna*, que nos diz que o nosso *eu* não é o d'um outro individuo, e muito menos o de Deus. Logo não existe uma unica substancia (1).

---

das *ideas*, e põe-se *a si mesma*; — no *segundo*, desenvolve-se na ordem dos *corpos*, e forma o *mundo*; — no *terceiro*, desenvolve-se na ordem dos *espiritos*, adquire a consciencia de si mesma, de *potencial* e *impessoal* torna-se *actual* e *pessoal*, e constitue o *espirito*. — Estas evoluções da *idea-ente*, embora contrarias, encontram-se nas coisas, porque os contrarios são identicos.

Hegel foi seguido — por *Hartmann*, que inventou a theoria do *inconscio*, — por *Vacherot*, que disse que Deus adquire a divindade só depois de ter perdido toda a realidade, — por *Strauss* e *Renan*.

(1) O argumento, que os pantheistas adduzem para provar o seu systema, é o seguinte: Se Deus é distincto do mundo, deve ter limites proprios e determinados; aliás seria inexplicavel a distincção. Se Deus tem limites, não é infinito, não é Deus. Logo Deus não é distincto do mundo.

O erro dos pantheistas deriva do falso conceito que fazem da infinidade de Deus. Imaginam que Deus, para ser infinito, deve ter uma extensão infinita, e conter em si todas as coisas finitas nas suas naturezas *especificas*, corpos e espiritos, substancias e accidentes. Se assim fosse, Deus não seria infinito, mas sim um composto de contradicções. Deus é infinito, em quanto possue todas as perfeições possiveis e imaginaveis, e não deixa de o ser, apezar do mundo existir fóra d'elle.

Como se vê, os defensores do *pantheismo* confundem e identificam duas coisas, que são muito distinctas: o *infinito* e o *todo*. O *todo* não admitte coisa alguma fóra de si; o *infinito* afasta apenas os limites, quer haja alguma coisa fóra de si, quer não haja. Por isso, o *infinito*, para ser *infinito*, não deve conter em si toda a realidade possivel, creada e increada, limitada e illimitada (porque, então, como dissemos, não seria infinito, mas seria um cumulo de contradicções), mas deve conter em si toda a perfeição possivel. Esta exigencia não obsta a que, fóra d'elle, sejam produzidos e existam outros entes, dotados de perfeição limitada.

Os pantheistas insistem: Por isso mesmo que é infinito em quanto possue todas as perfeições, Deus não pode ser distincto do mundo. Porque, se fosse distincto, não teria as perfeições, que são proprias do mundo; e por isso não seria infinito, pois a somma das perfeições de Deus e do mundo excederia as perfeições só proprias de Deus; ora o infinito não póde ser excedido.

Os pantheistas teriam razão numa d'estas hypotheses: — 1.ª) se as perfeições de Deus fossem participadas e finitas, como o são as perfeições das creaturas; porque então é certo que as perfeições de Deus e as das creaturas excederiam as perfeições só proprias de Deus; — 2.ª) se em Deus não estivessem contidas de um modo *eminente* as perfeições, que se encontram nas creaturas; porque tambem nesse caso a somma das perfeições de Deus e das creaturas excederia as perfeições só proprias de Deus. Ora ambas estas hypotheses são falsas. — É falsa a *primeira* hypothese; porque a perfeição de Deus não é *participada*, mas é *infinita*, e por isso não póde augmentar, quando se lhe accrescentam as perfeições das creaturas, porque o infinito é incapaz de augmento. — É falsa a *segunda* hypothese; porque Deus contém,

b) A identificação do mundo com Deus, admittida pelo pantheismo, é um cumulo de contradicções. Se Deus e o mundo constituissem uma unica substancia, esta substancia deveria ter todos os caracteres, que são proprios de Deus, e todos os caracteres, que são proprios do mundo. Ora Deus é simplicissimo, infinito, necessario, immutavel; e o mundo é composto, finito, contingente, mutavel. Logo essa unica substancia, admittida pelos pantheistas, deveria ser, ao mesmo tempo, simplicissima e composta, infinita e finita, necessaria e contingente, immutavel e mutavel. Poderia conceber-se coisa mais repugnante? (1)

---

num grau infinitamente elevado e eminente, todas as perfeições das creaturas; e por isso as perfeições das creaturas unidas com as perfeições de Deus não formam uma perfeição maior que a de Deus. Assim (conservadas as devidas proporções) a auctoridade de um capitão unida com a auctoridade do rei não formam uma auctoridade maior que a auctoridade do rei; visto que a auctoridade do capitão está contida, e num grau mais elevado, na auctoridade real (*Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 2).

Accrescentam: Todos dizem que Deus está em todas as coisas. Ora o ente, que está numa coisa, constitue com esta coisa uma só substancia. Logo Deus é uma só e mesma substancia com todas as coisas.

Respondemos que Deus está em todas as coisas — não como um elemento *constitutivo* das mesmas coisas, — mas como a *causa* efficiente e conservadora de todo o ente finito. Ora, uma coisa constitue uma só substancia com outra, quando é elemento *constitutivo*, e não quando é causa *efficiente* e *conservadora*. Diz S. Thomaz: «Non sic (Deus) est in rebus quasi *aliquid* rei, sed sicut *causa* rei, quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi» (*C. Gent.*, I, 26).

(1) *Hegel* contesta-nos o direito de empregarmos o *principio de contradicção* para a refutação do pantheismo; porque diz que a *contradicção* não só não deve ser rejeitada, mas deve ser admittida como a ultima explicação das coisas e como o fundamento da sciencia. — Eis os argumentos de *Hegel*.

a) Tudo o que está contido no ceu e na terra consta de contradicções. Na verdade, todo o *finito* exprime o *ente* e o *não-ente*. Por isso, devendo o finito reduzir-se ao infinito, este deve ser uma grande contradicção.

b) O *ente*, considerado em abstracto, é indeterminado. O *não-ente* tambem é indeterminado. Logo o *ente* confunde-se com o *não-ente*.

c) As coisas, que differem entre si, devem reduzir-se a uma coisa commum. Logo o *ente* e o *não-ente*, por differirem, entre si, devem reduzir-se a uma coisa commum, que, sob um aspecto mais abstracto, seja, ao mesmo tempo, *ente* e *não-ente*.

Respondemos brevemente.

O 1.º argumento é um sophisma. — É falso que o finito, por exprimir o *ente* e o *não-ente*, seja uma contradicção. Porquanto, a contradicção consiste em affirmar e negar uma e a mesma coisa, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Ora o finito *affirma* a entidade, de que *é* composto, e *nega* a entidade, de que *não é* composto. Logo é falso que o finito affirme e ne-

23. O pantheismo transeunte é absurdo.

a) O pantheismo *transeunte* admitte que a substancia divina se dividiu em partes, quando d'ella *emanaram* as coisas do mundo. Ora esta opinião é absurda; porque a substancia divina, por ser simplicissima, não é composta de partes, nem é divisivel. Logo o pantheismo *transeunte* é absurdo.

b) Se o mundo fosse uma parte ou uma diffusão da substancia divina, deveria possuir a essencia de Deus. Ora o mundo possue uma essencia infinitamente diversa da essencia de **Deus**; porque os caracteres de um são inteiramente oppostos aos caracteres do outro. Logo o mundo não é uma parte nem uma diffusão da substancia divina (1).

gue uma e mesma coisa ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, e por isso é falso que seja uma contradicção. — É falso tambem que, pelo facto de os finitos dependerem do infinito, este deva ser composto do *ente* e do *não-ente*. Porque os finitos dependem do infinito, só emquanto participam da sua *entidade*, e por isso o infinito não é um composto de *ente* e de *não-ente*, mas é a plenitude da *entidade*.

O 2.º argumento é falso tanto com relação á *materia*, como em relação á *forma*. — É falso com relação á *materia*. Porque o *ente* é indeterminado na ordem *positiva*, emquanto *exprime* uma realidade; ao passo que o *não-ente* é indeteminado na ordem *negativa*, porque *não exprime* uma realidade. Por isso o *ente* e o *não-ente*, por não convirem com um terceiro termo commum, não convêm entre si. — É falso na *forma*; porque o meio termo «*indeterminado*» é *particular* em *ambas* as premissas, contra a IV regra do syllogismo.

O 3.º argumento tambem é falso. Duas coisas differentes podem reduzir-se a uma coisa commum, quando differem *em parte*, mas não quando são *inteiramente* oppostas; assim o homem e o animal reduzem-se ao mesmo genero «*animal*», mas porque differem só *num* elemento essencial. O *ente*, porém, e o *não-ente* não podem reduzir-se a um principio commum, porque são *inteiramente* oppostos; um affirma o que o outro nega.

(1) Os *pantheistas* chegaram a identificar numa substancia o mundo e Deus, porque não distinguiram, como deviam, o *ser*, que se attribue aos entes creados, e o *ser*, que se attribue a Deus. O *ser*, que nós costumamos attribuir aos entes creados, é uma coisa *abstracta*, commum, universal, indefinida, e, por isso, precisa de receber algum elemento, que o determine; ao passo que o *ser*, que se attribue a Deus, é o proprio ser *subsistente*, singular e distincto, e por isso não precisa de elemento algum, que o determine. O *ser*, que se attribue ás creaturas, sendo *abstracto*, existe propriamente na intelligencia; o *ser*, que se attribue a Deus, sendo concreto e singular, existe effectivamente na realidade. (*C. Gent.*, I, 26; cf. *De Ente et Ess.*, c. 6) — Sendo o proprio ser *subsistente*, o ser de Deus distingue-se do ser de todas as coisas creadas. O ser das coisas creadas se torna individuo, emquanto é recebido e limitado numa certa essencia ou substancia; mas o ser de Deus é determinado e distincto do ser de todas as outras coisas, emquanto não é recebido em potencia alguma, emquanto é o proprio ser subsistente. Diz S. Thomaz: «Ipsum *esse* Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est *esse per se subsistens*, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud *esse*, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit; et in eis verum est, quod esse hujus est aliud ab esse illius, per hoc quod est alterius naturae» (*De pot.*, p. 7, a. 2 ad 5). — Por isso, quando se diz que a creatura é ente por *participação*, não se entende que ella é *uma parte* da substancia divina, mas entende-se que deriva de Deus, como da Causa *efficiente*, e que o seu ser é uma *semelhança* ou *imitação*, ainda que infinitamente remota, do simplicissimo ser de Deus.

24. O pantheismo immanente é absurdo.

a) O ente infinito não póde estar sujeito a evoluções. Na verdade, a *evolução* é uma passagem da potencia para o acto, e por isso importa mudança. Ora o Ente infinito é absolutamente immutavel, porque contém toda a plenitude da perfeição, e nada pode adquirir ou perder. Logo o Ente infinito não póde estar sujeito a evoluções.

b) Na opinião dos defensores do pantheismo *immanente*, a substancia divina seria o unico ente existente, e todavia seria indeterminado. Ora isto é absurdo. Porquanto, um ente, que é indeterminado, está em potencia. Um ente, que está em potencia, só póde determinar-se, ou reduzir-se ao acto, pela acção de outro ente, que já esteja em acto; aliás o ente daria a si mesmo uma perfeição, que não tinha. Logo a substancia divina, se fosse indeterminada, não poderia ser o unico ente existente (1).

c) Se todos os entes fossem outras tantas evoluções ou determinações da unica substancia divina, todas as qualidades e todas as operações dos homens deveriam pertencer e attribuir-se a **Deus**; porque, segundo este systema, os homens e as suas acções são accidentes de **Deus**, e os accidentes pertencem e attribuem-se á substancia, a que adherem. Por isso **Deus**, ao mesmo tempo, amaria a virtude e o vicio, seria bom e mau, douto e ignorante, etc.; e assim **Deus** não seria **Deus**. Logo o pantheismo **immanente** é absurdo (2).

(1) Diz S. Thomaz: «Primum principium *activum* oportet maxime esse *in actu*, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est in *actu*» (*Sum. Th.*, p. I, q. 4, a 1)

(2) **a)** Accrescentamos as seguintes observações contra *Spinoza*.

1.º) O fundamento da theoria de *Spinoza* é falso e illogico. Na verdade, este escriptor queria demonstrar que existe uma *unica* substancia — a divina, e que fez? deu uma definição da *substancia*, que só podia applicar-se á substancia divina, porque excluiu da idea de substancia a indepen-

25. O pantheismo ideal é absurdo.

a) Segundo a doutrina dos pantheistas *idealistas*, **Deus** é a unica substancia existente, e comtudo é uma coisa abstracta, indefinida, universal. Ora isto é absurdo. Na verdade, um ente abstracto, indefinido, universal é um ente ideal. Todo o ente ideal suppõe uma intelligencia real, e toda a intelligencia per-

---

dencia não só de todo o *sujeito*, mas tambem de toda a *causa*. Como se vê, Spinoza, para provar que existe uma unica substancia, que é a *increada*, parte do principio, que não ha substancia *creada*. Ora este principio não se devia suppôr, devia demonstrar-se.

2.º) É falso que Deus seja *indeterminado*. O ser indeterminado é *potencial*; Deus é acto *purissimo*. O ser indeterminado é *imperfeito*; Deus é a *plenitude* da perfeição. O ser indeterminado depende de uma causa, que o determine: Deus é absoluto e independente.

3.º) É falso que Deus seja *impessoal*. Na verdade, *pessoa* é uma *substancia individua de natureza racional*. Mas Deus, por subsistir em si pelo modo mais absoluto e incommunicavel, é uma *substancia individua*; e, por ser espirito purissimo, é dotado de *natureza racional*. Logo Deus é *pessoal*. — A *personalidade* de Deus é infinitamente mais elevada, que a personalidade do homem; porque a subsistencia e a espiritualidade de Deus são infinitamente mais elevadas que a subsistencia e a espiritualidade do homem.

b) Com relação ao *theosophismo*, que em si contém o mais putrido *pantheismo* e que é hoje muito seguido, faremos uma breve critica de alguns dos seus pontos mais salientes e caracteristicos. — Além de repugnar á experiencia, a qual nos diz que a essencia e a operação de cada um de nós é distincta e diversa da essencia e da operação dos outros homens, esta perniciosa theoria repugna tambem á recta razão.

1.ª) O *theosophismo*, negando abertamente a existencia de um Deus *pessoal*, distincto do mundo, faz publica profissão de *atheismo*. — E não pode deixar de ser assim. De facto, confundir o Ente supremo, infinitamente perfeito e determinado pela pureza do seu ser, com o ente, tomado na sua universalidade abstracta, é por isso imperfeitissimo e indeterminado, é o mesmo que negar a existencia do Ente supremo, de Deus. Uma divindade indeterminada, destituida de intelligencia e de consciencia, que se desenvolve continuamente no seu ser subjectivo e produz a objectiva collecção dos entes limitados, visiveis e invisiveis, não é uma divindade, mas é a monstruosa concepção de intelligencias doentias. O Jehovah da Biblia, o Deus dos christãos, não é o indeterminado, o perfeitivel, o mutavel; é o ser infinito e absoluto pela plenitude de toda a perfeição, e por isso dotado de infinita intelligencia (entender ou pensar não importa limitação, como os *theosophistas* dizem, mas denota uma excelsa prerogativa).

2.ª) Proclamam que o ser infinito e absoluto não pode ter forma alguma, porque a forma importa limitação, principio e fim; o que repugna ao ser infinito. — Sendo assim, como é possivel que esse mesmo ser, desenvolvendo-se na sua essencia, receba tantas formas e por isso tantas limitações, quantos são os entes, que constituem o universo, visivel e invisivel? — Talvez digam que taes formas limitadas são diversas e distinctas do ser

tence a um sujeito real. Logo **Deus**, se fosse uma coisa abstracta, indefinida, universal, não só não poderia ser a unica substancia existente, mas nem sequer poderia existir.

b) Se todas as coisas fossem apenas modificações *illusorias* da substancia divina, **Deus** estaria numa *illusão* continua

---

absoluto. Bem; mas, como essas formas tiveram uma origem, porque não existiram sempre, perguntamos: d'onde procedem ellas? Da divindade? não: porque, na opinião d'elles, a divindade não pode crear. De si mesmas? tambem não; porque não foram sempre, e não podiam dar a si mesmas o ser, que não tinham. D'este modo, as taes formas, ao mesmo tempo, teriam e não teriam principio, seriam independentes e dependentes do ser absoluto.

3.ª) Na theoria *theosophica*, o homem, uma das mais nobres emanações da divindade, é constituido por tres elementos, que são: o *espirito*, a *alma*, ou *mente*, e o *corpo*. O *espirito* é o proprio ser absoluto, que *se limita* (quando tinham dito que este ser não admitte limitação). A *alma* é uma faculdade pensante, pela qual o homem adquire a *personalidade* (come se para isso não bastasse o *espirito*). O *corpo* é material, e nelle está *encarcerado*, ou *encarnado* o espirito. — Mas como provam elles a existencia d'esses tres elementos no homem? Não adduzem nenhuma razão. E nenhuma razão ha para isso. Se ha uma *alma*, que é forma do corpo, para que serve o *espirito*? Dirão que o *espirito* serve para as funcções da nossa vida superior, que é a intellectual, e a *alma* serve para as funcções da vida inferior, que é a vegetativa. Mas a alma, sendo uma forma superior, pode fazer tudo o que fazem as formas inferiores; e que realmente faça tudo, demonstra-se pela unidade, que existe em todas as funcções da triplice vida e que exige um só principio formal no composto humano. — E fallam do espirito *prisioneiro* no corpo! A prisão é uma coisa violenta, contraria á natureza de um ser; mas não ha coisa mais natural, para o nosso espirito, do que a sua união com o corpo, no qual encontra perfeição e complemento.

4.ª) Exaltam o homem como a mais *nobre* emanação da divindade. — Vejamos em que consiste a nobreza, que nos concedem. — Na opinião d'elles, o homem, quando é *individuo*, pensa e se conhece a si mesmo; mas, quando é reabsorvido pela divindade, o conhecimento, que tinha de si mesmo, vai confundir-se com o conhecimento universal do ente absoluto, e, como o conhecimento d'este ente, por ser indeterminado, é *nullo*, segue-se que o homem deixa de ter o conhecimento de si mesmo, e não conhece coisa alguma... E esta chama-se *sciencia da divindade*!

5.ª) Não menos falsa e absurda é a theoria das successivas encarnações e desencarnações do espirito humano. Ninguem tem a consciencia de ter vivido, quanto ao espirito, em outros corpos. Mas dizem: o espirito, quando deixa o corpo, esquece tudo, identificando-se, mais ou menos, com o absoluto inconsciente. E como sabem e provam isso? E como poderia o espirito, que, identificando-se com o absoluto, perdeu o ser *individual*, novamente encarnar-se? O ente, que deixa de ser *individuo*, já não existe, e o que não existe, não pode encarnar-se, nem fazer coisa alguma. — O que dizemos recebe mais força da theoria dos *theosophistas*. Se o unico e universal espirito puro é, como elles affirmam, indeterminado, inconsciente, incapaz de toda e qualquer determinação individuante, não é possivel que

e necessaria; porque, na opinião d'estes pantheistas, **Deus** é o unico sujeito pensante. Ora esta consequencia, além de ser impia, é absurda. Logo as coisas não são modificações *illusorias* ou *apparentes* da substancia divina (1).

26. **Consequencias do pantheismo.** — O *pantheismo* não só é absurdo na sua *essencia*, e nas suas *formas*, mas dá origem ás mais perniciosas consequencias. — Eis as principaes:

a) Leva ao *atheismo;* porque dizer que o mundo é **Deus**, é o mesmo que dizer que só o mundo existe; porque um **Deus**, que não possue os attributos da divindade, não é **Deus**. — Neste ponto o pantheismo concorda com o materialismo (1).

---

o espirito humano, uma vez identificado com o espirito puro, receba de novo uma determinação de individualidade, e assim se torne capaz de novas encarnações. Todo o effeito exige uma causa proporcionada. – E depois, para que esses cyclos de encarnações, que deveriam atravessar os espiritos finitos, — pretendidas emanações e partes da divindade? Para os espiritos se purificarem das culpas commettidas no periodo precedente: respondem os *theosophistas*. Mas a culpa suppõe a liberdade do arbitrio; ora não pode haver liberdade de arbitrio, quando o acto humano se proclama como uma *necessaria* evolução da natureza divina.

6.a) O *theosophismo* ensina que o espirito humano, depois de purificado das suas culpas nas successivas encarnações, chega finalmente á *bemaventurança*, a qual consiste na sua união com o espirito puro e universal. Nesta união, o espirito humano perde o seu ser individual e o proprio conhecimento, e é absorvido completamente pelo absoluto. — Ora esta bemaventurança, em que se perde a propria consciencia e o proprio ser, é uma verdadeira burla. A anniquilação da propria individualidade não é uma recompensa, é um castigo. E valia a pena sujeitar o pobre espirito humano a tantas encarnações e desencarnações para o elevar á união com o ente universal e absoluto, quando essa união hav a de ser, para elle, a destruição da sua consciencia e do seu ser? A bemaventurança não pode consistir na anniquilação da pessoa bemaventurada.

(1) Esta forma de pantheismo refuta-se tambem com os argumentos, que foram adduzidos contra os defensores do pantheismo *immanente* e contra os que reduzem as coisas a uma illusão ou ficção do nosso espirito.

Façamos algumas observações aos systemas dos *idealistas* allemães.

a) O systema de *Fichte* é absurdo.

1.a) *Fichte* diz que o *eu-puro* se *põe* e se *cria* a si mesmo. Ora isto é absurdo; porque, se uma coisa se *criasse* a si mesma, operaria e por isso existiria antes de existir.

2.a) Neste systema, o *eu-puro*, que é infinito, limita-se continuamente. Mas qual será a causa d' esta limitação? Será um agente extrinseco? não; porque, além do *eu-puro*, nada existe. — Será o proprio *eu-puro?* não: porque nenhuma coisa tende para a imperfeição, e a limitação é imperfeição.

3.a) O *eu-puro* é uma *abstracção*, que prescinde de todo o sujeito e de todo o objecto. Ora esta abstracção é uma chimera, é *nada:* porque a abstracção suppõe necessariamente um sujeito, que a forme, e um objecto, a que se refira. Se o *eu-puro* é *nada*, e todavia é a unica realidade existente, é claro que *nada* existe. Esta conclusão é do proprio Fichte. Diz elle: «O ser não é, eu não sou... Em volta de mim a realidade transformou-se em sonho extravagante, sem que exista uma vida real que sonhe, um espirito para sonhar, e um sonho onde este sonho seja sonhado. E na verdade, este sonho é a intuição, o pensamento. O pensamento! o pensamento, que eu considerava como o mais nobre dos meus attributos, como o escopo da minha vida, onde julgava encontrar a fonte de toda a realidade, o pensamento é o sonho d' este sonho» *(Destino do homem).*

b) Não é menos absurdo o systema de *Schelling*.

1.a) O *absoluto*, segundo *Schelling*, prescinde de toda a realidade, abstrahe do objecto e do sujeito, e todavia é realissimo e é fonte de toda a realidade. Mas, se o *absoluto* prescinde de toda a realidade, se abstrahe do sujeito e do objecto, é *nada;* e por isso não é realissimo, e muito menos póde ser fonte de realidade. Por isso foi mais logico um discipulo de *Schelling*, *Oken*, quando disse que o *absoluto* é o *grande nada*.

2.a) O *absoluto*, como tal, deve ser *acto purissimo;* porque, se fosse *potencial*, já não seria absoluto. Se é *acto purissimo*, não póde estar sujeito a evoluções, porque toda a evolução importa uma passagem da *potencia* para o *acto*. Logo um *absoluto* sujeito a evoluções é uma contradicção.

3.a) *Schelling* diz que a intuição intellectual, que temos do *absoluto*, escapa á nossa consciencia. Embora. Mas, se aquella intuição escapa á nossa consciencia, devia escapar tambem á consciencia do escriptor allemão. E, se escapou á sua consciencia, como podia affirmal-a? Quem lh'a revelou?

c) *Hegel* accumulou no seu systema os absurdos de *Fichte* e *Schelling*.

1.o) *Hegel* admitte que existe um unico ente, absoluto e infinito, — a *idea-ente;* mas diz que esta *idea-ente*, por ser *indeterminada*, é um puro *nada*. Ora um *ente*, que é *nada*, é o maximo dos absurdos. — Advertimos que *Hegel* se enganou, quando disse que a *idea-ente*, por ser *indeterminada*, é *nada*. O ente *indeterminado* póde determinar-se e determina-se, e por isso não é *nada;* porque o *nada* é incapaz de qualquer determinação.

2.o) *Hegel* diz que a *idea-ente* se desenvolve e produz o mundo, o homem e o proprio **Deus**. Isto é inconcebivel. Se a *idea-ente* é a unica coisa que existe, se é *nada*, e todavia produz o mundo, o homem e **Deus**: então o mundo, o homem e **Deus** teriam sido produzidos pela acção do *nada!!*

3.o) Segundo este escriptor, a *idea-ente* abstrahe de todo o sujeito e de todo o objecto. Mas esta abstracção é simplesmente impossivel. A idea é *visão*, e não ha visão sem sujeito que veja, e sem um objecto que seja visto.

4.o) Finalmente, correspondendo as *evoluções* e os *momentos* da *idea-ente* de *Hegel* ás evoluções do *absoluto* de *Schelling*, e aos momentos do *eu-puro* de *Fichte*, o systemo de *Hegel* incorre em todas as incoherencias, que notámos nos systemas dos outros dois escriptores.

(1) Deus é essencialmente necessario, espiritual, infinito, simplicissimo, immutavel. Ora o pantheismo, por confundir Deus com o mundo, tira a Deus aquelles attributos, e dá-lhe os que são proprios do mundo: o que equivale á negação de Deus.

b) Torna impossivel toda a lei moral; porque, se o homem é Deus, é independente de toda e qualquer sujeição.

c) Tira toda a differença entre o bem e o mal, entre a virtude e o vicio, e assim abre o caminho a toda a especie de crimes; porque sustenta que todas as acções do homem são necessarias e por isso isentas de toda a responsabilidade.

d) Destroe os fundamentos da sociedade; porque, se existe uma só substancia, já não poderá haver governantes e governados, nem principio de auctoridade, nem direito de propriedade, mas reinará a anarchia, o socialismo e o nihilismo (1).

ARTIGO V

Origem do mundo — Creacianismo

27. **Creacianismo.** — *Creacianismo* é o systema que admitte que todas as coisas finitas foram tiradas do *nada*. — O acto, pelo qual uma coisa é tirada do *nada*, chama-se *creação*. Uma coisa é tirada do *nada*, quando *nada* d'ella existia na realidade, nem quanto á *materia*, nem quanto á *forma*, de modo que foi produzida na sua *totalidade* (2).

(1) O *socialismo* é consequencia do *pantheismo*, como o demonstraram — *Saint-Simon*, *Fourier* e *Leroux* em França, — *Ferrari* na Italia. — *Marr*, que semeou o *socialismo* na Suissa, dizia: «A fé num Deus *pessoal* e *vivo* é a origem e a causa fundamental do nosso miseravel estado social».

Do que dissemos contra o pantheismo vê-se com quanta razão a Egreja, no Concilio Vaticano, condemnou este systema na sua *essencia* e nas suas *formas* nas seguintes proposições:

I. Si quis dixerit, unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit.

II. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales, aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse;

Aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia;

Aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, anathema sit.

(2) *Creação*, no sentido rigoroso do termo, é a *producção de uma coisa do nada: productio rei ex nihilo*. — Portanto uma coisa é e diz-se *creada*, quando *nada* d'ella existia, antes da creação, mas era apenas *possivel*. O *nada* — não significa um *sujeito preexistente*, mas denota a *negação* de todo o sujeito preexistente, — nem exclue a *causa efficiente*, mas só exclue a *materia*, que pode servir para a acção da causa efficiente. D'este modo, a *creação* denota a producção de uma coisa quanto á *forma* e quanto á *materia*, e por isso quanto á sua *totalidade*. Diz S. Thomaz: «*Creatio est productio* *alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito*» (*Sum. Th.*, p. I, q. 65, a. 3). — Assim, todos dizem que *Miguel Angelo Buonarotti* é o auctor da estatua de *Moyses*, mas ninguem diz que o grande artista produziu do *nada* a estatua, que a *creou*. E porque? porque elle, se produziu a *forma accidental*, que é a imagem de Moyses, não produziu a *materia*, o marmore, que já existia. Miguel Angelo teria sido verdadeiro *creador* da estatua, se tivesse tirado do *nada* a *forma* e a *materia*.

28. **A creação é possivel.** — Uma coisa é *possivel*, quando não repugna. Ora a *creação* não repugna. Porquanto a repugnancia dar-se-hia — ou da parte da coisa creada, — ou da parte da causa creadora. Mas a repugnancia não se dá — nem

D'onde os seguintes corollarios:

a) A *creação* não é *mudança*. De facto, a *mudança* importa e exige um *sujeito preexistente*, que passe de um estado para outro, da potencia para o acto. Ora a *creação* não admitte um *sujeito preexistente*, que passe do *não-ser* para o *ser*; porque, na creação, o proprio sujeito é tirado do *nada*. (*C. Gent.*, II, 17; cf. *Sum Th.*, p. I, q. 45, a. 2 ad 2; *De pot.*, q. 3, a. 2).

b) A *creação* não admitte *successão*: faz-se de um modo *instantaneo*. A *creação*, como dissemos, não importa *mudança*. Não importando *mudança*, não pode admittir uma successão de estados; e deve fazer-se *num istante*, porque entre o *não-ser* e o *ser*, que são como os dois *extremos* da creação, não ha um termo medio. (*C. Gent.*, II, 19).

c) O *termo* da *creação* só pode ser constituido pelo ente *subsistente*. — Na verdade, o *termo* da creação é o *ser*, considerado na *totalidade* dos seus elementos. Ora o *ser* compete principal e propriamente ao ente *subsistente*, quer seja substancia *simples*, quer seja *composta*. Por isso, os *accidentes* e as *formas*, que não são *subsistentes*, assim como são mais *coexistentes* do que *entes*, assim são mais *concreadas* do que *creadas*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 4).

*

A *creação* pode considerar-se em Deus e na creatura. — Considerada em Deus, chama-se *activa*; considerada na *creatura*, denomina-se *passiva*.

a) **Creação activa.** — A creação *activa* é o proprio *acto*, pelo qual Deus tira do nada uma coisa. E, como em Deus não ha distincção *real* entre a essencia e a operação, a creação *activa* é a propria Essencia divina, emquanto importa *relação* ás creaturas. Diz S. Thomaz: «Creatio, si sumatur *active*, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia, cum *relatione* ad creaturam» (*De pot.*, q. 3, a. 3). — Esta relação de Deus ás creaturas não é *real*, mas é apenas *logica*; porque Deus, creando, não adquire nenhuma entidade nem se muda, e por isso não depende das creaturas. — D'onde se vê que a *relação*, ainda que não seja por si *activa*, comtudo, em Deus, está unida com o principio activo, ou com uma volição *pratica*; e é neste sentido que a creação *activa* importa uma *relação*. — A acção *creadora* não é nem pode ser propriamente *transeunte*. A acção do agente *creado* é rigorosamente *transeunte*, porque importa um *movimento*, cujo principio se encontra no agente e cujo termo se encontra no paciente. Mas a *creação* não importa um *movimento*; não só porque Deus não opera por um movimento, mas tambem porque o movimento exige dois termos *reaes*, e o *nada*, ou o *não-ser*, de que é tirada uma coisa, que é *creada*, não é um termo *real*. Portanto, a

da parte coisa creada, porque esta é *contingente*, e é proprio do *contingente* passar da não-existencia para a existencia; — nem da parte da causa creadora, porque esta, por ser a Omnipotencia Divina, não precisa da materia preexistente, e póde tirar do *nada* a substancia *toda*. Logo a *creação* é possivel (1).

acção *creadora* é propriamente *immanente*, porque é uma e a mesma coisa com o acto da intelligencia e da vontade e por isso com a essencia de Deus, e esta é absolutamente *immanente* (*C. Gent.*, IV, 35). — Todavia, a acção *creadora* participa, de algum modo, da acção *transeunte*, emquanto produz um effeito fóra de si mesma, e por isso é chamada *virtualmente transeunte* — identificando-se com a essencia divina, a acção *creadora* é *eterna* e infinitamente superior á *acção predicamental* (*C. Gent.*, II, 10).

b) Creação passiva. — Creação *passiva* é a *relação da creatura com o Creador, emquanto principio do seu ser.* Diz S. Thomaz: « *Creatio in creatura non est nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse* (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 3). Expliquemos esta definição, seguindo sempre o angelico Doutor. Da acção, que é o acto do agente, e da paixão, que é o acto do paciente, resultam duas coisas: uma *mudança* e uma *relação*; assim, pela acção do fogo na agua, esta soffre uma *mudança*, passando do estado de fria para o de quente, e, ao mesmo tempo, adquire uma *relação*, emquanto se refere ao fogo, como ao principio do seu calor. Ora a creação *passiva*, como dissemos, não importa uma *mudança*, porque não importa um movimento, não havendo um sujeito preexistente, que passe de um estado para outro, do *não-ser* para o *ser*. Não importando uma *mudança*, a creação *passiva* só pode importar uma *relação*. Esta *relação* não pode deixar de ser *real*, visto que as creaturas, recebendo de Deus o ser, referem-se *realmente* a Deus e d'Elle inteiramente dependem. — A *relação* da creatura com o Creador não é *transcendental*, mas *predicamental*. — Não é relação *transcendental*. De facto, a relação *transcendental* de uma coisa funda-se na propria *essencia* da coisa, é a propria essencia da coisa, emquanto se refere a uma outra coisa. Ora a relação da creatura com o Creador, sendo uma relação de *dependencia*, não se funda na *essencia* da mesma creatura, mas na sua *existencia*; porque a creatura depende de Deus, emquanto recebeu d'Elle a *existencia*. Logo não é *transcendental*. — Mas é *predicamental*; porque importa um *predicado contingente*, que se attribue á creatura (*De pot*, q. 3, a. 3 ad 3). Todavia, esta relação *predicamental* não pode separar-se da creatura, nem pode destruir-se, sem que, ao mesmo tempo, seja destruido o proprio sujeito. — A creação *passiva* é *temporal*, porque o seu termo, que é a creatura, existe no *tempo*.

(1) Só não é *possivel* o que envolve *contradicção*; porque a contradicção é *nada*, e o *nada* não pode ser o *termo* de uma producção. — A creação é *possivel intrinseca* e *extrinsecamente*. — É possivel *intrinsecamente*. Uma coisa é possivel *intrinsecamente*, quando não é constituida por conceitos repugnantes; assim o *animal-racional* é *intrinsecamente* possivel. Ora a *creação* não é constituida por conceitos repugnantes; porque ella importa apenas a *producção* de um effeito *contingente* na sua *totalidade*, e não se vê repugnancia alguma em que uma coisa *contingente* seja produzida na sua *totalidade*. Logo a creação é *possivel intrinsecamente*. — É possivel *extrinsecamente*. Uma coisa é possivel *extrinsecamente*, quando ha uma causa

29. O mundo depende de Deus. — O mundo é *contingente, composto, finito, mutavel*. Ora, como demonstrámos, todo o ente *contingente* depende do ente *necessario*, todo o *composto* do sim-

efficiente, capaz de a produzir. Mas Deus, sendo dotado de uma virtude ou energia infinita, é capaz de produzir uma coisa na sua *totalidade*. Logo a creação é possivel *extrinsecamente*.

A *creação* não só é *possivel*; mas, — em relação ás creaturas, importa o *unico modo*, por que ellas podiam ser produzidas, — e, em relação a Deus, representa a operação *especifica* e *propria* do Ente infinito. — De facto, a creatura é naturalmente *contingente*, isto é, indifferente para a existencia e para a não-existencia; e esta contingencia é *essencial* a *todos* os elementos, de que a creatura é constituida. Quando, pois, deve ser e é produzida na realidade, deve ser produzida em *todos* os seus elementos. Ora quando uma coisa é produzida na sua *totalidade*, é *creada*. Logo a *creação* importa o *unico modo*, por que pode ser produzida a creatura. — Como tambem a *creação* representa a operação *especifica* e *propria* do Ente infinito. Por quanto, o modo de *operar* é proporcionado ao modo de *ser*; porque a *operação* deriva do *ser*. Logo Deus, sendo absolutamente independente de toda e qualquer coisa extrinseca quanto ao *ser*, deve ser absolutamente independente tambem quanto á *operação*. Mas Deus não seria absolutamente independente quanto á *operação*, se precisasse de um *sujeito*, ou materia *preexistente*. Logo Deus não precisa, na sua operação, de um *sujeito*, ou de uma *materia preexistente*. Não precisar, na operação, de um *sujeito*, ou *materia preexistente*, é *crear*. Logo a *creação* representa a operação *especifica* e *propria* do Ente infinito. Portanto, se Deus não tirasse do *nada* as coisas, não teria a sua operação *especifica* e *propria*. — É certo que Deus pode tambem operar, transformando a materia, creada por Elle; mas esta operação, convindo tambem, embora num grau muito inferior, ás causas segundas, não é rigorosamente *especifica* e *propria* de Deus.

Dizem: Do NADA NADA SE FAZ! — Eis a famosa objecção, que, formulada pela Eschola Jonica, foi adoptada pelos materialistas de todos os tempos. Bem interpretada, a objecção não destroe a theoria da *creação*.

a) Se o inciso — *do nada* — se refere á *materia*, de que uma coisa é formada, então é verdade que *do nada nada se faz*; porque o *nada* é uma *negação*, e as coisas não são formadas de *negações*, mas de *realidades*. Assim interpretada, a objecção tem valor, mas não contra nós; porque, quando affirmamos que o mundo foi tirado do *nada*, não entendemos que o *nada* é a *materia*, de que o mundo é composto.

b) Se o inciso — *do nada* — se refere á *causa* efficiente, que produz o effeito, tambem neste caso é verdade que *do nada nada se faz*; porque não se dá effeito sem uma *causa proporcionada*. Assim interpretada, a objecção tem o seu valor, mas não, contra nós, que attribuimos a creação da materia a uma causa infinita, que é Deus.

c) Se pelo inciso — *do nada* — se entende, como nós o entendemos, a *exclusão* de toda a materia, nesse caso a objecção — é *verdadeira* com relação aos agentes creados, porque estes, dotados de força finita, não produzem a materia, só a transformam, — mas é *falsa* com relação ao agente increado, porque Deus, dotado de virtude infinita, pode fazer com que a materia exista, quando antes não existia. Se a força de Deus não podesse fazer o que não podem as forças das creaturas, não seria infinita.

ples, todo o *finito* do *infinito*, todo o *mutavel* do *immutavel*. Logo o mundo depende do ente *necessario, simples, infinito* e *immutavel*. O ente *necessario, simples, infinito* e *immutavel* é **Deus**. Logo o mundo depende de **Deus** [1].

30. **O mundo depende de Deus por creação.**

a) O mundo depende de **Deus**, emquanto **Deus** — ou o formou da materia preexistente e por isso eterna, — ou o produziu da sua propria substancia infinita, — ou o tirou do *nada*. Não é possivel conceber outra hypothese. Ora **Deus** — não formou o mundo da materia eterna; porque, como demonstrámos, a materia não é nem póde ser eterna; — nem o produziu da sua propria substancia divina, porque, como provámos, a substancia divina é indivisivel e immutavel. Logo o produziu do *nada*. A producção do *nada* diz-se *creação*. Logo o mundo depende de **Deus** por *creação* [2].

(1) O nosso Angelico Mestre apresenta, nas suas obras (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 1; *c. Gent.*, II, 15; *De pot*, q. 3, a. 5), muitos e varios argumentos para provar que o mundo depende de Deus.

Os *materialistas* julgam eliminar a necessidade de uma causa extrinseca e superior a todas as causas finitas, recorrendo a uma serie *infinita* de entes contingentes, em que um deriva de outro, sem nunca chegar a um *primeiro*, que seja a causa de todos. — Mas o recurso é vão. Em toda a serie ordenada de causas, em que uma depende de outra, a *ultima* suppõe a *intermedia*, e esta, importando *dependencia*, suppõe uma *primeira*. Portanto, uma serie *infinita* de causas, ainda que fosse possivel, não só não tiraria, mas antes augmentaria a necessidade de uma causa *primeira*, porque, essas causas, sendo *contingentes*, são sempre *effeitos*, e exigem, e suppõem uma causa proporcionada. Se, pois, não *existisse* essa Causa *primeira*, não existiriam as *intermedias*, nem as *ultimas*. Ora, assim como existem as causas *ultimas* e *intermedias*, das quaes uma depende de outra, assim tambem deve necessariamente existir uma *primeira*, de que dependam *todas*. (*C. Gent.*, I, 13).

(2) A primeira parte da *disjunctiva* exprime a opinião dos *dualistas*. Estes attribuem a origem do mundo a dois principios distinctos, eternos e increados — á materia e a Deus. A materia daria os elementos do mundo. Deus estabeleceria a ordem.

O *dualismo* foi professado — na antiquidade, por Platão, — no seculo III, por Hermegenes, — nos tempos modernos, por Stuart Mill. Este escriptor affirma que a materia é increada, e Deus é o archetipo que dispoz, o melhor que lhe foi possivel, os materiaes que encontrou. Por isso Stuart Mill diz que « o mal deriva da resistencia, que a materia oppoz á acção poderosissima e sapientissima, *embora não omnipotente*, de Deus ».

O *dualismo* é absurdo: — 1°.) porque a materia não é eterna ou increada; — 2°.) porque a materia, se fosse eterna, não poderia estar sujeita á acção de Deus; porque o eterno é independente de toda a causa extrinseca, não só no começo mas tambem na continuação da sua existencia.

b) O mundo depende de **Deus** por *creação*, se **Deus** é causa não só da *materia*, da *força* e do *movimento*, mas tambem da *ordem*, que resplandece no mundo; porque então o mundo foi produzido *na sua totalidade*, e por isso *creado*. Ora **Deus** é causa da *materia*, da *força*, do *movimento* e da *ordem*.

a) **Deus** é causa da *materia*. A *materia* é mutavel, finita, composta e contingente. Logo foi produzida pelo ente immutavel, infinito, simplicissimo e necessario, que é **Deus** [1].

b) **Deus** é causa da *força*, que está na materia. Segundo as modernas descobertas, *toda* a força vae-se transformando em calor, mas nem *todo* o calor volta a transformar-se em força; de modo que *toda* a força estará um dia reduzida ao estado de calor. Logo a força não é eterna; porque, se o fosse, já teria tido tempo para se transformar em calor, e já deveria estar toda transformada; o que é falso. Se não é eterna, é contingente, e por isso foi produzida pelo ente necessario, que é **Deus**. Logo **Deus** é causa da *força*, que está na materia [2].

(1) A materia é, como dissemos, *primeira* ou *segunda*, conforme se considera destituida de *forma*, ou actuada por esta. Num e noutro caso, a materia é sempre uma coisa *mutavel* e *contingente*, e por isso depende, na sua existencia, de Deus, que é o proprio ser subsistente, *immutavel* e *necessario* (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 2).

(2) Que a força, uma vez transformada em calor, não volta *toda* para o seu estado primitivo, é uma descoberta devida aos grandes naturalistas *Clausius, W. Thomson, Helmholtz, Joule, J. R. Mayer*. — *Faye* diz: « Uma pequena parte de energia conserva-se indefinidamente sob a forma de movimento:... o resto é objecto de uma perda espantosa. Assim, para não fallar senão do sol, de 67 milhões de raios de luz e de calor que este astro envia para o espaço indefinido, um só é recebido e utilisado pelos planetas, que giram em volta d'elle ». (*De l'Origine du monde*. p. 195).

Baseados nesta descoberta, dois sabios naturalistas, *Fick* e *Folie*, deduzem a *creação* do mundo. — Eis as suas conclusões:

Fick escreve: « Se é certo o segundo principio da theoria mechanica do calor, ensinado por Clausius, podemos então affirmar, não só para o systema solar, mas talvez para o universo inteiro, que a elasticidade mechanica, que se transformou em calor, não póde voltar *toda* para o seu estado primitivo: e, como a transformação é constante, afinal todas as forças do universo hão de tomar a forma de calor, e todas as differenças de temperatura se hão de equilibrar. Se o mundo existisse desde a eternidade, esse estado final teria sido sem duvida já realisado. Achamo-nos, pois, nesta alternativa: — ou foram descurados pontos essenciaes nas principaes, universaes e fundamentaes abstracções das sciencias naturaes, — ou o mundo não póde ser eterno, mas, pelo contrario, deve ter tido origem numa epoca, que não seja infinitamente distante da nossa, *por um acontecimento não*

c) **Deus** é causa de todo o *movimento,* que existe no mundo. Na verdade, a materia é essencialmente *inerte,* isto é, indifferente para a quietação e para o movimento. Logo o movimento, que se encontra na materia, foi-lhe *communicado* por um motor. E, como no ceu ha um movimento, que arrasta milhares de soes de um peso incalculavel, é necessario admittir um motor omnipotente. Este motor omnipotente é **Deus.** — Alem d'isso, os movimentos, seja qual for a sua especie, suppõem a resolução

---

comprehendido na serie das causas naturaes, isto é, por um acto de *verdadeira creação ». (As forças da natureza nas suas mutuas relações,* Wurzburg, 1869).

Folie, na Academia real da Belgica, em 15 de dezembro de 1873, disse: « Vimos que a segunda lei leva a este duplice resultado: — de um lado, ha mais transformação de trabalho em calor do que em sentido contrario, de modo que a quantidade de calor augmenta constantemente á custa da quantidade de trabalho; — de outro lado, o calor tende a equilibrar-se, a repartir-se de um modo cada vez mais uniforme no espaço, augmentando tambem a desaggregação dos corpos. D'onde se segue que o universo se approxima fatalmente, dia a dia, em virtude das leis naturaes, de um estado de equilibrio final de temperatura, em que as distancias entre as moleculas dos corpos hão de chegar ao seu ultimo limite, — o que tornará impossivel uma nova transformação. Então, segundo uma expressão memoravel, os elementos serão dissolvidos pelo fogo. Este é o termo fatal do mundo. *Sahido do chaos, voltará para o chaos,* com a differença que não será animado pelo movimento de rotação, que o animava no principio e que foi a causa de elle se separar em differentes grupos de attracção; este mesmo movimento de rotação será inteiramente transformado em calor. O mundo, pois acabará, sem se poder reconstituir por meio das formas naturaes existentes; e a *sciencia positiva, sobretudo,* não tem direito para suppor que estas forças possam ter manifestado, ou possam manifestar para o futuro leis differentes das que foram verificadas pela experiencia. Ha mais. O mundo não só ha de acabar, mas teve principio. Com effeito, se existisse desde a eternidade, ha já uma eternidade que devia ter acabado; porque a tendencia para o anniquilamento de todo o trabalho e para o equilibrio final da temperatura, obrando desde a eternidade, devia, ha uma eternidade já, ter completado o seu effeito. Temos, pois, o direito de affirmar *scientificamente* que o universo, formado com as leis physicas que conhecemos (e a sciencia *positiva* não póde inventar outras), não existe senão ha um tempo a esta parte, — seja qual for a sua duração. E qual foi a causa que o formou no tempo? Foi por ventura uma causa inherente ao proprio mundo? Mas isto é absurdo, pois esta causa teria operado desde a eternidade. *Esta causa só póde ser o facto de uma vontade livre. A creação fica assim demonstrada* physicamente; *estava para dizer;* mathematicamente » *(Du commencement et de la fin du monde, d'aprés la théorie mécanique de la chaleur).*

Outros sabios naturalistas contemporaneos, como *Faraday, Grove, Tyndall, Joule,* dizem claramente que, se o homem não póde crear nem anniquilar a força, é necessario admittir um Creador da materia e da força (Cf. *Revue des Cours Scientifiques,* 4 Décembre 1869).

de muitos problemas de calculo. Logo deve existir um calculador infinitamente sabio, que é **Deus.** Logo **Deus** é causa de todo o *movimento,* que existe no mundo (1).

d) **Deus** é causa da *ordem* do mundo, — não só porque, para estabelecer essa ordem, é necessaria uma sabedoria e uma força infinita, — mas tambem porque, consistindo essa ordem na conveniente disposição da materia, só Deus poude estabelecer a ordem no mundo, porque só Elle creou a materia.

Logo o mundo depende de **Deus** por *creação* (2).

---

(1) É a doutrina de *Newton, Copernico, Kepler, Galileu, Descartes, Leibnitz, Euler, Clarke, Cauchy, Ampère,* e de muitos outros sabios de primeira ordem. Esses grandes naturalistas fundam-se tambem no maravilhoso movimento dos astros, regulado pela duplice força — attractiva e repulsiva, para concluir que existe uma vontade constante, superior a todas as coisas finitas. E nada mais logico. Existe no mundo o movimento. Este movimento não é *essencial* á materia. Logo deriva de um motor extrinseco. Este motor extrinseco ou é *movido,* ou é *immovel.* Se é *immovel,* é Deus; porque um motor *immovel* é infinitamente perfeito (se lhe faltasse alguma perfeição, poderia *mover-se* para ella, e não seria *immovel).* Se é *movido,* é movido por outro agente, e este por outro, até se encontrar o primeiro Motor *immovel;* porque, se não existisse um Primeiro Motor *immovel,* não poderia existir nenhum movimento; pois o *movimento* é um effeito e por isso exige uma causa. — É sempre verdadeira a maxima de *Bacon: « A pouca sciencia afasta de Deus; a muita sciencia conduz a Deus ».* — A sciencia não deve nenhum progresso a *Büchner,* a *Moleschott,* a *Haeckel,* a *Huxley!*

Os materialistas e os positivistas dizem que, para explicar o *movimento* da materia, não é necessario recorrer a Deus; basta admittir a *gravitação* ou *attracção universal,* que é *essencial* á materia.

Antes de tudo é falso que a *attracção* ou *gravitação* seja *essencial* á materia. *Newton,* escrevendo a *Bentley,* diz: « Que a força da gravitação seja essencial, inherente, innata á materia, de sorte que um corpo attraia outro attravez do vacuo ao longe, parece-me *inepcia* de tal ordem, que ninguem, que tenha alguma pratica das coisas da sciencia, póde admittir ». — Mas, ainda que a gravitação ou atracção fosse essencial á materia, não poderia explicar a *origem* do *movimento.* Diz o mesmo Newton: « *A origem* do movimento não se póde explicar unicamente pelas leis da *gravitação* ». — No mesmo sentido se exprimem *Kastner, Arago, Biot.*

Outras difficuldades dos materialistas foram resolvidas no art. III. — Concluimos este ponto, referindo as palavras, que *Du Bois-Reymond* pronunciou deante da Academia de Berlim, em 8 Julho 1880: « Não sendo o movimento *essencial* á materia, a *necessidade da causalidade* exige — ou a eternidade do movimento, e então nada se póde comprehender por um homem de mente sã, — ou um impulso sobrenatural, e então deve admittir-se o milagre, *difficuldade que faz desesperar o positivismo* ». O testemunho não podia ser mais insuspeito, nem mais claro!

(2) Esta these é apenas um corollario da antecedente. Se o mundo depende de Deus, não pode depender senão emquanto foi *creado;* pois os carac-

31. O mundo foi creado segundo os archetypos divinos. — Todo o effeito, produzido por uma causa intelligente, é produzido segundo um archetypo ou exemplar, quer este archetypo

---

teres de *contingencia* e de *mutabilidade*, que se vêem no mundo inteiro e em cada substancia, vêem-se tambem em *cada elemento*, de que as substancias estão constituidas. Toda a entidade *contingente* e *mutavel* não pode ter a razão da sua existencia senão no Ente *necessario* e *immutavel*.

Deus é o proprio *Ser subsistente*. Portanto, tudo o que *é*, tudo o que participa do *ser*, ou que é ente por *participação*, deve ser necessariamente causado por Deus, que é o Ente *por essencia*, ou a quem compete *essencialmente* o ser (*Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 1). — Esta causalidade de Deus é infinitamente superior á causalidade da creatura. A creatura, sendo uma *causa particular*, determinada a um certo genero ou a uma certa especie, limita-se a transformar a materia, emquanto introduz nella a *forma* ou o *acto*, e por isso suppõe um sujeito preexistente, de que possa produzir alguma coisa, isto é, presuppõe o ente *em potencia*, que é a *materia*, e só determina esse ente para uma certa especie ou para um certo individuo, e não produz o ente emquanto *é ente*, isto é, na sua *totalidade*, pois o ente, *emquanto ente*, abrange a *potencia* e o *acto*. Deus, porém, sendo a Causa *universal*, não limitada mas superior a todos os generos e a todas as especies, é absolutamente independente na sua operação, não presuppõe nenhum sujeito preexistente, e produz o ente, emquanto *ente*, isto é, produz o ente em *toda* a sua *realidade*, quanto a *todos* os elementos que o constituem, porque todos os elementos são *participados* (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 1).

D'onde se vé a razão verdadeira, por que a *creação* é um acto *especifico* e *proprio* de Deus. De facto, entre a natureza do effeito e a causalidade da causa deve haver uma proporção: de modo que os effeitos mais universaes não podem ser produzidos senão pelas causas mais universaes. Ora, entre todos os effeitos, o mais universal é o *ser*, o *ser absoluto*, o *ser total*, ao qual nenhum outro ser se presuppõe. Logo o *ser* só pode ser effeito da Causa universalissima, que é Deus. Produzir o *ser*, não esta ou aquella especie de *ser*, mas o *ser absoluto*, o *ser na sua totalidade*, é *crear*. Logo a *creação* é o acto *especifico* e *proprio* de Deus (*Sum. Th*, q. I, q. 45, a. 5).

A *creação* é um acto tão especifico e tão exclusivamente proprio de Deus, que a creatura não pode, de modo algum, tirar *do nada* uma coisa, como *causa principal*. Por quanto, a *creação* é, como dissemos, a producção do *ser*, do *ser absoluto*, do *ente emquanto ente*, do ente na *sua totalidade*. Ora a creatura não pode produzir o *ser*, o ser *absoluto*, o ente na sua *totalidade*; porque, quando opera, precisa de um sujeito preexistente, e a sua acção consiste propriamente em introduzir uma forma nesse sujeito, e por isso é causa *parcial* ou *particular*, porque, se produz a *forma*, não produz a *materia*. — Alem d'isso, quanto maior é a distancia entre uma potencia e o acto, tanto maior deve ser a força do agente. Ora, entre o *não-ser*, e o *ser*, isto é, entre a negação e a affirmação de um *termo*, corre uma distancia infinita, embora o ser creado seja finito. Logo a força do agente creador deve ser *infinita*. Diz S. Thomaz: « Distantia *infiniti* entis a *non-esse* simpliciter est *infinita* ex *utraque parte*. Distantia autem entis *finiti* a *non-esse* simpliciter est *infinita* ex *una parte tantum*, et requirit nihilominus potentiam

tenha sido inteiramente concebido pela mesma causa, quer se encontre de algum modo fóra d'ella: pois, se não houvesse um

---

infinitam agentem » (*De pot.*, q. 3, a. 4 ad 2). Ora, como a creatura não pode ter uma força *infinita*, nem pode *crear*, como *causa principal*.

Mas, nem como causa *instrumental*, pode a creatura tirar *do nada* as coisas. Com effeito, a causa *instrumental* não opera com a causa *principal*, senão emquanto, pela energia que lhe é propria e connatural, *dispõe* previamente o sujeito, ou a materia para o effeito da causa *principal*, e por isso suppõe o proprio sujeito preexistente. Ora, na creação, nenhuma creatura pode previamente dispor o sujeito para o effeito da causa *principal*, porque esse sujeito não preexiste. Logo a creatura não pode tirar *do nada* as coisas, nem como causa *instrumental*.

Agora uma advertencia, para evitar equivocos. Quando se trata de tirar *do nada o ser absoluto*, o ser *na sua totalidade*, o agente creado não pode ser causa *instrumental*, muito menos pode ser causa *principal*. Quando, porem, se trata de produzir de alguma coisa preexistente um ser particular ou determinado a uma certa especie, e por isso composto de dois elementos: um *universal*, que é o proprio *ser*, e outro *particular*, que é a *determinação* d'esse ser, então, como dissemos no art. VI do cap. IV da *Ontologia*, o agente creado produz o elemento *particular*, como causa *principal*, pela força que lhe é propria e connatural, e produz o elemento *universal*, como causa *instrumental*, pela força que lhe é emprestada pela Causa primeira, da qual o *ser* é effeito *proprio*. Diz S. Thomaz: « Omnis causa *secunda* dans *esse*, hoc habet in quantum agit *in virtute primae causae creantis* » (*De pot.*, q. 3, a. 8 ad 19). — É necessario tambem ter presente as duas seguintes verdades: — 1.ª) A causa, que *crea*, é causa *total* e *adequada* do effeito, que é creado; ao passo que a causa, que produz um effeito, transformando um sujeito preexistente, não é causa *total* e *adequada*, pois, outras causas concorrem para a producção do effeito. — 2.ª) O effeito que é *creado*, é produzido na sua *totalidade*, pois presuppõe a *materia* disposta para receber a *forma*.

Creador do mundo, Deus tem um dominio real e absoluto sobre todas as coisas, e é verdadeiro *Senhor nosso*. Para a *realidade* d'esse dominio, não é preciso que Deus se refira *realmente* ás coisas; basta que as coisas se refiram *realmente* a Deus. Tal relação *real* existe, visto que as coisas *realmente* derivam e dependem de Deus.

Do que deixamos dito vê-se com quanta razão a Santa Egreja, no Concilio Vaticano, emittiu as seguintes definições: — « Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium Creatorem et Dominum negaverit, anathema sit ». — « Si quis non confiteatur mundum, resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, *secundum totam suam substantiam* a Deo *ex nihilo* esse productas, anathema sit ».

*

A doutrina da *creação do nada* — foi rejeitada por *Spencer*, pelos positivistas e materialistas, que negam a existencia de Deus, — e foi posta em duvida ou desvirtuada por alguns philosophos espiritualistas, entre os quaes *Cousin*, *Janet* — Examinemos essas opiniões.

a) *Herbert Spencer*, no livro — *Les prémiers principes*, occupa-se da *origem do mundo*. — Damos um resumo das doutrinas do escriptor inglez. *Spencer* começa por enumerar as tres hypotheses apresentadas pelos philo-

determinado modelo na intelligencia do artifice, não poderia haver uma fórma determinada na obra d'esse artifice. Ora o

sophos. «Podemos dizer que o mundo — ou *existe por si*, — ou *se cria a si mesmo*, — ou *é creado por um poder extrinseco*». — Em seguida, rejeita a *primeira* e a *segunda* hypothese, porque *inconcebiveis*. Na verdade, se o mundo *existisse por si*, não teria começo, e a sua duração seria medida por um tempo infinito, o que é absurdo; porque o tempo, sendo sempre capaz de augmento, é essencialmente finito. Como tambem, se o mundo se tivesse *criado a si mesmo*, teria operado antes de existir, o que é tambem absurdo. — Depois rejeita a *terceira* hypothese, isto é, a *creação do mundo por um poder exterior*, pelas seguintes razões: — 1°.) A creação do *nada* é *inconcebivel*, e tudo o que é inconcebivel deve rejeitar-se. — 2°.) Além d'isso, se fosse creada a materia, deveria tambem ser creado o *espaço*; ora o espaço não foi criado, porque a sua não-existencia é *inconcebivel*. — 3°.) Finalmente, embora a creação do *nada* fosse *concebivel*, não seria *concebivel* a existencia do poder creador. Na verdade, este poder ou *existiria por si*, ou *se criaria a si mesmo*, ou *seria produzido por outro poder*. Ora nenhuma d'estas tres hypotheses póde acceitar-se. Não a *primeira*; porque está demonstrado que a *existencia por si* é absolutamente *inconcebivel*, seja qual for a natureza do objecto. Não a *segunda*; porque é absurdo que um ente se crie a si mesmo. Não a *terceira*; porque então deveriamos percorrer uma serie infinita, sem nunca chegar ao termo das investigações.

Uma breve resposta a *H. Spencer*.

Concordamos com o escriptor inglez em que a *primeira* e a *segunda* hypothese, apresentadas para explicar a origem do mundo, são falsas. Mas negamos que seja tambem falsa a *terceira*. Os tres argumentos de Spencer são inefficazes para o escopo, como vamos demonstrar.

a) O 1°. argumento é o seguinte: Deve rejeitar-se o que é inconcebivel. Ora a *creação* é inconcebivel. Logo a *creação* deve rejeitar-se.

A proposição *maior* do syllogismo é *equivoca*. Na verdade, uma coisa póde ser *inconcebivel* — ou com relação á *imaginação*, — ou em relação á *intelligencia*. Ora uma coisa, que é *inconcebivel* com relação á *imaginação*, não deve rejeitar-se: aliás deveriamos negar, p. ex., que a planta produz o fructo, porque a *imaginação* não comprehende o modo, por que este phenomeno se realisa. Como tambem uma coisa, que é *inconcebivel* com relação á *intelligencia*, só deve rejeitar-se, quando o predicado repugna ao sujeito; mas não póde nem deve rejeitar-se, quando se não *comprehende* a relação entre os dois termos. — A proposição *menor* tambem é *equivoca*. É certo que a *creação é inconcebivel* pela *imaginação*. E a razão é simples. *No estado actual*, nada se cria e nada se perde; e quando DEUS creou o mundo, nós não estavamos presentes. Mas do facto de a creação ser *inconcebivel* pela *imaginação* não se segue que deva rejeitar-se; aliás deveriamos rejeitar tantas outras verdades, que são admittidas por todos, e todavia não podem ser representadas numa imagem sensivel. Mas, se a creação é *inconcebivel* pela *imaginação*, não o é pela *intelligencia*; não só porque esta não vê na creação repugnancia alguma, mas tambem porque chega a conhecer, ainda que *inadequadamente*, que nesta proposição «*o mundo foi creado*» o predicado convem ao sujeito.

Herbert Spencer insiste: A creação é *inteiramente* inconcebivel tambem

mundo é effeito de Deus, Causa intelligentissima, que, na contemplação da sua essencia, absolutamente infinita e diversamente

pela *intelligencia*; porque estabelece no espirito uma relação entre *alguma coisa* e o *nada*, — relação impossivel, porque falta um termo.

Spencer continua a equivocar-se. É verdade que entre *alguma coisa* e o *nada* não póde estabelecer-se uma relação *real*; pois que, para a relação *real*, é necessario que os dois termos, ou *extremos*, sejam entes *reaes*, e o *nada* não é ente *real*. Mas é falso que entre *alguma coisa* e o *nada* não possa estabelecer-se uma relação *logica*; porque, para a relação *logica*, não é necessario que ambos os extremos sejam *reaes*, basta que sejam *logicos*, e o *nada* é ente *logico*, porque é uma idea, embora inteiramente *subjectiva*. Logo é falso que a *creação* seja *inteiramente* inconcebivel: pois, para se conceber, basta que entre *alguma coisa* e o *nada* exista uma relação *logica*.

b) Ao 2° argumento applicamos a resposta dada ao 1°. — Só devemos accrescentar que a idea, que *H. Spencer* faz do *espaço*, é falsa; porque, como provámos, não existiria o espaço, se não existissem os corpos.

c) Respondamos ao 3° argumento. É verdade que o poder creador, de que depende o mundo, não podia *criar-se a si mesmo*, nem ser *produzido por outro poder*; mas é falso que não possa *existir por si*. Se esse poder fosse *mutavel* e *contingente*, então não poderia *existir por si*. Mas, sendo, como effectivamente é, *immutavel* e *necessario*, póde e deve *existir por si*; aliás seria inexplicavel a existencia dos entes mutaveis e contingentes.

Spencer affirma ter *demonstrado* que a *existencia por si* é absurda, *seja qual for a natureza do objecto*. — Esta affirmação é inexacta. O escriptor inglez demonstrou que a *existencia por si* repugna num ente *mutavel*; mas não demonstrou que repugna num ente *immutavel*. Na verdade, *Spencer* diz que o ente, que *existisse por si*, não teria começo e por isso seria medido por um *tempo infinito*; o que é absurdo. Logo *Spencer* refere-se exclusivamente ao ente *mutavel*, porque só este é medido pelo *tempo*. — Se o escriptor inglez comprehende no seu argumento tambem o ente *immutavel*, engana-se; porque o ente *immutavel* não é medido pelo *tempo*, mas pela *eternidade*, e por isso não se dá aqui o absurdo do *tempo infinito*.

b) Os *positivistas* rejeitam a *creação* da materia, porque a experiencia não póde verifical-a. — Como provámos na Logica, é falso que uma verdade deva rejeitar-se, só porque não foi verificada pela experiencia. Mas, se devessemos (e não devemos, como fica dicto) rejeitar a *creação* da materia, pelo facto de não se poder verificar pela experiencia, os positivistas deviam rejeitar a *eternidade da materia*, porque tambem a eternidade da materia não foi verificada pela experiencia: visto que a experiencia ensina que a materia extiste, mas não diz que é eterna.

c) Os *materialistas* opinam que a nossa doutrina, que explica a *origem do mundo* pela intervenção de um Ser infinito, é *anti-scientifica*. *Bertauld* diz: «Esta doutrina (dos que admittem o concurso de Deus na origem do mundo) tem um caracter *extra-scientifico*, que a torna absolutamente inacceitavel. O escopo constante da sciencia, — escopo de que ella não póde afastar-se sem deixar de ser o que é, — é a explicação da natureza por meio dos agentes naturaes; o recurso ao *sobrenatural* é-lhe prohibido».

Os materialistas confundem as sciencias *particulares* com a sciencia das sciencias, que é a *philosophia*. Que o chimico, o botanico, o physiologista,

imitavel, concebe infinitos e diversos archetypos de coisas possiveis. Logo o mundo foi creado segundo os archetypos divinos.

expliquem os phenomenos pela força dos agentes naturaes, nada mais justo; pois a sua esphera é limitada. Mas o philosopho, que quere descobrir a causa *suprema*, a causa de todas as causas, deverá procural-a entre as causas *finitas* e *secundarias?* É evidente que não. Querer explicar a *origem* dos *movimentos* dos planetas por meio das causas *segundas*, sem recorrer a um Primeiro Motor, é um absurdo, que não só a razão, mas nem a sciencia *experimental* póde tolerar. *Newton* diz: «Estes movimentos tão regulares não derivam de causas mechanicas... Esta ordem maravilhosa do sol, dos planetas e dos cometas não póde ser obra senão de um Ser omnipotente e intelligente» *(Des principes)*. *Faye* acrescenta: «O espirito da sciencia consiste em explicar os phenomenos por meio das leis naturaes, *em quanto é possivel*, e em não recorrer á intervenção divina, senão quando o phenomeno não póde ser explicado pelas forças dos agentes creados... É falso que a sciencia leva á negação de Deus» *(De l'origine du monde*, p. 7, 10).

d) *Victor Cousin* desvirtua a idea de *creação*, ainda que acceite a palavra. O escriptor francez diz o seguinte: «O homem não tira do *nada* a acção, que ainda não fez, mas que está para fazer, tira-a de si mesmo. Eis o typo de uma creação. A creação divina é da mesma natureza. Deus, por ser causa, póde crear; e, por ser causa absoluta, não póde deixar de crear; e, creando o universo, não o tira do *nada*, tira-o de si mesmo».

A idea, que V. Cousin faz da *creação*, é falsa: — 1º.) porque admitte a necessidade da creação, quando Deus foi liberrimo na producção do mundo; — 2º.) porque contém o pantheismo; — 3º.) porque a creação realisa-se, quando uma coisa é tirada do *nada*, isto é, quando é produzida na sua *totalidade*, tanto com relação á *materia*, como em relação á *forma*; e por isso a acção do homem não é, nem póde chamar-se *creação*, porque não é tirada do *nada*, mas de um sujeito preexistente, que é o proprio individuo.

f) *Paulo Janet* escreve: «A *creação* do *nada* é um mysterio *incomprehensivel*, que *não queremos affirmar, nem negar*; ella está *fóra da sciencia*... A acção da causa primeira é e será sempre *incomprehensivel* para nós».

Estas palavras são a confissão da fraqueza da nossa intelligencia deante de certos problemas. D'ahi se vê o beneficio immenso da Revelação divina, que, longe de abater e atrophiar a razão, conforta-a e descobre-lhe verdades, que a razão ou nunca teria descoberto, ou teria descoberto só depois de muito tempo, com muita incerteza, e misturadas com erros. A historia da philosophia fala claramente. Mas P. Janet protestou que prefere a liberdade do erro á *escravidão* da verdade! *(Revue de Deux Mondes*, 15 Mai 1899).
— Negamos, porém, que a *creação* seja *inteiramente* incomprehensivel; porque, se a acção da Causa Primeira é incomprehensivel com relação á sua *natureza*, que, por se identificar com a essencia divina, é infinita: não é incomprehensivel com relação á sua *existencia*; pois que basta a consideração do mundo finito para admittirmos e *existencia* do acto creador.

*

Felizmente os melhores naturalistas e alguns dos mais insuspeitos escriptores acceitam a *creação* como a unica explicação racional da existencia do mundo. Limitamo-nos a citar as palavras de *Cauchy*, *Van Beneden*, *Faye*, *Carpenter*, *Hirn* e dos proprios incredulos *Voltaire* e *d'Alembert*.

— Por isso as coisas creadas podem dizer-se e são semelhantes a Deus, emquanto reproduzem, em tantos e tão varios modos,

Cauchy, o immortal mathematico, diz: «A materia não é eterna. Se a sagrada Escriptura não nos tivesse revelado claramente esta verdade no primeiro e mais antigo dos livros, deveriamos professal-a em quanto naturalistas» *(Leçon de physique générale)*.

Van Beneden, professor na Universidade de Louvain, escreve: «O Summo Artifice concebeu a obra da creação; concebel-a e creal-a foi uma coisa só; cada parte d'ella é a execução do pensamento divino, realisado no tempo e no espaço. Quanto mais nos adeantamos no conhecimento da natureza, como diz Oswald Heer no seu *Mundo primitivo*, mais firme é a nossa convicção de que a fé num Deus creador, omnipotente e infinitamente sabio, que segundo um plano eterno formou o ceu e a terra, é a unica que póde resolver os enigmas da natureza inferior e superior. Levantemos embora estatuas aos homens benemeritos e sabios, mas não nos esqueçamos do quanto devemos Aquelle que resumiu tantas maravilhas num grãosinho d'areia, e um mundo de prodigios numa gota d'agua» *(Revue Scientifique*, 1879, p. 745).

Faye, o grande astronomo, assim se exprime: «Além dos objectos materiaes, além do nosso corpo, além dos astros brilhantes, ha uma coisa — a intelligencia, o pensamento. E, como a nossa intelligencia não se fez a si mesma, é necessario admittir uma intelligencia superior, de que derive a nossa. Então, quanto mais elevado for o conceito que nós fisermos d'esta intelligencia superior, tanto mais nos approximaremos da verdade. Não corremos perigo de nos enganarmos, considerando essa intelligencia como auctora de todas as coisas, e referindo a ella os esplendores do firmamento, que despertaram o nosso pensamento. Assim entendemos e abraçamos com promptidão de vontade a formula tradicional: Deus, Pae todo poderoso, Creador do ceu e da terra» *(L'origine du monde)*.

Carpenter, seguindo *John Herschell*, escreve: «É tão absurdo e illogico pretender que no mundo não ha logar para um Deus, que crie e dirija as forças, como é absurdo e illogico pretender que no homem não ha logar para um espirito consciente» *(Revue des Cours Scientifiques*, 17 avril 1880).

Hirn repete: «Todo o conjuncto do universo não pode explicar-se senão pelo intervento de uma vontade livre, anterior a todo o phenomeno, capaz, não só (como se tem dito muitas vezes) de mandar nos elementos, — o homem tambem manda nelles numa certa medida, — mas capaz de dar a esses elementos o ser com todas as propriedades e qualidades, que possuem. *A realidade d'este intervento apparece-nos como uma verdade mathematica. Tal affirmação pode ser considerada como a ultima palavra da sciencia moderna para todo o espirito recto e independente*» *(La Vie future et la science)*.

Voltaire dizia: «Estou convencido de que o universo não communicou a existencia a si mesmo, e de que reina nelle uma arte infinita. Por isso acceito a idea de um artifice unico, de um supremo Senhor, que a seita dos epicureus despreza. Este soberano Senhor da natureza *criou* a materia, pois o nada não tem propriedade, o nada nada faz. Conheço que a universalidade das coisas recebeu o ser de um Deus, unico em si mesmo e auctor de toda a machina mundana. Foi Elle quem dispoz tudo segundo as leis naturaes, que são o resultado da sua sabedoria e do seu poder» (t. XLVI, p. 248). E noutro logar: «O homem póde ordenar, dividir, contar, pensar,

os archetypos da intelligencia divina, que são outras tantas imitações, ainda que deficientes, da unica Essencia infinita (1).

32. O fim universal do mundo é Deus. — O fim *universal* do mundo deve ser um bem *universal*, assim como o fim *particular* de uma creatura é um bem *particular;* porque o fim consiste no bem. Ora o bem *universal*, sendo bem *por essencia*, não pode ser um bem creado, que é bem *particular*, mas deve ser o bem increado e extrinseco ao mundo — Deus. Logo o fim *universal* do mundo é Deus. — Todas as creaturas tendem para Deus, não emquanto Lhe accrescentam alguma perfeição, mas emquanto Lhe são de algum modo semelhantes (2).

---

medir; mas não pode crear! Só o Ente necessario, o Ente que existe eternamente por si, é capaz de crear. Confessemos que existe um Ser summo, necessario, incomprehensivel, que nos creou» (t. LVIII, p. 153).

D'Alembert: «A *creação* é uma verdade ensinada pela razão, uma consequencia necessaria da existencia do Primeiro Ente» *(De l'abus de la crit.)*.

(1) Cfr. S. Thomaz *(Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 3). — D'este modo as creaturas, embora não possam dizer-se nem ser semelhantes a Deus pela especifica semelhança da natureza, são como dizemos no texto semelhantes a Deus, emquanto reproduzem em si mesmas os archetypos da intelligencia divina; assim um edificio material é semelhante ao edificio existente na intelligencia do artista. — Portanto, assim como as palavras, formadas pelo homem, são signaes dos seus conhecimentos intellectuaes, assim tambem as creaturas, produzidas por Deus, são signaes da sua sabedoria infinita. «Sicut voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae sunt signa sapientiae ejus» *(Sum Th.*, p. III, q. 12, a. 3 ad 2). — O dever do homem é o de considerar as coisas creadas e de se elevar, por essa consideração, ao conhecimento da infinita perfeição do Creador. Será inadequado esse conhecimento, é certo; mas será sufficientemente efficaz para desapegar o nosso coração de todas as creaturas e obrigal-o a collocar todos os seus affectos no summo e infinito Bem.

(2) Deus não só é causa *efficiente* e *exemplar* do mundo, mas é tambem a sua causa *final* — Deus, infinitamente sapiente, deve ter tido um *fim*, na creação do mundo. Para que, pois, creou Deus o mundo? A pergunta pode ter um duplice sentido, e pode resolver-se nas duas seguintes: — 1a.) Qual foi a *razão*, o *motivo*, que levou Deus a crear o mundo? — 2a.) Qual é o *fim*, que Deus determinou ou prescreveu á sua obra? — Porquanto, ha um duplice fim: o fim do *agente*, que é uma coisa *subjectiva*, e o fim da *obra*, que é uma coisa *objectiva*.

Se a pergunta se refere *ao fim do agente* isto é, á *razão*, ao *motivo* que levou Deus a crear o mundo, devemos dizer que essa razão é, unica e exclusivamente, a *Bondade divina*. Deus ama tanto a sua Bondade, que deseja communical-a a outros. Diz S. Thomaz: «Ex cujus (divinae Bonitatis) amore est, quod Deus eam communicare vult» *(De pot.*, q. 3, a. 15 ad 14). Ser absolutamente independente, Deus não quere e não pode querer coisa alguma fóra de si mesmo, senão pela sua Bondade. — Mas Deus communica a sua Bondade, não emquanto essa communicação possa accrescentar-lhe alguma perfeição, mas emquanto essa communicação convem muito á indole bemfazeja da sua natureza. Escreve S. Thomaz: «Deus, qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid *acquirat*, sed quasi sua actione aliquid largiatur; quia non est *in potentia*, ut aliquid *acquirere possit*, sed solum in *actu perfecto*, ex quo *potest aliquid elargiri*» (*C. Gent.*, III, 18; cfr. *C. Gent.*, I, 93).

Se a pergunta se refere *ao fim da obra*, devemos responder que Deus prescreve ao mundo inteiro e a cada uma das creaturas o fim conveniente e proporcionado; visto que todo o artifice propõe um fim á propria obra. — Esse fim pode considerar-se primeiramente em cada uma das creaturas. Cada creatura tende para o seu acto, para a sua perfeição; e todo o acto, toda a perfeição é um *bem*, e por isso é um *fim*. Em segundo logar, as creaturas inferiores ou menos nobres tendem para as creaturas superiores ou mais nobres, emquanto o fim das inferiores é o de servir ás superiores; assim os corpos elementares servem aos mistos, os mistos aos vegetaes, os vegetaes aos animaes, e todas as creaturas inferiores ao homem, servem ao proprio homem. — Além d'isso, todas e cada uma das creaturas tendem e concorrem para a perfeição do universo, emquanto o fim de cada creatura conspira, harmonica e constantemente, para o fim do mundo inteiro; d'ahi a maravilhosa ordem cosmica. — Finalmente, o universo, com todas e cada uma das suas partes, tende para Deus, como para o seu fim universal e ultimo. *(Sum. Th.*, p. I, q. 65, a. 2). — O S. Doutor prova esta verdade — que todas as coisas tendem para Deus, como para o sem fim universal e ultimo — em varios logares das suas obras, sobretudo no III livro *contra Gentes*, cap. 17.

Deus é o *fim* de todas as coisas; mas nem todas tendem para Elle do mesmo modo. Diz o Angelico: «Deus est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum» *(C. Gent.*, III, 18). — As creaturas *irracionaes* tendem para Deus, emquanto lhe são *semelhantes pela forma*, de que são constituidas e que é uma *semelhança*, ainda que deficientissima, da perfeição divina. De facto, toda a participação do bem é uma participação da semelhança divina; visto que Deus é a propria Bondade, e todo o bem creado deriva d'ella *(C. Gent.*, III, 19). — As creaturas *racionaes* tendem para Deus, emquanto lhe são *semelhantes* — não só pela *forma*, que é mais nobre que a dos irracionaes, — mas tambem, e sobretudo, pelo *conhecimento*, que é uma obra de *assimilação*, e pelo *amor*, que *trasforma* o amante no objecto amado. *(De Ver.*, q. 5, a. 6 ad 4).

D'onde resulta que o *fim*, proposto ao mundo inteiro, é a *manifestação* das infinitas perfeições de Deus. Por quanto, todas as *coisas creadas*, pelo facto de parteciparem da semelhança divina, exprimem naturalmente em si mesmas a excellencia e a grandeza do Creador e revelam, nas suas varias e deficientes perfeições, as ineffaveis e infinitas perfeições de Deus, sobretudo a Sapiencia, a Belleza, a Bondade, a Omnipotencia. Tal manifestação e revelação é percebida pelas creaturas *racionaes*, e estas dão ao Creador a *gloria*, que Lhe é devida. Por isso podemos tambem dizer que o fim, pro-

33. Corollario. — Encontra-se na creação uma triplice *causalidade (efficiente, exemplar e final)*, e por isso — uma triplice *unidade* (de *origem*, de *execução* e de *fim*), — uma triplice *ma-*

nifestação (da *potencia*, da *sapiencia* e da *bondade* de Deus), — uma triplice *consequencia moral* (o dever, para a creatura, de se *sujeitar* a Deus, de o *conhecer* e de o *amar*) (¹).

Artigo VI

Duração do mundo.

34. Duração do mundo. — A *duração* do mundo pode considerar-se no seu *começo*, no seu *meio* e no seu *termo*. — D'ahi

posto ao mundo, é, em ultima analyse, a *gloria divina*. A S. Egreja assim o definiu no Concilio Vaticano com as seguintes palavras: «*Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit*». — A *gloria*, que a Deus reverte pela manifestação das suas perfeições adoraveis, é *extrinseca* em relação a Deus, pois consiste no *conhecimento*, que as creaturas racionaes teem das perfeiçõs de Deus, e no *louvor*, que por isso Lhe tributam; e distingue-se da *gloria intrinseca*, à qual consiste no *conhecimento* e no *amor*, que Deus tem de si mesmo e a si mesmo, — conhecimento e amor, que eguala a grandeza e o merito do objecto conhecido e amado.

É, pois, gravissimo o erro de *Kant*, de *Arhens*, e de outros, quando dizem que o *homem é para o homem, e todas as coisas são para o homem*. O homem é para Deus, porque só Deus, Bem infinito, pode saciar as infinitas aspirações da nossa alma. As outras creaturas — são para o homem, como para o seu fim *proximo* e *secundario*, emquanto, como dissemos, servem ao homem, — mas são pàra Deus, como para o seu fim *ultimo e principal*, emquanto manifestam ao homem as perfeições divinas, e no homem offerecem ao Creador a homenagem da adoração e do reconhecimento.

Do exposto resulta claramente que Deus Nosso Senhor, foi absolutamente *livre* na creação do mundo. No logar competente, trataremos d'esta verdade com o devido desenvolvimento. Aqui faremos uma simples observação. Deus foi *livre* na creação do mundo: porque a creação não era exigida — nem pela Essencia do proprio Deus, — nem pela essencia do mundo. Não era exigida pela Essencia de Deus; porque Deus é um oceano infinito de perfeições, e, para ser felicissimo, não precisa de nenhum bem creado. Não era exigida pela essencia do mundo; porque o mundo é contingente, e por isso indifferente tanto para a existencia, como para a não-existencia. Logo Deus foi livre na creação do mundo (*C. Gent.*, II, 23, 30, 31, 32).

(1) Este *corollario* resulta da triplice conclusão — que Deus é a causa *efficiente, exemplar* e *final* do mundo. Sendo Deus a causa *efficiente* do mundo, deve haver — uma *unidade de origem* em relação ás coisas creadas, — uma *manifestação* da *Omnipotencia* divina, — uma *absoluta dependencia* da creatura racional com relação ao Creador — Sendo Deus causa *exemplar* do mundo, deve haver — uma *unidade* de *execução* na producção das coisas, — uma *manifestação* da *Sapiencia* divina, — uma *obrigação*, da parte da creatura racional, de se elevar ao *conhecimento* de Deus. — Sendo Deus a causa *final* do mundo, deve haver — uma *unidade* nos *fins* das creaturas, — uma *manifestação* da *Bondade* divina, que tudo attrahe para si, — um *dever* da parte da creatura racional, de *amar* a Deus sobre todas as coisas e de amar todas as coisas por Deus.

a razão de tratar — da *antiguidade* do mundo, — da sua *formação* e *conservação*, — e do seu *destino*.

35. Não era necessario que o mundo fosse creado por Deus desde a eternidade. — Se era necessario que o mundo fosse creado por Deus *desde a eternidade*, tal necessidade devia dar-se — ou da parte do mundo, — ou da parte de Deus. Ora — não podia dar-se da parte do mundo, porque este é *contingente*, e um ente *contingente* não exige por si a *existencia*, muito menos uma existencia *eterna*; — nem podia dar-se da parte de Deus, porque Deus, sendo causa *livre* do mundo, não só não tinha *necessidade* de o crear desde a eternidade, mas nem de o crear no tempo. Logo não era necessario que o mundo fosse creado por Deus *desde a eternidade* (¹).

(1) *Aristoteles* opinou que o mundo foi creado desde a eternidade, e por isso é eterno, e fundou esta sua opinião no principio que o *motor immovel produz um movimento eterno*. — O mesmo erro sustentaram os philosophos pagãos, que admittiram a eternidade absoluta e imparticipada da materia e a fatal evolução das coisas. — Nos tempos mais recentes, alguns racionalistas, como *Robinet, Saisset, Cousin*, embora não negassem o facto da creação, affirmaram comtudo — que Deus creou o mundo por *necessidade da sua natureza* — ou por um *acto necessario da sua vontade*, e que por isso o mundo não teve principio, mas é eterno, como eterno é Deus.

Como dizemos no texto, a creação do mundo *desde a eternidade* não era exigida — nem pela causa *intrinseca*, que é o proprio mundo, — nem pela causa *extrinseca*, que é Deus. — Não era exigida pela causa *intrinseca*. Na verdade, o mundo, como provámos, é essencialmente *contingente*, e por isso a sua natureza não exige uma duração *eterna*, pois o ente, que exige por si uma duração *eterna*, é um ente *necessario*. Portanto, os que attribuem ao mundo a *exigencia* de uma duração *eterna*, ou devem dizer que o mundo é necessario, e não *contingente*, ou, se admittem que o mundo é *contingente*, admittem uma coisa contradictoria: que o mundo é, ao mesmo tempo *contingente e não-contingente*. — Nem era exigida pela causa *extrinseca*. Por quanto, essa exigencia dar-se-hia, porque Deus, creando o mundo, operou — ou por *necessidade de natureza*, — ou por um acto *necessario* da sua *vontade*. Ora nenhuma d'estas hypotheses pode admittir-se. Não pode admittir-se a primeira; porque Deus, sendo essencialmente intelligente, opera, não por *necessidade* da sua natureza, mas pela sua intelligencia e pela sua vontade, e vontade *livre* (*C. Gent.*, II, 23). Não pode admittir-se a segunda; porque a vontade não tende *necessariamente* senão para as coisas, que se relacionam *necessariamente* com o fim ultimo; mas Deus não precisa de coisa alguma creada para ser infinitamente bemaventurado (*C. Gent.*, I, 81). A Egreja, no Concilio Vaticano, promulgou o seguinte canon: «Si quis... Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario (mundum) creasse, quam necessario amat seipsum, anathema sit». Para a solução das difficuldades, apresentamos alguns criterios.

1°.) A operação de um agente só produz *necessariamente* o effeito, — ou

36. O mundo foi creado por Deus no tempo.

a) Um facto, attestado pela commum tradição dos povos e pelos mais antigos monumentos historicos, deve ser admittido, sobretudo quando não ha razão alguma em contrario. Ora a creação do mundo *no tempo* é um facto attestado pela commum tradição dos povos e pelos mais antigos monumentos historicos, e não é impugnado por nenhuma razão plausivel. Logo o mundo foi creado por Deus *no tempo*.

b) O mundo terá sido creado por Deus *no tempo*, se os seres, que o compõem, tiverem tido um começo. Ora todos os seres, que compõem o mundo, tiveram um começo; porque os seres vivos — os vegetaes, os animaes, os homens — não existiram sempre (como demonstram as descobertas geologicas), nem teria tido razão de existir sempre a materia, que, sem a creatura racional, não póde alcançar o seu fim, — a manifestação da gloria de **Deus**. Logo o mundo foi creado por **Deus** *no tempo* (1).

---

quando esse agente opera por *necessidade* da sua natureza, isto é, quando é determinado á operação pela sua forma *natural*, — ou quando, ainda que opere pela intelligencia e pela vontade, e por isso por uma forma *intellectual*, todavia a sua operação é distincta da sua essencia e da sua potencia, porque, neste caso, a operação é *formalmente transeunte*, e não se concebe uma operação d'esta especie, que não produza algum effeito. — Se, porém, o agente é *voluntario* e a sua operação se identifica com o seu ser, neste caso a operação é só *eminente* ou *virtualmente transeunte*, e, posta a operação o effeito segue-se ou deixa de se seguir, conforme o beneplacito da vontade. Por isso, embora a operação da Causa primeira seja *eterna*, não pode concluir-se que seja *eterno* o effeito, por Ella produzido. *(C. Gent.* 11, 35).

2°.) Posta uma causa *sufficiente*, segue-se o respectivo effeito, mas o effeito *proprio* d'essa causa. Ora o effeito *proprio* da Causa primeira, infinitamente perfeita, é tal que pode seguir-se e deixar de se seguir, pode seguir-se nêste ou naquelle tempo, conforme o beneplacito da mesma Causa. Se, posto o acto *livre* da vontade de Deus, o effeito não se seguisse *livremente* e no tempo determinado por Deus, mas se seguisse *necessariamente* e desde a eternidade, tal effeito não seria *proprio* da Causa primeira. *(C. Gent.*, l. c.).

3°.) Deus é Bondade infinita. Sendo Deus Bondade infinita, segue-se que Elle deve communicar-se, *necessariamente* e desde a eternidade, *na sua propria essencia*, — communicação, que dá logar ás processões divinas; — mas não se segue que deva communicar-se, *necessariamente* e desde a eternidade, fóra da *sua essencia*. E não se segue esta conclusão, por isso mesmo que Deus é Bondade infinita; pois uma bondade, que não tem a liberdade de communicar a propria perfeição se quizer e quando quizer, não é, e não pode ser infinita. Por isso, quando se diz que o summo Bem tende a communicar-se, mesmo fóra de si mesmo *(Summum Bonum est diffusivum sui)*, não deve entender-se que Elle *deva* mas que *possa* communicar-se, se, e quando quizer (Cf. *C. Gent.*, II, 32-27). — Lembramos que, quando dizemos que o bem tende a communicar-se *(bonum est diffusivum sui)*, não nos referimos, propriamente, ao bem, emquanto é causa *efficiente*, mas emquanto é causa *final*, communicando o desejo de si mesmo e movendo o appetite dos outros, e por isso emquanto é coisa desejavel *(Sum. Th.*, p. 1, q. 5, a. 4 ad 2).

(1) Não era necessario que o mundo fosse creado ***desde a eternidade***, e effectivamente não foi creado *desde a eternidade*, mas *no tempo*. Estas duas proposições — ***o mundo foi creado desde a eternidade*** — ***o mundo foi creado no tempo*** — são *contradictorias;* de modo que, se se demonstra verdadeira a primeira, se demonstra consequentemente falsa a segunda, e vice-versa. — Mas devemos explicar o diverso sentido das duas proposições. Se o mundo tivesse sido creado *desde a eternidade, ab aeterno*, o mundo seria posterior ao Creador na ordem *da natureza* (porque o effeito é *naturalmente* posterior á causa), mas não seria posterior na ordem *da duração*, emquanto a sua duração não teria tido começo, seria coeterno com o proprio **Deus**; e por isso nessa sua duração não haveria um *primeiro* movimento, nem um *primeiro* anno, nem um *primeiro* mez, nem um *primeiro* dia. Todavia esta eternidade do mundo seria sempre participada, imperfeita e por isso infinitamente inferior á de Deus. — Se o mundo foi creado *no tempo*, *in tempore*, o mundo é posterior a Deus não só na ordem da *natureza*, mas tambem na da *duração*, emquanto a sua duração teve um começo, e por isso nessa sua duração ha um *primeiro* movimento, e, partindo d'esse primeiro movimento, podemos computar o numero dos annos, dos mezes, dos dias, decorridos até hoje. — Como tambem, se o mundo tivesse sido creado desde a eternidade, haveria certamente uma successão nos seus movimentos; mas essa successão não constituiria propriamente o *tempo;* porque o *tempo* suppõe um *anterior* e um *posterior* na successão ou no movimento (como dissemos, o tempo é *numerus motus secundum prius et posterius);* ora numa serie, que não tem começo, não pode haver um *anterior*, um *primeiro*. A intelligencia poderia encontrar a razão de *tempo* numa parte d'essa serie, limitada por um *anterior* e um *posterior*, fechada por duas unidades ou por dois termos: mas seria sempre uma coisa subjectiva e não poderia applicar-se a toda a serie. Se, porém, o mundo foi creado *no tempo*, então temos uma successão ou serie de movimentos, em que ha um *anterior* e um *posterior*, — successão que constitue propriamente o *tempo*. — Portanto, quando affirmamos que o mundo foi creado *no tempo*, entendemos que o mundo não é coevo com a eternidade, que não existiu sempre, que teve um começo, que teria podido ser mais antigo do que effectivamente é. — Mas, dizendo que o mundo foi creado *no tempo*, não deve entender-se que o mundo foi creado, quando já existia o *tempo*. O *tempo*, como dissemos, importa essencialmente uma successão, um movimento, e não ha successão, não ha movimento, sem as coisas, que se succedam ou se movam. Logo o *tempo* não existia antes da creação, mas foi elle creado, quando foram creadas as coisas, que se movem ou se succedem. O *tempo* foi *concreado* com o *mundo*. Por isso com maior propriedade de expressão, dizemos que o mundo foi creado *com* o tempo. Escreve S. Agostinho: « Procul dubio non est mundus factus *in* tempore, sed *cum* tempore » (*De Civ. Dei*, lib. XI: c. 6; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 46, a 3 ad 1).

No texto, adduzimos dois argumentos para provar a creação do mundo *no* tempo, ou *com* o tempo: um baseado na tradição e na historia de todos

37. O mundo foi formado por Deus. — O mundo terá sido *formado* por **Deus**, se Elle produziu a *materia*, se a dotou de *força* e de *movimento*, e se estabeleceu a *ordem*, que resplandece

---

os povos, outro deduzido dos caracteres do proprio mundo. — Em relação ao primeiro argumento, não pode haver duvidas. *Moysés* narra e descreve minuciosamente, no livro do *Genesis*, a creação do mundo, feita no tempo. Ora *Moysés*, embora se prescinda da sua qualidade de escriptor divinamente inspirado, é um historiador superior a toda a excepção e merece plenissima confiança. Na verdade, elle é anterior a todos os escriptores profanos e viveu num tempo, em que podia, com facilidade e sem erro, descobrir e conhecer a tradição primitiva, a qual deve a sua origem á Revelação divina, feita ao primeiro homem, transmittida por elle aos seus descendentes e conservada intacta no povo *hebreu*. De facto, quando nasceu *Moyses*, ainda viviam os que tinham conhecido o patriarcha *Jacob*, ou, pelos menos, os filhos d'elle. *Jacob* veio á luz, quando ainda vivia *Abrahão*. Este poude fallar com *Sem*, filho de *Noè*, e *Noè* com *Mathusalem*, coevo de *Adão*. — Concordam com *Moysés* os escriptores profanos, que referem as tradições dos outros povos. Assim, *Diodoro Siculo* e *Diogenes Laércio* referem as tradições dos *Egypcios*; *Sanconiatão*, as dos *Fenicios*; *Beroso*, as dos *Caldeus*; *Emero* e *Esiodo*, as dos outros povos *orientaes*, que foram sempre considerados como povos primitivos. O proprio *Aristoteles* teve de confessar que todos os philosophos anteriores tinham attribuido ao mundo uma origem relativamente recente (*De coelo et mundo*, l. I, c. X). Não póde negar-se que as tradições d'esses povos antigos divergem quanto á maior ou menor antiguidade do mundo e contêm muitas fabulas, mas deve admittir-se que todas concordam na substancia, isto é, em affirmar a creação do mundo no tempo. Ora, este consenso unanime dos povos só pode ter tido por causa uma tradição antiga, superior a toda a duvida. — O segundo argumento, que se funda nos caracteres do proprio mundo, não deixa de ter a sua força. Se olharmos para os seres, de que é composto o mundo, veremos que nenhum d'elles é eterno, mas que todos têm uma origem relativamente recente. A *geologia* mostra-nos o passado num livro, cujas folhas são os estratos ou as camadas terrestres, que conservam os restos *(fosseis)* de uma immensa multidão de seres. Na camada superior, isto é, mais proxima de nós, encontram-se os restos do homem; na camada immediatamente inferior, os restos dos quadrupedes; mais abaixo, vestigios de peixes, reptis, molluscos, e depois as plantas. D'isto se conclue que os primeiros seres, que viveram, foram os mais imperfeitos: primeiramente as plantas, depois os animaes, e finalmente o homem, que, segundo as mais seguras descobertas, tem uma origem não anterior aos 10.000 annos.

Se não foram creados desde a eternidade os seres vivos — as plantas, os animaes, o homem, — pode e deve dizer-se que nem o foi a materia. Para que teria Deus produzido a materia desde a eternidade, e o homem só no tempo, quando a materia não pode manifestar a gloria de Deus, se não existe a creatura racional, — manifestação, que é o fim ultimo da acção divina? O mundo sem o homem não tem razão de ser (Cf. Stoppani, *Acqua e aria*, conf. 1, n. 11). Tudo, pois, leva á conclusão, que o mundo não foi creado desde a eternidade, mas no tempo. — Não apresentamos, em favor da nossa

no universo. Ora foi **Deus**, e só Elle, quem produziu a *materia*, — e a dotou de *força* e de *movimento*, e estabeleceu a *ordem*,

---

these, um argumento de natureza *metaphysica*, que, se é adduzido por alguns escriptores, é considerado por outros destituido de força demonstrativa.

Analysando os dois argumentos, adduzidos para provar o facto da creação do mundo *no tempo*, vemos – que o primeiro, relativo á tradição de todos os povos, se funda na Revelação primitiva, feita ao primeiro homem e por este transmittida aos seus descendentes, — e que o segundo, relativo aos caracteres do proprio mundo, é apenas provavel, pelo menos quanto á creação da materia no tempo, pois não repugna que Deus tivesse creado as plantas, os animaes, o homem *no tempo*, e a materia *desde a eternidade*. Tudo isto indica que a creação do mundo *no tempo*, pelo menos emquanto importa a massa primitiva, não pode ser evidentemente demonstrada pela razão, mas só pela Revelação sobrenatural. Escreve S. Thomaz: « Respondeo dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest » (*Sum. Th.*, p. I, q. 46, a. 2). — Outros argumentos, de natureza *metaphysica* ou *physica*, são adduzidos para provar a creação do mundo *no tempo*. Mas alguns, especialmente os *metaphysicos*, foram julgados apenas *provaveis* pelo Angelico Doutor (*C. Gent.*, II, 38); outros, especialmente os *physicos* (que nós tambem reproduzimos), não são reconhecidos *concludentes* por todos os homens de sciencia. Neste caso, o escriptor christão pode repetir as palavras do nosso Santo: « Maneant igitur ipsi in rationibus, quas putant sufficere; mihi autem solummodo sufficit fides Christi ».

Portanto esta verdade — o *mundo foi creado no tempo* — *é revelada e é dogma de fé*. — *É revelada*. Lê-se no *Genesis*, que é livro inspirado por Deus: « *In principio* creavit Deus coelum et terram » (I, 1). Estas palavras significam que o mundo teve um *principio*: que Deus creou o ceu e a terra no começo das coisas. O mesmo se affirma noutros logares da S. Escriptura (*Prov.*, VIII, 22 sq.; *Joan.*, XVII, 5; *Eph.*, I, 4). — *É dogma de fé*, definido no Concilio *Lateranense* IV e confirmado no Concilio *Vaticano*. Diz o Conc. *Lateranense*: « Firmiter credimus.... quod unus solus est verus Deus, qui sua omnipotenti virtute, *simul ab initio temporis*, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam » (Tit. *De Summa Trinit. et Fide Cat.*). Quando a Egreja diz que as creaturas foram creadas no *principio do tempo*, claramente denota que o tempo não existia antes da creação do mundo, mas que o mundo foi creado *com* o tempo, ou que o tempo foi concreado com o mundo. Por isso, como diz S. Thomaz, Deus é anterior ao mundo, — não na duração do tempo, — mas na duração da eternidade; porque o ser divino não é commensurado pelo tempo, mas pela eternidade. — Antes da creação do mundo não houve tempo *real*, mas só *imaginario* (*De Pot.*, q. 3, a. 17 ad 20); *Sum. Th.*, p. I, q. 46, a. 1 ad 8). Como tambem adverte o Angelico, o que no tempo é *actual*, ou existente *em acto*, é apenas um *instante indivisivel*, — o *nunc praesens*. Esse instante não constitue propriamente o tempo, mas é o limite entre o tempo passado e o futuro, assim como o ponto na linha é o limite entre a parte precedente e a seguinte. Por isso, quando o mundo foi creado, houve um *instante*, um *nunc*, que foi o limite entre o passado *possivel* e o futuro

que resplandece no universo. Logo o mundo foi *formado* por Deus. — Deus, nosso Senhor, podia, na *formação* do mundo,

real, assim como o ponto, por que principia a linha, é o limite entre a linha *possivel* por um lado e a linha *real* por outro, e d'aquelle ponto começa a linha *real*. O divisivel não pode ser constituido pelo indivisivel, mas pode principiar por elle (*Sum. Th.*, p. I, q. 46, a. 3 ad 3).

O mundo, pois, teve começo. Entre este começo e o tempo presente existe um numero *determinado* de seculos. E como calcular este numero? A terra, como está hoje formada, conta muitissimos seculos. Mas a materia, de que é composto o nosso globo, é um ponto pequeno em relação a toda a massa creada, e existia desde seculos innumeraveis. — A terra, segundo a theoria de *Laplace*, de que nos occuparemos d'aqui a pouco, é um *fragmento*, que se destacou do sol. Mas, antes d'isso, quantos seculos terão decorrido? — O sol é pequeno em relação a toda a massa. Existe um numero grandissimo de outros soes, maiores que o nosso. Quantos seculos terão passado antes da formação d'esses soes? A *astronomia* não responde a estes quesitos, nem tem criterios para isso. Agora medimos o tempo pela *rotação* e pela *translação* da terra; porque o dia é o tempo, que a terra gasta para realisar o movimento de *rotação* sobre o seu eixo, e o anno é o tempo, que a terra gasta para realisar o seu movimento de *translação* em volta do sol. Mas, antes da formação da terra, não havia dias nem annos. Se dissessemos que o tempo, que decorreu entre a creação da materia e o presente, corresponde a muitos milhões de milhões de annos e de seculos, talvez nos não approximassemos da realidade. E todavia este numero de annos e de seculos, que nos enche de espanto, é quasi um nada em comparação da eternidade!

*

O mundo foi effectivamente creado *no tempo;* mas *podia* elle ter sido creado *na eternidade?* — Eis uma questão, discutida, ha seculos, pelos maiores philosophos e sempre resolvida em sentido opposto. *Santo Thomaz, Durando, Caetano, Suarez, Wolf,* e outros escholasticos, embora, quanto ao *facto,* propugnem a creação do mundo *no tempo,* comtudo, quanto á *possibilidade,* sustentam que não pode demonstrar-se *com evidencia a repugnancia* da sua producção *desde a eternidade.* Pelo contrario, *S. Anselmo, Toledo,* e muitos modernos, affirmam que a *creação eterna* do mundo encerra uma contradicção, e por isso não é possivel. O Angelico Doutor não diz que a *possibilidade da creação eterna* do mundo se demonstra *com evidencia,* mas affirma que não se demonstra *com evidencia a impossibilidade* ou *repugnancia* da mesma creação, emquanto os argumentos adduzidos pelos adversarios não são concludentes, apodicticos, embora não sejam destituidos de uma certa *probabilidade* (Cf. *C. Gent.*, II, 38).

Seguimos, tambem neste ponto, a S. Thomaz. O nosso Doutor, affirmando que a impossibilidade ou repugnancia da creação eterna do mundo não é demonstrada *com evidencia,* enunciou uma grande verdade. Os argumentos, que negam a possibilidade da creação eterna, tanto antigos como modernos (estes são novas edições dos outros), são *provaveis,* mas não *concludentes.* Sustentar, como fazem alguns, que a repugnancia da creação eterna é *evidente,* é temeridade. A estes diremos com S. Thomaz: « Se repugna evidentemente a creação eterna, é pasmoso que Agostinho e nobilissimos philosophos não tenham visto tal repugnancia! » (*De aetern. mundi*).

— ou empregar, *unica* e *exclusivamente*, a sua virtude ou energia omnipotente, como tinha feito na creação, e dispor a materia sem o concurso dos agentes creados, — ou servir-se tambem das forças dos mesmos agentes creados, como de causas secundarias e subordinadas (1).

38. Foi conveniente que Deus, na formação do mundo, se servisse das forças dos agentes creados. — É *conveniente* para Deus tudo o que manifesta, de algum modo, as suas perfeições adoraveis. Ora o emprego das forças dos agentes creados manifesta a *sabedoria*, a *bondade* e o *poder* de Deus. Manifesta a *sabedoria;* porque demonstra que todas as creaturas são uteis e que Deus se serve d'ellas na medida da aptidão de cada uma. Manifesta a *bondade;* porque é proprio da bondade communicar aos outros as proprias perfeições, sobretudo á perfeição de *causalidade*. Manifesta o *poder;* porque é indicio de grande força o emprego de meios simples e por si inefficazes para effeitos complexos e grandiosos. Logo foi conveniente que Deus, na formação do mundo, se servisse das forças dos agentes creados (2).

(1) O mundo foi creado por Deus. Seja qual fôr a conclusão ácerca da *possibilidade* da creação *eterna*, todos reconhecem a *conveniencia* da creação *no tempo*. A creação *no tempo* põe no maior relevo duas grandes verdades: que Deus foi soberanamente *livre* em ordem á creação, e que Elle é inteiramente *distincto* do mundo. — O mundo não só foi *creado*, mas tambem foi *formado* por Deus. A *creação* é uma coisa distincta da *formação*, e anterior a esta, pelo menos quanto á *natureza*. O mundo — foi creado, quando foi produzida *do nada* a materia, de que é composto, — e foi formado, quando a materia recebeu a disposição, em que hoje se encontra. — A materia não podia ser creada sem a forma *substancial* e *elementar;* mas *substancial* e *elementarmente* formada, podia ainda considerar-se *informe* em relação ás formas *superiores*, proprias dos corpos *mixtos*, e em relação ás formas *accidentaes*. Por isso, a informação da materia pela forma *substancial* e *elementar* é *posterior* á producção da propria materia só quanto á *natureza* (pois a forma é produzida da materia e na materia), ao passo que a informação da materia pelas formas *superiores* e *accidentaes* é posterior á producção d'ella quanto á *natureza* e ao *tempo*.

(2) Deus, assim como na *creação* do mundo, assim tambem na *formação* d'elle podia empregar, *unica* e *exclusivamente*, a sua virtude infinita. Podia; mas, na sua Sabedoria e Bondade, quiz servir-se das forças dos agentes creados, que, na qualidade de *causas subordinadas*, cooperassem para a producção da maravilhosa ordem cosmica. — Dizemos — na qualidade de *causas subordinadas*. Porquanto, os agentes creados não poderiam concorrer para uma obra tão grandiosa, qual é a formação do mundo se não tivessem recebido de Deus o ser, a energia, o impulso e a direcção para operarem em conformidade com o plano modelado pela intelligencia infinita. Diz *Newton:*

39. O mundo continua a existir por um acto positivo de Deus.

a) *O mundo continua a existir por um acto de Deus.* — O mundo é sempre *contingente*, quer se considere no estado da *possibilidade*, quer no da *realidade*; porque a natureza de uma coisa não muda, quando passa da potencia para o acto. Ora

« O maravilhoso systema do sol, dos planetas e dos cometas, não pode ter outra causa, a não ser a sabedoria e o dominio de um ser intelligente e poderoso » *(Phyl. natur. princ. math.*, sch. gen.). — Para a *formação* do mundo deveram passar seculos innumeraveis; porque as causas segundas, operando lentamente, só depois de muitas vicissitudes, e luctas e catastrophes podiam transformar a materia e redusil-a do estado primitivo ao actual.

A Philosophia limita-se á conclusão — que foi *conveniente* o uso das forças creadas na formação do mundo, e deixa aos naturalistas o cuidado de nos explicar o *modo*, por que foi *formado* o mundo. E os naturalistas têm-se occupado do assumpto, apresentando varias hypoteses. Estas hypotheses referem-se ao *mundo* em geral e á nossa *terra* em particular. D'ahi a *Cosmogonia* e a *Geogenia*. — Vejamos o que ellas são e o que ensinam.

*

a) **Cosmogonia.** — *Cosmogonia* é a sciencia, que estuda a formação do *mundo*, isto é, do *universo inteiro*. Por isso presuppõe a existencia da materia, e só se occupa dos diversos estados, por que a materia tem passado, até á forma actual. Propugna a cooperação das forças creadas, fundando-se em varias descobertas e experiencias. — Entre as hypotheses, apresentadas pelos naturalistas, as mais plausiveis são as de *Herschel* e de *Laplace*.

a) **Herschel** propoz a theoria das *nebulosas*.

Principia por distinguir as *nebulosas* em *resoluveis* e *não-resoluveis*. As nebulosas *resoluveis* são as que, observadas pelo telescopio, apresentam uma agglomeração de pequenas estrellas isoladas. As *não-resoluveis* são as que não podem resolver-se em estrellas, por maior que seja o alcance do telescopio. — Segundo *Herschel*, as nebulosas *não-resoluveis* são estrellas ou soes em via de formação. São compostas de materia muito rarefeita; são dotadas de força attractiva, mas muito debil, e passam por diversas phases.

A nebulosa no principio é informe, sem figura determinada, e demasiadamente grande em relação á quantidade da sua materia. Pouco a pouco condensa-se; em diversos ponto da sua massa formam-se centros de attracção, chamados *nucleos*. Á medida que a materia se condensa, operam-se na nebulosa separações, que dão logar a tantas nebulosas, quantos eram os nucleos formados na nebulosa primitiva.

Cada nebulosa parcial continua a girar sobre si mesma. Accelerando-se o seu movimento de rotação, a luz augmenta e a materia cada vez mais se condensa, e chega um momento em que cada nebulosa parcial se torna uma estrella, um sol. Assim as nebulosas *não-resoluveis* mundam-se em *resoluveis*.

Todas estas transformações necessitam de um tempo incalculavel.

b) **Laplace** apresentou a seguinte hypothese.

No principio, a materia, de que a terra e os outros planetas com seus satellites e o proprio sol são compostos, formava uma unica e immensa massa gazosa, cujo raio devia ser egual á distancia, que existe entre o sol e Neptuno. — Esta nebulosa occupava o espaço, que actualmente é occupado pelos planetas, e era animada do movimento de rotação do occidente para o oriente. Extremamente subtil e rarefeita, principiou a condensar-se e a reduzir-se no volume. A lei de attracção, a que a nebulosa foi subordinada, fez com que os atomos se unissem para formar as moleculas.

Condensando-se a nebulosa, o seu movimento devia augmentar. Augmentando o movimento, devia augmentar tambem a força *centrifuga*, ao passo que diminuia a força *centripeta*. E, como a celeridade do movimento cada vez mais se accentuava, chegou um momento em que a força *centrifuga* excedeu a força *centripeta*, que conservava unida a massa inteira.

Então do nucleo da nebulosa destacaram-se varios anneis com diversos intervallos. O movimento de rotação, de que eram animados quando faziam parte da massa inteira, transformou-se em movimento de translação em volta do mesmo nucleo central. Pouco a pouco, os seus elementos gazosos condensaram-se, passando pelas phases, por que passara a grande nebulosa; e estas passagens realisavam-se num tempo mais ou menos breve, conforme a menor ou a maior massa d'aquelles anneis.

Na approximação das moleculas desenvolveu-se um calor intensissimo, e d'estas nebulosas parciaes fizeram-se outros tantos astros incandescentes. Com o andar do tempo, estes astros esfriaram na superficie, e passando do estado gazoso para o liquido, e d'este para o solido, constituiram os planetas — *Neptuno, Urano, Saturno, Jupiter, Marte, Terra, Venus* e *Mercurio*.

Quasi todos os astros secundarios, antes de se condensarem, abandonaram no espaço alguns fragmentos de materia cosmica, que, condensando-se, formaram os satellites. Estes soffreram muitas transformações, deixaram de ter luz propria, tornaram-se completamente solidos. Nelles não ha atmosphera, como resulta das experiencias feitas em relação á lua unico satellite accessivel ás nossas observações.

No tempo, em que os planetas e os satellites passaram por essas phases, a nebulosa geradora continuava a soffrer transformações. Um calor immenso desenvolvia-se no seu centro pela condensação das moleculas, e lançava na amplidão do espaço vivissimos esplendores. A massa do sol, por ser 740 vezes maior que a massa reunida de todos os planetas, ficou incandescente.

Assim se formou o sol e o systema planetario.

Tal é a theoria apresentada por *Herschel* e aperfeiçoada por *Laplace*.

A primeira idea, porém, d'esta theoria é devida a *Kant*, que a desenvolveu no livro. — *Historia natural geral e theoria dos corpos celestes* publicado em 1754. *Herschel*, em 1784, e depois *Laplace*, em 1796, deram á theoria de *Kant* um caracter mais scientifico. É d'ahi que os allemães chamam *hypothese de Kant* a theoria, que nós chamamos *hypothese de Laplace*.

Não pertence á Philosophia julgar se a theoria de *Laplace* corresponde, ou não, aos dados das sciencias physicas. Só diremos que no mundo tudo acontece como se essa theoria fosse verdadeira, tudo: o movimento uniforme dos planetas, a sua densidade, o seu estado physico.

Não póde negar-se que na uniformidade dos movimentos celestes ha duas excepções, porque os satellites de *Urano* e de *Neptuno* são animados de um movimento retrogrado, isto é, do oriente para o accidente, — excepções que levaram M. Faye a rejeitar o systema de Laplace.

Todavia o movimento retrogrado dos satellites de *Urano* e de *Neptuno* não basta para a rejeição d'uma hypothese, que encontrou tão solido apoio

um ente *contingente*, sendo, por si, indifferente para a existencia, se continua a existir, deve ser, em cada momento, determinado

---

nos phenomenos do mundo. De resto, os astronomos encontram a explicação do movimento retrogrado d'aquelles satellites na propria posição dos seus planetas. Sendo os mais afastados do astro central, *Urano* e *Neptuno* deviam formar-se, quando a grande nebulosa conservava toda a sua extensão, e por isso quando os elementos, de que os referidos satellites são compostos, constituiam corpos isolados no espaço e obedeciam ás leis descobertas por *Kepler*. Esta consideração explica o movimento retrogrado dos satellites dos dois planetas. (Cf. *La Controverse* e *Le Contemporain*, nov. 1885).

A Philosophia não encontra no systema de Laplace affirmação alguma, que seja contraria á doutrina da *creação*. Na verdade, o astronomo francez diz que no principio existia a nebulosa, e que esta era animada do movimento de *rotação*. Ora perguntamos: Esta nebulosa é eterna? Não; e já o demonstrámos. Logo foi creada por Deus. — O movimento é necessario á nebulosa? Não; e tambem o demonstrámos. Logo foi produzido por Deus. — Estas conclusões são admittidas por *Laplace* no livro. — *Exposition du systéme du monde*. — Da theoria de Laplace só póde concluir-se que a ordem do mundo depende tambem das forças creadas, como de causas subordinadas. Mas isto, longe de contradizer a *creação*, manifesta a omnipotencia de Deus, que communicou a forças cegas o poder de operar em conformidade com o plano, que a sua intelligencia infinita ideou desde a eternidade. — Devemos sempre admittir que a massa chaotica ou inicial não podia ser estrictamente *homogenea*; aliás não teria ella podido revestir tantas e tão variadas formas especificas, que hoje reveste. Por isso, no primeiro instante devem ter sido creados os corpos *simples*, de que derivaram todos os *compostos*.

b) Geogenia. — *Geogenia* é a sciencia, que estuda a formação da *terra*. — Os varios e differentes systemas, apresentados a este respeito, concordam todos em que a formação da terra é obra immediata dos agentes naturaes. De facto, segundo a *Geognosia*, as camadas de rochas, que se encontram na crosta da terra, as suas irregularidades e desarranjos, os signaes de combustão, e muitos outros phenomenos são devidos á acção *immediata* dos agentes finitos. — A formação da terra, por ser obra *immediata* de agentes finitos, devia realisar-se e se realisou num grandissimo espaço de tempo, como se demonstra — pela grandeza das camadas geologicas, algumas das quaes (as *azoicas*) têm em certos sitios uma altura de 30 kilometros, — e pela multidão dos *fosseis* de innumeraveis especies de plantas e de animaes, que já não existem e que só num grande espaço de tempo podiam desenvolver-se e extinguir-se. — Todavia, a formação da *terra* é obra *immediata* dos agentes naturaes só quanto aos *corpos não-organisados*; porque, como mais tarde demonstraremos, as forças dos agentes naturaes são insufficientes para a formação dos *corpos organisados*, sendo para isso necessaria uma intervenção *especial*, *directa* e *immediata* do poder infinito do Creador.

Todos admittem que o nosso planeta passou por uma serie de transformações, para chegar, depois de muitos seculos, ao seu estado presente. — Eis como, na opinião de *Laplace*, se effectuaram essas transformações.

A nebulosa, que devia ser mais tarde o nosso sol, abandona um dos anneis da materia cosmica. Este annel, arrastado pela força centrifuga, afasta-se da massa primitiva; e, sendo animado do movimento geral em

para a existencia por um acto do mesmo agente, que o produziu. Logo o mundo continua a existir por um acto de Deus.

b) *Este acto de Deus é positivo*. — Um acto é *positivo*,

---

virtude do impulso primitivo, continua a girar em volta do equador da nebulosa. O annel, quando se destacou da grande nebulosa, soffreu um abalo violento. Por causa d'este abalo, os atomos affluiram em maior numero para um ponto determinado da nebulosa terrestre, e formaram um nucleo. Este movimento e esta concentração de atomos produziram, depois de muito tempo, luz e calor num grau tão intenso, que o nosso planeta brilhava como um sol. — O nucleo, ou *pyrosphera*, perdendo continuamente uma grande quantidade de calor, principiou a arrefecer na sua superficie externa, e a cobrir-se de uma crusta, cuja espessura augmentava na proporção do seu resfriamento. A crusta, quando subtil, era incandescente, e afastava os elementos uniformes, e impedia que os vapores das aguas se condensassem, de modo que a terra por muitissimos seculos não foi banhada pelas aguas.

No entretanto o nucleo central incandescente, não podendo conter-se, irrompia com grandissima força e rasgava em muitos pontos a crusta. D'estas irrupções surgiram as primeiras montanhas. Tornando-se cada vez mais espessa e menos incandescente a crusta da terra, os vapores tomaram a forma de liquidos, e a terra foi banhada pelas aguas. O calor era ainda muito intenso e não havia organismos *(epoca azoica)*. — A agua e o fogo introduziram profundas mudanças na terra. Em diversas epochas appareceram os vegetaes, os animaes, finalmente o homem.

Ninguem póde determinar o numero de seculos, que foram necessarios para a terra passar do estado primitivo para o presente. Un geologo calculou que para o resfriamento do globo terrestre foram necessarios 353 milhões de annos. Outros geologos fizeram outros calculos, todos mais ou menos hypotheticos. Diremos com Zimmermann: « E inutil investigar quantos milhares de seculos foram necessarios para o globo terrestre arrefecer, pela irradiação no espaço; basta saber que o facto se deu ».

Esta theoria foi denominada *Vulcanismo*, porque admitte que é no *fogo* e pelo *fogo* que a terra começou, e é ao *fogo* que se devem attribuir todos os phenomenos e todas as alterações da terra.

Contraria ao *Vulcanismo* é a theoria do *Neptunismo*, ensinando que pela *agua* se explica a formação do nosso globo, e que foi a *agua* que lhe deu a forma actual. Hoje o *Neptunismo* está quasi inteiramente abandonado.

A theoria do *Vulcanismo* basêa-se na seguintes razões:

1) O nosso globo, antes de ser solido na superficie, encontrava-se num estado liquido. A sua forma espherica, o achatamento nos polos, e outros phenomenos exigem aquella explicação.

2) Está provado que um corpo fluido, isolado no espaço e dotado de um movimento de rotação toma a forma de esphera. As experiencias, feitas por *M. Plateau*, não deixam logar a duvidas. Na verdade, este naturalista tomou um copo anteriormente repleto de um liquido, dotado de uma densidade egual á do azeite, agua e alcool, e nelle deixou cahir, por meio de um siphão, uma gota de azeite. Esta gota, subtrahida á acção da gravidade, toma a forma espherica. Fazendo girar este pequeno globo sobre o seu eixo, torna-se um espheroide mais ou menos chato. Accelerando a rotação, a zona exterior destaca-se e a gota de azeite reproduz o phenomeno dos anneis de

quando o agente faz alguma coisa para produzir um certo effeito. Ora o acto, por que Deus conserva o mundo na existencia, é o

Saturno (Plateau, *Recherches expérimentales sur les figures d'équilibre d'une masse liquide et substraite à l'action de la pesanteur*).

3) Conjectura-se que o estado fluido ainda dura, e que a massa liquida é coberta de uma crusta da espessura de 50 a 60 kilometros, — medida, que é inferior á *centesima* parte do raio terrestre.

4) A geologia e a paleontologia attestam que numa epocha relativamente proxima o homem não existia; que, num tempo mais remoto, não existiam animaes; e que, numa epocha ainda mais afastada, não havia vegetação, mas só uma superficie esteril (Cf. Hamard, *Cosmógonie)*.

M. de Lapparant diz: « A formação do systema solar, a origem do globo terrestre, as particularidades da historia geologica, a figura, a densidade, o estado de calor do nosso planeta..... tudo está contido como no seu germen, na concepção de *Laplace*. Ella illumina, ao mesmo tempo, o passado e o presente;..... ella esclarece o futuro (*La formation de l'écorce terrestre)*.

*

Apresentamos o quadro das *epochas geologicas*.

I. Epocha ignea.

Em volta da massa cosmica, liquida e incandescente, forma-se, por esfriamento, uma crusta solida.

II. Epocha azoica

A massa incandescente irrompe do nucleo, rasga em diversos pontos a crusta e forma os primeiros continentes, mas sem fosseis.

III. Epocha paleozoica ou primaria

Esta epoca comprehende os seguintes periodos: *cambriano, siluriano, devoniano, carbonifero* e *permiano*. — Apparecem as plantas, muitos animaes *invertebrados*, os *crustaceos*, alguns *peixes cartilaginosos*, e alguns *reptis*. — O clima é quente e uniforme em toda a terra.

Note-se que os nomes dos periodos são geralmente tirados dos sitios, onde foram estudados os fosseis das plantas e dos animaes, que ahi deixaram seus restos. Assim os fosseis do periodo *permiano* foram estudados pela primeira vez na provincia de *Perm* na Russia, e os do periodo *devoniano* no Condado de *Devonshire* na Inglaterra.

IV. Epocha mesozoica ou secundaria

Esta epocha comprehende tres periodos: *triasico, jurassico* (Jura), e *cretaceo*. — Apparecem os *peixes osseos*, as *aves* e os *mammiferos* das infimas especies, e alguns reptis com caracteres mistos de reptis e de peixe.

V. Epocha cenozoica ou terciaria

Nesta epocha distinguem-se os periodos *eoceno, mioceno* e *plioceno*. — Apparecem as mais altas especies de mammiferos: entre elles o mastodonte.

VI. Epocha neozoica ou quaternaria

Divide-se em tres periodos: *glaciario, diluviano* e *post-diluviano*. — É creado o homem. — O clima da terra torna-se frio e talvez humido.

mesmo acto, por que o creou e que é certamente *positivo*. Logo o acto, por que Deus conserva o mundo, é *positivo* (1).

40. O mundo não será anniquilado, mas transformado.

a) *O mundo não será anniquilado.* — A providencia de Deus governa as coisas em conformidade com a natureza, de que são dotadas. Ora a natureza das creaturas exige que não sejam anniquiladas; porque, se são *immateriaes*, são indestructiveis quanto á sua *essencia*, e, se são *materiaes*, são indestructiveis quanto á sua *materia*. Logo o mundo não será anniquilado (2).

b) *O mundo será transformado.* — O mundo não continuará sempre no estado actual; pois apagada, um dia, a luz e extincto o calor do sol e das estrellas, cessará, por completo, no nosso globo a vida. Portanto, chegará um dia, em que o mundo ha de ser — ou anniquilado, — ou transformado. — O mundo transformado será revestido de uma luz mais viva e de uma belleza mais suave, para que possa, de um modo ainda mais per-

(1) A causa, que conserva o mundo, é a mesma, que o creou. Diz S. Thomaz: « Idem est causa essendi rem, et conservans rem in esse » (*Quodlib.* IX, q. I, a 1). De facto, a mesma virtude infinita, que foi necessaria para tirar o mundo *do nada*, é necessaria para o conservar na existencia; visto que o *ser* do mundo, mesmo depois de creado, permanece *contingente* e por isso não pode ter em si a razão da sua continuação na existencia. Repugna que as creaturas, depois de terem recebido a existencia, possam emancipar-se da dependencia de Deus, que constantemente as governa, e ordena para os seus fins. Uma estatua de marmore feita pelo esculptor, para se conservar na existencia, não precisa da acção do mesmo esculptor, porque o *ser* do marmore não depende d'elle, assim como deixou de depender d'elle a figura gravada no proprio marmore. — E este acto de Deus não é apenas *negativo*, isto é, Deus não conserva o mundo só emquanto o não destroe, mas é *positivo*, ou *directo*, é, na realidade, aquelle mesmo acto, com que creou o mundo e que é certamente *positivo*. Se Deus deixasse, ainda que por um istante, de influir o *ser* no mundo, este voltaria immediatamente para o *nada*, d'onde foi tirado. Diz S. Thomaz: « Dependet esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse » (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 1). — Na *Theodicea* voltaremos ao assumpto.

(2) Se se considera a omnipotencia de Deus, deve dizer-se que Elle, assim como tirou do *nada* o mundo, assim tambem pode reduzil-o *ao nada*, subtrahindo o seu influxo (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 3). — Mas, se se considera tambem a providencia de Deus, a qual rege e governa as coisas em conformidade com a natureza e com as exigencias d'ellas, deve dizer-se que Deus não anniquilará o mundo, mas o conservará sempre, continuando sempre a communicar-lhe o ser. Ao passo que a anniquilação não serviria para a manifestação da gloria divina, a sua conservação serve para a manifestação do poder e da bondade infinita (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 4).

feito, manifestar ao homem, tambem transformado, as perfeições do Creador, — manifestação, em que se funda a gloria de Deus (1).

(1) Assim como a nossa terra, que começou por ser uma massa incandescente, arrefeceu gradualmente até revestir-se de uma crusta solida, assim tambem o sol e as estrellas, depois de muito tempo, pela progressiva diminuição do calor, hão de se revestir de uma crusta rugosa. Apagando-se a luz e o calor do sol e das estrellas, deve acabar a vida na terra e nos outros planetas. Diz *De Lapparent*: «D'este modo, — no principio, uma nebulosa que se condensa, — no fim, uma serie de globos escuros, situados em condições taes, que nenhum dos phenomenos materiaes conhecidos póde realisar-se nelles; a morte substituida á vida, a escuridade á luz: tal é o quadro, que a sciencia moderna nos autorisa a conceber» (*Discours sur les enseign. phil. de la science*). E não é tudo. Assim como a massa primitiva, animada pela força do movimento, se dividiu em fragmentos e formou varios astros, assim tambem, pelo augmento, retardação ou cessação do mesmo movimento, os astros, encontrando-se e chocando-se mutuamente, fundir-se-hão todos numa unica e immensa massa incandescente. Esta explicação não passa de uma hypothese. A S. Escriptura, todavia, parece confirmar a opinião dos naturalistas. Lê-se na segunda Epistola do Apostolo S. Pedro: «Como o ladrão, virá o dia do Senhor: no qual os ceus passarão com grande estrondo, e os elementos serão dissolvidos pelo calor, e a terra e as coisas, que nella existem, serão queimadas... Os ceus ardentes serão dissolvidos, e os elementos serão fundidos pelo ardor do fogo» (II *Petr.*, III, 10, 12). — Seguindo os vestigios da divina Revelação, conservada no seio da humanidade, alguns escriptores pagãos fallam da ultima conflagração do mundo (Ovidio, *Metam.*, I; Lucano, *Phars.* VII; Tullio, *De natura deorum*, II; Seneca, *ad Marciam*).

Mas a confusão e o horror não podem ser o estado definitivo do mundo. A conflagração e o chaos não podem constituir o escopo final da operação da natureza e, muito menos, da operação de Deus. O mundo deve receber, pois, uma nova disposição, uma nova ordem, mais perfeita e mais grandiosa. A sagrada Escriptura exprime esta verdade, quando diz que Deus «*creará novos ceus e nova terra*» (*Is.* LXV, 17; LXVI, 22) e que, «*segundo a promessa divina, aguardamos novos ceus e nova terra*» (II *Petr.*, III, 13). — S. Thomaz, referindo-se a esta renovação ou transformação do mundo, apresenta a seguinte razão. Todas as coisas corporeas foram feitas para o homem. E servem ao homem por dois modos: ou emquanto concorrem para a sustentação da sua vida material, ou emquanto o levam ao conhecimento das perfeições divinas. Do primeiro ministerio das creaturas já não precisará o homem glorificado; porque a alma, glorificada immediatamente por Deus, glorificará o proprio corpo, tornando-o incorruptivel. Do segundo ministerio o homem precisará, — não para contemplar as perfeições divinas por meio da intelligencia, que será admittida á visão *immediata* e *intuitiva* da Essencia divina, — mas para as contemplar por meio dos olhos corporeos, que, não podendo ver a Essencia divina em si mesma, desejam vel-a nos seus effeitos corporeos. E, como os nossos olhos se deleitam da belleza, e esta deriva sobretudo da luz, os corpos devem ser revestidos de uma luz mais esplendida e mais pura, em que os olhos vejam o reflexo mais vivo d'aquella luz ineffavel e infinita, que é a Essencia de Deus. E nisto consiste a renovação do mundo (*Sum. Th.*, p. III, *Suppl.*, q. 91, a. 1).

CAPITULO SEGUNDO

PERFEIÇÃO, NEXO, ORDEM E LEIS DO MUNDO

SUMMARIO: — Perfeição do mundo. — Nexo substancial e dynamico dos seres creados. — Nexo teleologico dos seres creados. — Ordem do mundo. — Leis physicas do mundo. — Milagre, sua possibilidade e cognoscibilidade.

ARTIGO I

Perfeição do mundo

41. Perfeição do mundo. — *Perfeição* do mundo diz-se a aptidão, que o mundo tem para manifestar a bondade de Deus. Com effeito, o criterio da perfeição de um ente deduz-se da aptidão, de que o proprio ente é dotado para alcançar o seu fim. Ora o fim *ultimo* do mundo é a manifestação da infinita bondade ou perfeição do seu Creador.

42. Perfeição do mundo absoluta e relativa. — A perfeição do mundo póde conceber-se como *absoluta* e como *relativa*. — A perfeição do mundo seria *absoluta*, se o mundo tivesse aptidão para manifestar a bondade infinita no grau mais elevado, que é possivel. Neste caso o mundo seria o melhor de todos os mundos possiveis, seria *absolutamente optimo*. — A perfeição do mundo seria *relativa*, se o mundo tivesse aptidão para manifestar a bondade infinita naquelle grau que Deus determinou. Neste caso o mundo não seria o melhor de todos os mundos possiveis, mas seria *relativamente optimo*.

43. O mundo é, de algum modo, perfeito. — O mundo deverá dizer-se, de algum modo, perfeito, se tiver aptidão para manifestar a Bondade Divina. Ora o mundo tem essa aptidão; porque as muitas e diversas perfeições das creaturas são effeitos e reflexos da unica Bondade Divina, e todo o effeito manifesta em certo modo a virtude da sua causa, e todo o reflexo leva ao conhecimento do seu principio. Logo o mundo é, de algum modo, perfeito. — Tal manifestação é maior ou menor, conforme o grau de semelhança, que as creaturas têm com Deus (1).

(1) Com relação á *perfeição* do mundo, ha dois systemas oppostos: o *pessimismo* e o *optimismo absoluto*. O *pessimismo* sustenta que o mundo é *absolutamente mau*; o *optimismo* affirma que o mundo é *absolutamente perfeito*.

O *pessimismo*, que foi admittido pelos sequazes do *Budhismo*, por *Lu-*

44. **O mundo não é absolutamente perfeito.** — Se o mundo fosse *absolutamente* perfeito, deveria manifestar a Bondade de Deus no grau mais elevado, que é possivel. Esta consequencia é falsa. Com effeito, o mundo, sendo finito, só póde manifestar a Bondade infinita de Deus num grau finito. Ora entre uma coisa infinita, como é a Bondade Divina, e a sua manifestação finita existe uma distancia infinita. Logo podem existir innumeraveis mundos, cada um dos quaes manifeste a Bondade Divina num grau cada vez mais elevado, e que por isso seja mais perfeito que o actual. Logo o mundo não á *absolutamente* perfeito (1).

---

crecio, por *Scopenhauer*, e por outros antigos e modernos, desenvolve o seu pensamento, dizendo que a existencia e o fim do mundo é o *mal* e que por isso o termo da evolução das coisas creadas é o *nada*. — O exaggero é manifesto. Como se pode chamar *absolutamente máu* o mundo, quando vemos resplandecer nelle uma perfeição e uma belleza admiravel, resultante da perfeição e belleza das partes, e da variedade e disposição d'estas? Se o mundo fosse tão mau, como os *pessimistas* dizem, ninguem teria pensado em lhe impôr o nome de *mundo*, que significa *ornamento*.

Alguns philosophos negam que todas as creaturas representam a bondade divina; pois umas são *defeituosas*, outras *inuteis*, e outras *nocivas*.

Respondamos a esta objecção.

a) É verdade que no mundo existem entes *defeituosos*, mas estes representam a Bondade divina em quanto são *entes*, e não em quanto são *defeituosos*, porque o defeito, sendo uma *privação*, não pode derivar de Deus.

b) É falso que no mundo existam creaturas *inuteis*; porque isso seria contrario á Sabedoria infinita de Deus. — Se ás vezes uma ou outra creatura nos parece inutil, é porque não a conhecemos adequadamente na sua natureza intima, nem em todas as suas relações com as outras creaturas.

c) Um ente, embora *accidentalmente* seja *nocivo* para uns, não deixa de ser util para outros, nem de ser perfeito e de manifestar a Bondade Divina.

(1) Em poucas palavras: Mundo *absolutamente* perfeito repugna; porque o mundo, por ser essencialmente finito, seria sempre *capaz* de augmento e de maior perfeição, e, por ser *absolutamente* perfeito, seria incapaz de augmento e de maior perfeição. — Alem d'isso, a experiencia mostra que no mundo ha muitos males, physicos e moraes, que são incompativeis com o *optimismo absoluto*. — Finalmente uma potencia *infinita* não se exgotta pela producção de um effeito *finito*. Ora a potencia de Deus é *infinita* e o mundo actual é *finito*. Logo a potencia de Deus não se exgottou pela producção do mundo actual, e pode crear outros mundos ao indefinido *(De Pot.*, q. 1, a. 5).

O *optimismo absoluto*, isto é, o systema que sustenta que este mundo é *absolutamente* perfeito, foi ensinado — na antiquidade por *Platão* e *Plotino*, — na edade media por *Abeilardo*, — e nos tempos modernos por *Leibnitz*, *Malebranche* e *Rosmini*. — Diremos alguma coisa ácerca do *optimismo*, professado por estes tres ultimos escriptores.

a) Leibnitz apresentou esta theoria: «Deus faz sempre o melhor: aliás não operaria com *razão sufficiente*: o que repugna á Sabedoria infinita. Ora

45. **O mundo é relativamente perfeito.** — O mundo deverá dizer-se *relativamente* perfeito, se tiver aptidão para manifestar a Bondade infinita naquelle grau *certo* e *determinado*, que Deus entendeu. Ora esta consequencia é certissima; aliás deveriamos concluir que Deus — ou não teve sabedoria para idear ou mo-

---

é melhor crear do que não crear: como tambem é melhor, entre os infinitos mundos possiveis, escolher o *optimo*. Logo Deus devia crear o mundo, e entre todos os mundos possiveis escolher o *optimo*». *(Essai de Théodicée)*.

b) Malebranche escreveu: «Deus é livre, e por isso podia crear e podia deixar de crear. Mas, na hypothese de crear, devia escolher aquelle mundo, que fosse *optimo*; aliás não seria infinitamente sabio» *(Entretien*, 9).

c) Rosmini tambem defendeu o *optimismo absoluto*, dizendo que só o mundo existente era digno da Bondade infinita, e que por isso só este era possivel *(Teodicea*, n. 651).

As theorias de *Leibnitz*, *Malebranche* e *Rosmini* são falsas pelas seguintes razões. — 1º.) Suppõem que possa existir um mundo *absolutamente* optimo. Ora um mundo *absolutamente* optimo repugna; como demonstrámos. — 2º.) Limitam a omnipotencia de Deus; porque lhe negam o poder de crear um outro mundo, melhor que o actual. — 3º.) Tiram a Deus a liberdade; porque sustentam que Deus foi levado pela necessidade, embora *moral*, a crear este mundo, e não um outro.

Apresentamos agora as principaes objecções dos *optimistas*.

a) Leibnitz faz a seguinte objecção: Deus não opéra sem *razão sufficiente*. Ora teria operado sem *razão sufficiente*, se, entre os infinitos mundos possiveis, não tivesse escolhido o mais perfeito, o *optimo*.

Respondamos á objecção. É certo que Deus não opéra sem *razão sufficiente*. Essa *razão sufficiente*, porém, não é a maior ou menor perfeição das creaturas, aliás Deus dependeria das creaturas e não seria infinitamente perfeito; mas essa razão sufficiente é unica e exclusivamente a propria *Bondade infinita*. Ora a Bondade infinita não está ligada a nenhuma creatura, e por isso, assim como podia crear ou deixar de crear, assim tambem podia crear este mundo ou um outro; porque deante de Deus todos os mundos possiveis são eguaes, visto que todos conseguem o proprio fim.

b) Leibnitz insiste: Por isso mesmo que a Bondade infinita é a *razão sufficiente* da creação do mundo, este não póde deixar de ser *optimo*.

A insistencia é inutil. A Bondade infinita exige que o mundo seja *relativamente* optimo, em quanto deve ser dotado de todas as perfeições, que a sua natureza reclama, para assim manifestar a gloria divina naquelle grau, que Deus determinou; mas não póde exigir que o mundo seja *absolutamente* optimo, porque um mundo *absolutamente* optimo seria, ao mesmo tempo, infinito e finito, e por isso seria nada, e a Bondade infinita não póde querer o nada. — E como poderia o mundo ser *absolutamente* optimo? O proprio Leibnitz diz que a serie dos mundos possiveis é infinita, porque as manifestações finitas do ente infinito são infinitas. Bem. Mas, se os mundos possiveis são infinitos, é impossivel encontrar o *ultimo*, o *mais perfeito*, o *optimo*.

c) Malebranche objecta: O mundo é infinito; aliás não seria um effeito digno da causa creadora, que é infinita. Logo é *optimo*.

É falso que o mundo seja *infinito*; e já o demonstrámos. A creatura,

delar um mundo, que manifestasse a sua bondade num *grau determinado,* — ou não teve poder para crear o mundo em conformidade com o ideal ou modelo da sua intelligencia. Logo o mundo é *relativamente* perfeito ([1]).

ARTIGO II

Nexo substancial e dynamico dos seres creados.

46. **Triplice nexo dos seres creados.** — O mundo não seria *relativamento* perfeito, se entre os innumeraveis e diversos seres, de que é composto, não existisse *nexo* e *ordem.* — Por isso, depois de termos considerado a *perfeição* do mundo, de-

por isso mesmo que é creatura, é essencialmente finita. Creatura infinita é uma contradicção, e Deus não póde fazer coisas contradictorias.

d) Rosmini apresenta esta dificuldade: Entre todos os mundos possiveis devia haver um que fosse o mais perfeito de todos, e por isso o mais digno da Bondade divina, e só este podia ser escolhido. Logo o mundo é optimo.

Respondemos, negando o *supposto.* É falso que entre os mundos possiveis houvesse um que fosse absolutamente o mais perfeito, o mais digno da Bondade infinita. Na verdade, o mais perfeito entre todos os mundos, e por isso o mais digno da Bondade divina, devia ser aquelle que imitasse ou exprimisse *adequadamente* a Bondade divina. Ora um mundo, que *adequadamente* exprima a Bondade divina, é uma chimera; porque o mundo, por mais perfeito que seja, é sempre infinitamente distante da Bondade divina.

(1) A immensidade dos ceus com o esplendor do sol e das estrellas, a extensão da terra com as flores, com os animaes, com o homem, a profundidade dos mares com a immensa variedade dos peixes, — o mundo inteiro cantam, com uma melodia arrebatadora, a Sabedoria, a Bondade e o Poder do Creador, e é muito infeliz quem não escuta esse canto! — Esta perfeição *relativa,* que se attribue ao mundo, é exigida pelos proprios attributos de Deus. O mundo, pois, é *relativamente* perfeito, é o que melhor corresponde ao fim, que Deus teve em vista quando o creou, e alcança certamente esse fim, embora uma ou outra das suas partes seja defeituosa *(Sum. Th.,* p. I, q. 25, a. 6 ad 3); cf. q. 91, a. 3). D'onde se vê o sentido do adagio: *é proprio do optimo produzir o optimo (optimi est optima producere).* O agente *optimo* deve fazer com que as suas obras sejam dotadas da perfeição conveniente; e, visto que a ultima perfeição de uma coisa consiste na consecução do fim, segue-se que o *optimo* deve conduzir ao fim as coisas, que produz, isto é, deve fazer as coisas *relativamente* optimas, capazes de alcançar o seu fim. Portanto d'aquelle adagio não se segue que o mundo deva ser *absolutamente* optimo. — Como tambem não se segue que todas as obras de Deus, agente *optimo,* devam ser *eguaes;* porque não é preciso e não é conveniente que cada uma das partes seja *absolutamente* optima, bastando que as partes sejam dotadas de optima proporção em ordem ao todo. *(Sum. Th.,* p. I, q. 47. a. 2 ad 1).

vemos agora occupar-nos do *nexo,* que une os seres creados, e, em seguida, da *ordem,* que reina entre elles.

O *nexo* é triplice: *substancial, dynamico* e *teleologico,* conforme existe entre as *substancias,* ou entre as *forças* ou entre os *fins.* — Ao nexo *substancial* e ao *dynamico* está subordinado o *teleologico;* porque os seres não poderiam estar ligados pelos seus *fins,* se um ente não operasse noutro e se o ente inferior não possuisse um elemento essencial, commum ao superior.

Neste artigo trataremos de nexo *substancial* e do *dynamico;* no seguinte, do nexo *teleologico* ([1]).

47. **Nexo substancial.** — Nexo *substancial* é o que existe entre as substancias creadas. — Provaremos que as substancias creadas são muitas e diversas, e que entre ellas ha um nexo.

48. **As substancias creadas são muitas e diversas.**

a) As substancias creadas representam a Bondade de Deus. Ora, como nenhuma creatura pode representar *adequadamente* uma Bondade infinita, as substancias creadas devem ser muitas e diversas, para que o conjuncto d'ellas represente a Bondade de Deus menos imperfeitamente do que a representa uma só. Logo as substancias creadas são muitas e diversas ([2]).

b) As substancias finitas, accessiveis á nossa percepção, formam uma *escala,* composta de *quatros* graus. No infimo grau estão os *mineraes,* que não têm vida; e são chamados simples-

(1) Todo o nexo, por ser um effeito, depende de uma causa. A causa póde ser: *material, formal, efficiente* e *final.* Logo cada um dos tres nexos deve depender de uma ou de outra d'estas causas. — O nexo *substancial* depende da causa *material* e da causa *formal;* porque estas duas causas, na sua união, produzem o *genero* e a *differença especifica;* e é do *genero* que deriva a *semelhança* entre as substancias e por isso o nexo *substancial;* ao passo que da *differença especifica* deriva a diversidade e a distincção entre as mesmas substancias. — O nexo *dynamico (dynamis* — força) é formado pelas *causas efficientes,* emquanto as substancias, em virtude da sua actividade, operam umas nas outras. — O nexo *teleologico (telos* — fim) é formado pelas *causas finaes,* em quanto o fim de um ente está subordinado ao fim de outro ente, e todos os fins *particulares* a um fim *universal.*

(2) A razão, por que no mundo existem muitas e diversas substancias, é a seguinte. Deus quiz communicar ás creaturas a propria Bondade, de modo que as creaturas são outras tantas expressões ou manifestações da unica Bondade divina. Ora toda a creatura dista infinitamente de Deus. Foi, pois, conveniente que Deus creasse muitas e diversas substancias, para que assim a Bondade divina que não pode ser *adequadamente* representada por nenhuma creatura, fosse representada por muitas e diversas creaturas, em diversos graus e por muitos modos *(Sum. Th.,* p. I, q. 47, a. 1).

mente *substancias*. No grau superior ao dos mineraes estão os *vegetaes*, dotados de vida exclusivamente *vegetativa*; e chamam-se *viventes*, porque é pela *vida* que se distinguem dos mineraes. No grau superior ao dos vegetaes estão os *animaes*, dotados de vida *vegetativa* e *sensitiva*; e denominam-se *animaes* ou *viventes sensitivos*, porque é pela *sensibilidade* que se extremam dos *mineraes* e dos *vegetaes*. No mais alto grau está o *homem*, dotado de vida *vegetativa*, *sensitiva* e *racional*; e chama-se substancia *racional*, porque é pela *razão* que se distingue de todos os seres visiveis. Logo as substancias creadas são muitas e diversas (1).

49. Entre as substancias creadas existe um nexo. — Cada uma das substancias creadas é essencialmente composta de dois elementos — um *commum* ou *generico*, — outro *proprio* ou *differencial*. Em virtude do elemento *commum* ou *generico*, a substancia superior é semelhante á inferior e se liga com ella. Em virtude do elemento *proprio* ou *differencial*, a substancia superior distingue-se da inferior, e constitue um grau especial. — Assim o vegetal e o mineral são semelhantes, emquanto possuem um elemento commum — a *substancialidade*; mas differem emquanto o vegetal é dotado de vida, e o mineral não o é. O animal e o vegetal são semelhantes, emquanto ambos têm *vida*; mas differem, emquanto o animal é dotado de *sensibilidade*, que o vegetal não tem. O homem e o animal concordam em que um e outro são *viventes sensitivos*; mas differem em que o homem é dotado da *razão*, de que o animal é destituido. Logo entre as substancias creadas existe um nexo (2).

(1) *Locke* opinou que a lacuna, existente entre o homem e Deus, é preenchida por uma serie innumeravel de substancias intellectuaes, que formam o annel de conjuncção entre o mundo visivel e Deus.

Não é nosso proposito demonstrar a existencia dos Anjos. A Revelação divina ensina que acima do homem estão os Anjos, dotados de vida *intellectual*, e que se chamam *intelligencias separadas*, ou *substancias intellectuaes*, porque conhecem as coisas, não pelo discurso ou raciocinio, mas por meio das *especies intelligiveis*, infundidas immediatamente por Deus. — Todavia a razão não póde demonstrar, de um modo *apodictico*, a existencia dos Anjos. Ha algumas razões de *conveniencia*, que foram apresentadas na *Ontologia*.

Todavia é falsa a opinião de *Locke*, quando diz que os Anjos preenchem a lacuna existente entre Deus e o homem. Por mais excellentes que sejam, os Anjos são substancias *finitas*; e por isso entre o mais elevado dos Anjos e Deus existirá sempre uma distancia infinita.

(2) Devemos fazer uma observação importante. A *escala* das substancias corporeas é formada por quatro especies, que são o *mineral*, o *vegetal*, o

50. Nexo dynamico. — Nexo *dynamico* é o que existe entre as *causas efficientes*; emquanto estas, por serem dotadas de actividade ou energia *(dynamis)*, exercem *mutua* acção umas nas outras. — Demonstraremos — que no mundo existem *causas efficientes*, — e que entre as *causas efficientes* existe um nexo.

51. No mundo existem causas efficientes. — No mundo existirão *causas efficientes*, se existirem substancias que, pela sua actividade, influem na producção de algum effeito. Ora taes substancias existem. Na verdade, — os *mineraes* oppõem *resistencia* aos agentes extrinsecos; os *vegetaes* nutrem-se e crescem, e a nutrição e o crescimento são operações *immanentes*, que necessariamente derivam de alguma força intrinseca; os *animaes* vegetam, movem-se, sentem, e estas operações seriam inexplicaveis, se nelles não existisse um principio intrinseco e activo;

---

animal e o *homem*. Cada uma d'estas especies, á excepção da *especie humana*, deve mais chamar-se *genero* do que *especie*; porque cada uma comprehende, na sua extensão, varias e diversas *classes*.

Dissemos — á excepção da *especie humana*; porque, occupando o homem o infimo grau na serie das substancias intellectuaes, não podem encontrar-se na mesma especie humana varios e *diversos* graus de perfeição *essencial*, que a dividam em outros tantas *classes*: mas só se encontram differenças *accidentaes*, que não modificam a essencia, e que apenas constituem diversas *raças*. Só com relação ao *homem*, o *genero* identifica-se com a *especie*, e é por isso que indistinctamente dizemos *especie humana* e *genero humano*.

Nas outras *especies*, pois, existem varias e diversas *classes*. Ora as *especies* ligam-se pelas suas *classes*. A *mais elevada* classe de uma especie inferior liga-se com a *infima classe* da especie immediatamente superior: — como tambem a *infima classe* de uma especie superior se liga com a *mais elevada* classe da especie immediatamente inferior, embora entre a infima classe de uma especie e a classe mais elevada da especie inferior exista uma differença *essencial*. Assim o mais perfeito dos mineraes liga-se com o mais imperfeito dos vegetaes; e o mais imperfeito dos animaes une-se com o mais perfeito dos vegetaes, embora entre o mais imperfeito dos animaes e o mais perfeito dos vegetaes a differença seja *essencial*. Diz S. Thomaz: «Hoc modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis; sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum; unde et beatus Dyonisius dicit *(de Div. Nom.*, c. 7) quod «divina Sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum» *(C. Gent.*, II, 68).

Leibnitz, seguindo *Bernoulli* e *Bonnet*, propoz a famosa *lei de continuidade*. Segundo o philosopho allemão, as substancias corporeas *continuam-se* por forma, que é impossivel determinar o ponto onde uma acaba e outra principia.

Para explicar esta *continuidade*, *Leibnitz inventou* umas especies *equivocas* ou *intermedias*, que participariam das differenças proprias das especies, que

finalmente o *homem* vegeta, sente, e entende, e por isso a sua actividade é superior á de todos os outros seres. Logo no mundo existem substancias que, pela sua actividade, influem na producção de algum effeito, isto é, existem *causas efficientes.*

52. **Entre as causas efficientes existe um nexo.** — Na verdade, existe uma acção *mutua* entre as substancias materiaes. A terra e os corpos celestes attrahem-se mutuamente pela força da gravitação, d'onde resulta o movimento harmonico e regular dos planetas. Os corpos, tanto os simples como os compostos, operam uns nos outros, pela força attractiva e repulsiva de que são dotados. — Tambem existe uma acção *mutua* entre o homem e as outras substancias corporeas; porque, se estas não

---

estão subordinadas ao mesmo genero. — Dizem que a especie *equivoca* entre o mineral e o vegetal ainda não se descobriu, mas é provavel que se descubra. — A especie *equivoca* entre o vegetal e o animal seria o *polypo.* — Com relação á especie *equivoca*, que existiria entre o animal e o homem, os defensores da *lei de continuidade* não estão de accordo. *Locke* diz que essa especie é constituida pelos *loucos* de nascimento; *Büchner* diz que é formada pelo Ethiope; *Mortillet* ensina que é o *Anthropopitheco; Leibnitz* espera encontral-a num dos mundos possiveis.

A *lei de continuidade* é absurda. Na verdade, repugna que uma substancia seja dotada de propriedades contradictorias, pois que as propriedades contradictorias destroem-se mutuamente. Ora as *especies equivocas*, imaginadas por Leibnitz, participando das duas *differenças* especificas, que estão subordinadas ao mesmo genero, seriam compostas de propriedades contradictorias; assim a especie *equivoca* entre o mineral e o vegetal seria ao mesmo tempo *viva* e *não-viva;* a especie *equivoca* entre o vegetal e o animal seria *sensitiva* e *insensitiva;* e a especie *equivoca* entre o animal e o homem seria *racional* e *irracional.* Logo as especies *equivocas* são contradictorias.

É falso que o *polypo* seja a especie *equivoca* entre a planta e o animal; pois que os naturalistas provaram que o *polypo* é *animal*, e só *animal*, que se move a si mesmo, sente e exerce as operações da nutrição e da digestão.

É falso o que diz *Locke;* pois os *loucos* de nascimento possuem a alma racional, e por conseguinte são verdadeiros homens.

É falso o que affirma *Büchner;* porque o Ethiope é homem, como os outros, é capaz de instrucção, pode tornar-se e muitas vezes se torna sabio.

É falso o que sustenta *Mortillet;* porque nem a razão nem a experiencia attestam a existencia d'esse *Anthropopitheco.*

É curiosa a evasiva de *Leibnitz*, que espera encontrar a especie *equivoca* entre o animal e o homem num dos mundos possiveis. Mas, se esta especie póde encontrar-se num dos mundos possiveis, deve necessariamente encontrar-se tambem no nosso; aliás neste mundo existiria uma lacuna, e, segundo *Leibnitz*, toda a lacuna, por minima que seja, é impossivel.

Poderiamos accrescentar que a *lei de continuidade* é uma lei *á-priori.* Mas basta isto. Volteremos ao assumpto, quando tratarmos do *transformismo.*

actuassem em nós, não poderiamos percebel-as; e, se nós não actuassemos nellas, não poderiamos dirigil-as para a nossa utilidade. Logo entre as *causas efficientes* existe um nexo (1).

Artigo III

Nexo teleologico dos seres creados

53. **Nexo teleologico.** — Nexo ***teleologico*** **é o que existe entre as** *causas finaes.* — Causa *final*, ou ***fim***, **é o que o agente se** propõe conseguir com a sua operação. O ***fim***, **pois,** — na ordem *logica* ou do *conhecimento*, é *anterior* á operação, porque determina a causa efficiente a operar, e não poderia determinal-a, se não fosse conhecida; mas, na ordem ***ontologica*** ou da ***realidade***, é ***posterior*** á operação, porque só por meio da operação, se consegue. — A tendencia para o fim diz-se ***finalidade*** (2).

54. **Criterio para o conhecimento das causa finaes.** — Se o agente, entre todos os caminhos que podia seguir para a producção do effeito, escolheu sempre o mais apto, embora difficil,

---

(1) *Malebranche*, embora reconheça no mundo o nexo *dynamico*, nega que este nexo seja produzido pela mutua acção das substancias, porque diz que as causas segundas são completamente destituidas de actividade, e que é o proprio Deus quem move *immediatamente* todas as coisas. Sendo falso o fundamento, como vimos na *Ontologia*, é falsa a affirmação.

Leibnitz tambem reconhece o nexo *dynamico*, mas ensina que este nexo consiste na harmonia que Deus estabeleceu entre as acções *immanentes* das substancias, e não é produzido pela actividade, que uma substancia exerça sobre outra; visto que toda a acção *transeunte* é impossivel. — Não nos demoramos em refutar esta opinião, pois que, tambem na *Ontologia*, demonstrámos, contra *Leibnitz*, que a acção *transeunte* é possivel.

(2) Todos os philosophos concordam em reconhecer a existencia das *causas finaes* nas operações do homem, porque é innegavel que o homem, quando opera, tende para um bem, e todo o bem é fim; — mas divergem, quando se trata da existencia das *causas finaes* nas operações dos seres *irracionaes*, e especialmente no desenvolvimento dos organismos. — Apresentaremos primeiramente o *criterio* para o conhecimento das *causas finaes*, e depois demonstraremos que estas existem nas operações de *todos* os agentes creados, e por isso nas operações dos animaes, dos vegetaes, dos seres inorganicos, e, sobretudo, na formação do organismo animal.

Os mais celebres defensores das *causas finaes* foram, — entre os antigos, *Socrates, Platão, Aristoteles;* — entre os modernos, *Bernouilli, Newton, Leibnitz, Cuvier, Blaiville, Bernard, Carus*, e muitos outros. — Os principaes adversarios das *causas finaes* foram, — na antiguidade, *Democrito, Epicuro, Lucrecio,* — nos sec. XVII e XVIII, *Robinet* com todos os materialistas e atheus francezes, *Buffon* e *Laplace,* — nos tempos modernos, *Comte, Spencer, Littré, Taine, Büchner, Moleschott* com todos os ***positivistas.***

e d'elle nunca se afastou, — se evitou sempre os obstaculos e empregou os meios mais efficazes, — se obedeceu sempre a certas e determinadas leis, e nada fez que não fosse util para o seu effeito, — se reproduziu a serie das suas operações por innumeraveis vezes, e sempre com a mesma ordem e com a mesma uniformidade, — nestas circumstancias é impossivel que não tendesse para um fim certo e determinado, e que operasse por *acaso*. Na verdade, o agente, que não tende para um fim certo e determinado mas opera por *acaso*, não opera com sabedoria, nem emprega os meios mais efficazes, porque o *acaso* é a privação de toda a sabedoria e previdencia, — nem obedece a certas e determinadas leis, porque o *acaso* é contrario a toda a lei, — nem opera *sempre* de um modo uniforme e regular, pois o que acontece por *acaso*, não acontece sempre, nem sempre do mesmo modo (1).

55. **Todo o agente creado opera por um fim.** — Todo o agente creado opera — ou guiado pela *sua razão*, — ou levado por uma *inclinação natural*. Se opera guiado pela *sua razão*, opera por um fim; porque é proprio d'este agente propôr um fim aos seus actos, conceber o plano da sua obra, e empregar os meios aptos para esse fim. Se opera levado por uma *inclinação natural*, tambem opera por um fim; porque, operando por essa inclinação, opera de um modo regular, uniforme e constante, e essa regularidade, uniformidade e constancia não se podem explicar sem uma determinação para o *fim*, gravada no mesmo agente. Logo todo o agente opera por um *fim*. (2).

---

(1) Em poucas palavras: Quando um certo e determinado effeito é produzido constantemente por um certo e determinado agente, que segue um processo fixo e uniforme, é necessario concluir que esse agente não opera por *acaso*, mas tem em vista um fim certo e determinado. O *fim* é por si invisivel; mas a constancia e a regularidade dos phenomenos nol-o manifestam, porque o *fim* é o termo da constante e uniforme tendencia do agente. Tal criterio é imposto pelo simples bom senso. Diz S. Thomaz: « Videmus quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur *propter finem. Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum.* Unde patet quod non *a casu* sed *ex intentione* perveniant *ad finem* » *(Sum. Th.*, p. I, q. 2, a. 3).

(2) O argumento é de S. Thomaz *(C. Gent.*, III, 2). — A *tendencia para o fim*, ou *finalidade*, póde ser *extrinseca* ou *intrinseca*. — É *extrinseca* quando o agente tende para o fim em virtude de uma força *extrinseca*; d'este modo a flecha tende para o alvo. — É *intrinseca*, quando o agente tende para o fim em virtude de uma força *intrinseca*.

A *finalidade intrinseca* divide-se em *racional*, *instinctiva*, *plastica* e *na-*

56. **Os seres inorganicos, nas suas operações, tendem para um fim.** — Os seres inorganicos tendem naturalmente para adquirir as perfeições convenientes, para conservar a propria existencia e o equilibrio das partes, para resistir aos agentes contrarios, para se combinar entre si, e produzir outros corpos diversos; e semelhantes tendencias são regulares, uniformes e constantes. Ora estes movimentos tão constantes e estas determinações tão regulares demonstram que os seres inorganicos operam por um fim, e não por *acaso*; porque tudo o que acontece por *acaso* não é regular, nem uniforme, nem constante. Logo os seres inorganicos, nas suas operações, tendem para um fim (1).

---

tural. — É *racional*, quando o agente conhece não só o fim e os meios, mas tambem a proporção que existe entre estes e aquelle: e assim, entre muitos e diversos meios, *livremente* escolhe os mais proporcionados para a consecução do fim; o que acontece com o homem. — É *instinctiva*, quando o agente conhece o fim e os meios, mas não julga da bondade ou proporção que existe entre estes e aquelle; e assim não póde escolher *livremente* os mais proporcionados entre os meios; mas *instinctivamente* emprega aquelles que a natureza lhe determinou; o que acontece com os animaes irracionaes. — É *plastica*, quando o agente não conhece o fim nem os meios, mas possue uma força intrinseca, que, desenvolvendo-se, forma um organismo; o que se verifica com os seres vivos. — É *natural*, quando o agente não conhece os meios e o fim, nem é determinado a formar um organismo; mas simplesmente opera pelas forças que estão na materia, e que são determinadas para produzir certos effeitos; o que acontece com as operações das plantas e de todos os agentes inorganicos.

A finalidade *intrinseca* é uma inclinação inherente á essencia dos agentes creados. E, como a essencia das creaturas deriva de **Deus**, tambem de **Deus** deriva essa finalidade, de modo que é **Deus** quem dirige as creaturas para os seus fins. — **Deus**, dirigindo as creaturas para os seus fins, dirige-as em conformidade com a natureza d'ellas. As creaturas racionaes têm intelligencia para conhecer a relação entre o fim e os meios, e são dotadas de liberdade para fazer a escolha dos meios; por isso **Deus** dirige-as emquanto lhes dá e move essa intelligencia e essa liberdade. As creaturas irracionaes não conhecem a relação entre os meios e o fim, nem são livres com relação á escolha dos meios; e **Deus** dá-lhes uma inclinação natural para tenderem para um fim especial por meios determinados.

(1) As sciencias *physico-chimicas* ensinam que no reino *inorganico* existe uma assombrosa *finalidade*. Todos os phenomenos apresentam tão grande regularidade, que poderam ser traduzidos por formulas mathematicas. — Observemos a constituição intima dos corpos. Os atomos nunca se unem por *acaso*, nem em proporções caprichosas e variaveis, para a formação das moleculas, mas sempre em conformidade com as suas propriedades naturaes e em proporções fixas e invariaveis. Assim, para a producção da *agua*, não podemos empregar senão *um* volume de *oxygenio* e *dois* de *hydrogenio*. Mais admiraveis são as leis que presidem á formação dos *crystaes*, e que nos

57. **Os vegetaes, nas suas operações, tendem para um fim.** — Os vegetaes, ainda que destituidos do todo o conhecimento, tanto intellectual como sensitivo, todavia operam como se conhecessem o fim das suas operações. Na verdade, procuram os meios que lhes são necessarios para o seu desenvolvimento e para a sua conservação, evitam os obstaculos que se oppõem á sua perfeição, operando sempre de um modo regular e uniforme. Ora, se os vegetaes operassem por *acaso*, e sem um fim predeterminado, seria impossivel que podessem operar de um modo regular e uniforme, e podessem tender sempre para a propria perfeição. Logo os vegetaes, nas suas operações, tendem para um fim (1).

58. **Os animaes, nas suas operações, tendem para um fim.** — Os animaes constantemente exercem certas e determinadas acções, e produzem certos e determinados effeitos; assim a abelha, occupada na arte de preparar o mel, prepara-o sempre do mesmo modo, mas não faz a teia; a aranha compõe a sua teia sempre do mesmo modo, mas não prepara o mel. Ora os animaes não poderiam exercer constantemente determinadas acções, nem produzir determinatos effeitos, se não operassem por um fim previsto ou predeterminado, mas procedessem só por *acaso;* porque o agente, que opera por *acaso*, é indifferente para todos os effeitos, e não ha razão alguma por que produza, sempre e do mesmo modo, certos e determinados effeitos. Logo os animaes, nas suas operações, tendem para um fim (2).

mostram como tudo tende para um fim. Os mineraes não se crystallizam todos segundo um typo uniforme e monotono; cada especie tem a sua figura polyedrica caracteristica. Todavia todós os typos, embora variados, reduzem-se a alguns typos primitivos. É o distinctivo da natureza: — economia e simplicidade nos meios, riqueza e variedade inexgottavel nos effeitos!

(1) Admiravel é a *finalidade* dos *vegetaes!* As especies, que constituem o reino *vegetal*, são innumeraveis, e todavia cada uma tem o seu modo especial de reproducção, a sua estructura; as partes accessorias correspondem á natureza do *todo: todas* as partes, por mais insignificantes que pareçam, têm os fins particulares, que se alcançam sempre pelo emprego de certos e determinados meios; e estes fins particulares, pela sua vez, são meios para a consecução do fim de todo o vegetal!

(2) Os animaes não são dotados de intelligencia (como provaremos mais tarde), e por isso não conhecem a relação entre os meios e o fim. Mas são dotados de *instincto*, pelo qual empregam os meios mais efficazes, e tendem para um fim determinado. Se não admittirmos esse instincto, não póde explicar-se a uniformidade e a perfeição, com que os animaes operam. — Entre tantos exemplos, que a Zoologia aponta, citaremos o da abelha. Diz

59. **O organismo animal, na sua formação, tende para um fim.** — O organismo animal principia por um germen. Todos os germens dos animaes, no primeiro momento e nas primeiras transformações, são semelhantes entre si; nós não sabemos distinguir um do outro. Só mais tarde o germen se torna embryão e *se especialisa*, passando do geral para o particular, do indeterminado para o determinado. O organismo pouco a pouco se vai aperfeiçoando, tornando-se cada vez mais symetrico e regular, até que chega a produzir um animal de uma especie determinada. De todos os caminhos, que podia seguir na sua evolução, o germen seguiu o mais conveniente e o mais util, embora talvez o mais difficil; depois de o ter encetado, chegou até ao fim, sem se ter desviado um instante, obedecendo sempre ao mesmo systema, á mesma ordem e ás mesmas leis. Na evolução, pois, ha uma *idea* a realisar, um *plano* a seguir, e por

M. Réamur: «Logo que todas as partes da joven abelha estão seccas, logo que as suas azas se acham em estado de se agitar, ella já sabe tudo o que ha da fazer em todo o tempo da sua vida. Ninguem deve maravilhar-se, se ella está tão bem e tão cedo instruida; *foi instruida por Aquelle, que a formou.* Parece que a abelha conhece que nasceu para a sociedade; sabe, como as outras, da habitação commum, e vai, com as outras, em busca de flores; vai só, e depois sem embaraço encontra o caminho da colmeia, ainda quando volta pela primeira vez. Se ella procura o mel no calix das flores abertas, não é só para se alimentar, mas tambem, e sobretudo, para começar a trabalhar para o bem commum, visto que, desde a primeira sahida, faz uma colheita de cera..... M. Maraldi assegura ter visto voltar para a colmeia abelhas, carregadas de dois grandes fragmentos d'esta materia, no proprio dia em que tinham nascido» *(Hist. des insectes,* tom. V, mém. XI).

Alguns positivistas explicam o *instincto* pela *hereditariedade.* — Esta explicação, porém, não resolve a questão: porque podiamos sempre perguntar pela *causa* da hereditariedade, que, em ultima analyse, deve ser o principio da *finalidade.* — Mas, alem d'isso, a explicação, apresentada pelos materialistas, não se verifica em muitos casos. Diz Paulo Janet: «Citarei apenas um caso, que é o instincto dos *necrophoros.* Estes animaes, depois de terem posto os ovos, têm o habito de collocar cadaveres de outros animaes ao lado dos ovos, a fim de que os seus filhos, logo que saiam, possam encontrar alimento; alguns põem os ovos nos proprios cadaveres dos animaes. Ora, o que é incomprehensivel é que as mães, que têm esse instincto, nunca verão seus filhos, como já não viram suas mães; por isso não podem saber se os ovos hão de tornar-se animaes semelhantes a ellas, nem prever as suas necessidades. — Em outros insectos *(les pompiles)*, o instincto é ainda mais notavel: as mães têm um modo de vida inteiramento diverso do de seus filhos, porque ellas são herbivoras, e estes carnivoros. Por isso as mães não podem conhecer, pela experiencia propria, o que convirá a seus filhos».

isso um *fim* a alcançar. Logo o organismo animal, na sua formação, tende para um fim (1).

---

(1) Se não admittissemos as *causas finaes* na formação do organismo animal, isto é, se o organismo não tendesse para um *typo*, ou para um *fim* certo e determinado, seria inexplicavel — como o germen, na sua evolução, assuma a natureza especifica dos seus principios, — como tantas e tão diversas circumstancias possam concorrer para o mesmo resultado, — como forças cegas e inconscientes operem com regularidade e empreguem os meios mais proporcionados, e produzam *sempre* o mesmo effeito, — como os differentes orgãos possam unir as suas acções e combinar as suas forças de um modo tão admiravel para um resultado commum, que é o bem de todo o animal, — como as especies de hoje correspondam ás que existiram ha tantos seculos. Todos sabem que um grande naturalista, *Cuvier*, com um dente de um animal antediluviano, construiu todo o animal, e assim fundava a *paleontologia*. E em que se baseou Cuvier? — na fixidez das especies e por isso no principio da *finalidade*. — A *finalidade* no organismo, isto é, a tendencia, que o organismo tem para um fim determinado, demonstra-se não só pela *adaptação* dos orgãos ás suas respectivas funcções, mas tambem pela mutua *correlação* d'elles. Na verdade essa *correlação* suppõe uma combinação, um calculo exactissimo, — combinação e calculo que não podem ter uma razão sufficiente nas forças mechanicas, nem no *acaso*, mas unicamente na intelligencia (Cf. Cuvier, *Leçons d'anatomie comparée*, t. I, lec. 1 e 8).

Examinemos algumas affirmações dos adversarios.

a) *E. Littré*, *Spencer* e *Taine* negam que na formação do organismo appareçam os indicios de um *designio* anteriormente formado.

Estes positivistas querem, não que as suas theorias se accommodem aos factos, mas que estes se accommodem áquellas! E os factos são contrarios aos materialistas. No desenvolvimento do organismo preexiste um *typo*, uma *idea*, um *plano*, um *designio*. É a opinião dos melhores anatomistas e physiologistas, como *Cl. Bernard*, *Carus*, *Richard Owen*, *Elias de Beaumont*, *Chauffard*. Limitamo-nos a citar a d'este ultimo. Diz assim (*La vie* p. 318): «O espectaculo de uma *finalidade* immanente, que o homem descobre em toda a parte, encontra-se em todos os graus dos seres vivos. Todo o animal, todo o ser organisado, o proprio vegetal, possuem um fim proprio. Nada vive senão com a condição de tender para um fim: o fim é a corôa e a razão da natureza viva; e, á proporção que a natureza se eleva, o fim, que a rege, apparece mais esplendido».

b) *Lamarck*, seguido pelos materialistas, sustentou que os orgãos pelo uso e exercicio, não só se aperfeiçoam, mas até se formam de novo.

A Lamarck e sequazes responde *Trendelenburg* com estas palavras: «Se os olhos, no acto de se formarem, estivessem expostos á luz, podia suppor-se que os raios luminosos, tocando-os, adaptassem ao seu fim este orgão inestimavel. Mas os olhos formam-se na obscuridade, para fruirem da luz depois do nascimento. O mesmo acontece em relação aos outros sentidos. Entre a luz e os olhos, entre o som e o ouvido, entre a terra e a mechanica dos orgãos, existe uma harmonia preestabelecida; porque, sem nenhuma previa communicação, os objectos externos e os respectivos orgãos entram em mutua e intima relação, não no momento em que os orgãos se formam, mas depois

60. **A finalidade suppõe uma intelligencia.** — Todos os agentes creados tendem para um fim, previsto ou predeterminado, empregam os meios mais aptos e efficazes, e executam um plano com maravilhosa exactidão, constancia e uniformidade. Este fim, esta escolha de meios e este plano, sendo effeitos, devem ter por causa uma intelligencia; porque só a intelligencia póde prever ou predeterminar o fim, modelar um plano, e, por conhecer a relação entre os meios e o fim, póde escolher os meios mais aptos e efficazes. Logo a *finalidade* suppõe uma intelligencia. — Se o agente é *racional*, a intelli-

---

da formação. A luz ainda não attingiu a vista, nem o som o ouvido, nem o elemento, onde a creatura se ha de mover, o seu apparelho motor, e já os orgãos estão constituidos para receberem a impressão d'esses agentes. Patentêa-se aqui manifestamente uma harmonia. O orgão na sua actividade está sujeito á acção das causas exteriores, mas a sua conformação indica manifestamente um escopo. Os olhos vêem, mas o *poder ver determinou* a sua formação. Os pés caminham, mas o *poder caminhar determinou* as diversas articulações dos pés... É esta a harmonia simples e mysteriosa dos factos, — harmonia que parece manifestar um poder central, que une todos os membros, e em que o pensamento é *alpha* e *omega*. Tudo o que manifesta um fim foi previsto pelo pensamento. *Burmeister* confessa abertamente que «o dom da voz tem por fim a communicação das ideas, porque é certo que meios determinados tendem para fins determinados» (*Discussões Logicas*).

c) Os *materialistas* dizem que, para a formação dos organismos, basta o movimento mechanico das cellulas.

Respondemos que o movimento mechanico das cellulas é apenas *uma condição*, embora indispensavel, mas não pode ser a *causa* da formação do organismo; porque aquelle movimento é identico e uniforme em todos os seres, e por isso não póde ser a causa da diversidade dos organismos, nem da diversidade do modo por que estes se desenvolvem. — Ouçamos uma testemunha insuspeita, o evolucionista Tommasi, que escreve: «Por mais que eu queira ser evolucionista e sequaz do moderno naturalismo, confesso que, quando principio a considerar a constituição particular dos organismos e a sua complicada e maravilhosa estructura, e procuro investigar a relação teleologica das respectivas funcções, quando sobretudo considero o ouvido tão bem organisado para ouvir, quando observo o olho formado de um modo tão admiravel para exercer as funcções da visão, — pasmo, vacillo nas minhas convicções, e não uma, mas cem vezes, sou obrigado a exclamar: Mas como é possivel que estes olhos, que estes ouvidos sejam o resultado das leis de simples evolução mechanica?»

d) Os *materialistas* replicam que entre os orgãos que se formam e os respectivos objectos exteriores não existe nenhuma relação de *finalidade* (porque por ex., os olhos não foram formados para perceberem certos e determinados objectos), mas que existe apenas uma *coincidencia*!

O absurdo dos materialistas é evidente. Entre um orgão, que se forma, e o objecto respectivo, existe apenas uma *coincidencia*?! Mas, para a forma-

gencia, que concebe o fim, escolhe os meios e modela o plano, é a que existe no proprio agente, que opera. — Se o agente é *irracional*, a intelligencia, em que a *finalidade* encontra o seu principio e a sua razão, não póde deixar de ser a **divina**; porque só a intelligencia de um Deus podia determinar a cada agente *irracional* um fim proporcionado, modelar planos tão complicados e todavia tão perfeitos, e, para os realisar, servir-se das forças cegas da natureza (1).

ção do orgão, são necessarias muitas e diversas condições. Estas condições verificam-se *todas*, e verificam-se *sempre*, seguindo um processo sapientissimo. Ora um resultado uniforme e constante não póde ser apenas uma *coincidencia*; pois a *coincidencia* não é nem uniforme nem constante. — Quem considerar os olhos do animal, ha de necessariamente concluir que um fim determinado presidiu á formação d'elles, e que esse fim era a aptidão para verem os objectos luminosos. Por isso *Newton* dizia: « *Quem formou os olhos, conhecia muito bem as leis da optica* ».

e) Dizem: A natureza gera *monstros*; logo nas suas operações não tem em vista um fim, mas o acaso, o capricho.

A existencia dos *monstros*, se prova alguma coisa, prova a existencia das causas finaes. Na verdade, o que é um *monstro*? É um ser, que, por alguma causa accidental, se afastou do typo. Logo na organisação d'esse ser havia um typo, para o qual tendia. Esse typo era o fim. Se não existisse um typo, um fim, não haveria regra ou criterio para julgarmos da deformidade ou perfeição dos seres, e por isso não haveria *monstros*; porque, onde não existe um fim, não é possivel o afastamento do fim, e por isso não é possivel a deformidade. — Concluimos, pois, que a natureza tende sempre para um fim. Se ella não o alcança sempre, isto demonstra que as causas segundas podem oppôr obstaculos á actividade da natureza, mas não demonstra que a natureza não tende para um fim.

(1) A conclusão é evidente. Onde ha uma ordem, umas proporções bem tomadas, ha um fim a alcançar, e, onde ha um fim a alcançar, ahi se encontra a intelligencia; porque só a intelligencia póde adaptar meios pará o fim. Se a intelligencia não é propria do agente, que opera, é propria do Creador do agente. Diz S. Thomaz: « Aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter: uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales; et talium est cognoscere rationem finis et eorum quae sunt ad finem: alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum vel directum in finem; sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente, ita certus cursus naturalium rerum, cognitione carentium, manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari» *(Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 1 ad 1; cf. *De Ver.*, q. 5, a. 2). A razão, que governa o mundo, é a de Deus. Continua o Santo: « Necessitas naturalis inhaerens rebus, quae determinantur ad unum, *est impressio quaedam* Dei *dirigentis ad finem;* sicut necessitas, qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittae » *(Ibid.*, ad 3).

61. **Especies de causas finaes.** — Ha uma triplice especie de *causas finaes*; — *particular, universal* e *universalissima*.

a) A causa *final-particular* é uma perfeição *finita* e *propria* de *cada* ente, ou de uma *especie, genero* ou *classe*; porque tudo tende para a perfeição *propria*, ou para a perfeição da sua *especie, genero* ou *classe*.

b) A causa *final-universal* é uma perfeição *finita*, mas commum a *todas* as creaturas; porque, se cada uma das partes tende para uma perfeição *particular*, o todo deve tender para uma perfeição *universal* e commum a *todas* as suas partes.

c) A causa *final-universalissima* é a perfeição *infinita* e *absoluta*, que é Deus; porque, assim como todas as creaturas derivam de **Deus**, assim tambem todas tendem para **Deus** (1).

62. **Entre as causas finaes existe um nexo.** — Existe um nexo — *a)* entre as causas *finaes-particulares*, — *b)* entre as causas *finaes-particulares* e a causa *final-universal*, — *c)* entre as causas *finaes-particulares* e a causa *final-universalissima*.

a) Existe um nexo entre as causas *finaes-particulares*, isto é, entre os fins *particulares* das diversas substancias; porque todo o ente de uma *especie, genero* ou *classe*, tende para a perfeição *propria*, e para a da sua *especie, genero* ou *classe* (2).

b) Existe um nexo entre todas as causas *finaes-particulares* e a causa *final-universal*; porque a perfeição das partes está subordinada á perfeição finita de todo o mundo (3).

c) Existe um nexo entre todas as causas *finaes-particu-*

(1) A causa *final-particular* é multipla e diversa, porque muitas e diversas são as perfeições *particulares* e *proprias* de cada ser creado. Mas a causa *final-universal*, como tambem a causa *final-universalissima*, é unica, porque unica é a perfeição, tanto finita como infinita, para a qual tende o mundo inteiro; visto que se a perfeição das *partes* é multipla, a perfeição do *todo* deve ser unica, embora concentre em si a perfeição das partes.

(2) Para a evidencia d'esta verdade, basta considerar um instante as operações do mineral, do vegetal, do animal, e, sobretudo, do homem. Cada ente opéra em conformidade da sua aptidão, mas o resultado final é a perfeição de todo o supposto, da sua *especie, genero* ou *classe*.

(3) O fim do *mineral* é servir ao *vegetal* e ao *animal*; assim a *agua*, o *ar*, e muitos elementos são necessarios para a vida vegetativa e sensitiva. O fim do *vegetal* é servir ao *animal*; porque os *vegetaes* purificam o ar, que o animal respira, e preparam a materia, que depois de muitas modificações forma os tecidos. O fim do *animal* é servir ao *homem*, porque lhe subministra o alimento, o vestido, e outras commodidades.

lares e a causa *final-universalissima;* porque **Deus** é e não póde deixar de ser o fim ultimo de todos os seres creados ([1]).

ARTIGO IV

Ordem physica do mundo

63. Ordem physica do mundo. — *Ordem physica* do mundo é a ***disposição conveniente dos entes creados para os seus fins.*** — A *ordem* é uma consequencia do triplice nexo, que existe entre os seres, sobretudo do nexo *teleologico.* — Como se vê, tratamos da ordem *physica,* que existe entre os entes creados; e não nos occupamos da ordem *logica* nem da *moral,* que existem nas operações da *intelligencia* ou da *vontade* ([1]).

(1) Como dissemos, as creaturas *irracionaes* tandem para Deus, porque representam a sabedoria, a bondade, a belleza e outras perfeições divinas; as creaturas *racionaes* tendem para Deus, não só porque manifestam as perfeições divinas, mas tambem porque, elevando-se do finito ao infinito, podem unir-se com Deus pelo conhecimento da intelligencia e pelo amor da vontade, — conhecimento e amor, em que consiste a gloria de Deus *(Sum. Th.,* p. I, q. 65, a. 2). — *Kant Arhens* e outros affirmaram que Deus creou o homem para o homem, e todas as outras creaturas *exclusivamente* para o homem. Mas é falso que Deus creasse o homem para o homem. Mais tarde o demonstraremos. Aqui repetimos apenas que a sêde insaciavel do infinito, que atormenta constantemente a intelligencia e o coração do homem, demonstra que o homem foi creado para Deus..... É tambem falso que as outras creaturas fossem creadas *exclusivamente* para o homem. Se o fim *secundario* e *proximo* das creaturas irracionaes é servir ao homem, o seu fim *principal* e *ultimo* é manifestar as perfeições de Deus; porque Deus podia não crear, mas, creando, não podia deixar de dirigir e ordenar todas as coisas para a sua gloria. E, se as creaturas irracionaes estão subordinadas ao homem, estão subordinadas para que nelle e por elle alcancem o seu ultimo fim.

(1) Como dissemos na *Ontologia,* a *ordem* é a *disposição* ou *tendencia de um ser ou de uma causa para o seu fim ou effeito.* Por quanto, uma coisa diz-se *ordenada,* quando tende para o seu fim ou effeito. Diz S. Thomaz: « Tunc unaquaeque res optime disponitur, cum ad suum finem convenienter ordinatur » *(C. Gent.,* I, 1). — A ordem depende da razão, como da sua causa; pois só a razão, por conhecer a relação entre os meios e o fim, pode dispor as coisas para os seus fins. — Divide-se, sobretudo, em *logica, moral* e *physica.* A *logica* é a disposição dos entes *logicos,* que são os actos da nossa intelligencia, para o seu fim, que é a verdade. A *moral* é a disposição dos entes *moraes,* que são os actos da nossa vontade, para o seu fim, que é o bem ou a felicidade. A *physica* é a disposição dos entes *physicos,* que são as coisas creadas, para o seu fim, que é uma perfeição real. Aqui tratamos da ordem *physica.* — D'esta ordem falámos nos artigos III e V do capitulo precedente: mas fizemol-o de passagem. Tratando-se de um argumento muito importante, reservamos-lhe o presente artigo.

64. Especies da ordem physica. — A *ordem physica* divide-se em *particular, universal* e *universalissima.*

a) A ordem *particular* é a disposição ou tendencia de cada ente, — ou dos varios elementos de cada ente, — ou dos individuos de uma especie, de um genero, ou de uma ou mais classes, que estão dispostos para um fim *particular,* proprio d'aquelle ente ou d'aquella especie, genero ou classe. — Esta ordem, pois, é constituida pelas operações, que exerce cada uma d'essas entitades particulares de um modo *connatural* ás proprias forças para alcançar o seu fim *particular;* e por isso tudo o que excede as forças *naturaes* de cada ente em particular, excede a propria ordem *particular.*

b) A ordem *universal* é a disposição ou tendencia de *todos* os entes creados para o fim *universal,* que é a perfeição finita do universo. — Esta ordem, pois, é constituida pelas operações, que *todos* os entes exercem de um modo *connatural* ás suas forças para alcançar o fim *universal;* e por isso tudo o que excede as forças *naturaes* de *todos* os entes, excede tambem a ordem *universal.*

c) A ordem *universalissima* é a disposição ou tendencia de *todos* os entes creados para o fim *universalissimo,* que é o proprio **Deus.** — Esta ordem, pois, é constituida pelas operações, que *todos* os entes exercem de um modo *connatural* ou *superior* ás suas forças para alcançar o seu fim *universalissimo;* e por isso, se alguma coisa podesse subtrahir-se ao governo de **Deus,** essa excederia a ordem *universalissima* ([1]).

(1) A *ordem* denota sempre uma *multiplicidade,* reduzida á *unidade.* Por isso, onde se encontram varios effeitos, derivados de uma causa, ahi se encontra uma certa ordem. — Sendo muitas as causas, cada uma das quaes pode produzir varios effeitos, deve haver e ha varias ordens. É, pois, racional a divisão da ordem — em *particular,* que abrange um ente ou as partes de um ente ou os individuos de uma especie, ou genero etc., — em *universal,* que existe entre todas as coisas creadas em relação ao fim *universal,* que é uma perfeição finita, — e em *universalissima,* que é a disposição de todas as coisas creadas para a Causa primeira. — A ordem *particular* depende de uma causa creada e contém tudo o que deriva ou pode derivar d'essa causa. É multiplice e diversa, porque muitas e diversas são as causas creadas *(C. Gent.,* III, 98). A ordem *universal,* como tambem a *universalissima,* é unica; porque unico é o fim *universal* do mundo, e unico é tambem o seu fim *universalissimo.* — As ordens *particulares* estão subordinadas umas ás outras, e todas á ordem *universal* e á *universalissima.* — Na ordem *particular* está contida toda a força do *ente particular;* de modo que este não

65. No mundo existe a ordem particular.

a) Todo o ente creado possue propriedades para a consecução do seu fim; — o *vegetal* tem *raizes*, para absorver o succo vital, e tem *tronco, ramos, folhas*, para diffundir em todas as suas partes o alimento absorvido e transformado em seiva; — o ***animal*** é dotado de *sentidos*, para conhecer o *alimento*, e de ***movimento***, para o procurar; — o *homem*, além das faculdades ***vegetativas*** e *sensitivas*, é ornado de *razão*, pela qual conhece o seu ***fim*** e a aptidão dos meios (1).

b) Os individuos de cada *especie, genero* ou *classe*, concorrem para a consecução do fim commum, como se vê, por ex., entre as *abelhas*, entre as *formigas*, e entre todos os animaes, que, com as suas operações, concorrem para a conservação e propagação da propria especie (2).

---

pode fazer coisa alguma, que esteja fóra d'essa ordem, embora a possa fazer um outro ente, de uma outra ordem. Na ordem *universal* está contida toda a força de *todos os agentes creados*; de modo que nenhum d'estes pode fazer uma coisa, que esteja fóra d'essa ordem, embora a possa fazer um outro ente, de uma ordem mais elevada.

Dissemos que a ordem *universalissima* é constituida pelas operações, que as creaturas exercem de um modo *connatural* ou *superior* ás suas faculdades, ao passo que a ordem *particular* e a *universal* são constituidas pelas operações, que as creaturas exercem de um modo *connatural* ás suas faculdades. De facto, as creaturas — consideradas em relação ao fim *particular* ou ***universal***, devem necessariamente operar de um modo *conforme* á sua natureza (pois a natureza, entregue a si mesma, é constante e produz sempre o mesmo effeito), — mas, consideradas em relação ao fim *universalissimo*, que é **Deus**, podem operar tambem de um modo *superior* á sua natureza (pois **Deus** póde accrescentar-lhes uma força, que exceda toda a actividade natural). Nem isto repugna; pois Deus é sempre o Senhor da creatura, e póde servir-se d'ella, como de instrumento, para a producção de effeitos, que a creatura, pelas suas forças naturaes, nunca teria podido produzir.

(1) No animal, sobretudo, são maravilhosos os instinctos *individuaes*. O cãosinho, tendo sêde, procura a agua, e reconhece-a sem que anteriormente a tenha visto. O melro, e, em geral, os animaes, que se alimentam de insectos, sabem escavar o terreno para os procurar, e descobrem-nos onde nenhum indicio nos indicava a sua presença. As formigas fazem, durante o verão, a provisão para os dias do inverno. A aranha, apenas nascida e sem nunca ter visto insectos, faz a sua teia para os prender, e isto com uma habilidade não inferior á das mais velhas. Quem não sabe que a cella das abelhas está construida segundo todas as regras da geometria?

Note-se que, embora os actos da *intelligencia* e da *vontade* do homem entrem na ordem *logica* e na ordem *moral*, todavia elle não deixa de fazer parte da ordem *physica*, como ser creado sensivel, e dotado de uma determinada natureza e determinadas propriedades.

(2) Não menos maravilhosos são os instinctos *domesticos* e *sociaes* do

66. No mundo existe a ordem universal. — No mundo existirá a ordem *universal*, se todos os seres creados concorrerem para a realisação do fim *universal*, que é a perfeição finita do universo. Ora todos os seres creados, ao mesmo tempo que tendem para os seus fins *particulares*, concorrem para a realisação do fim *universal* do mundo; aliás este não constituiria, como effectivamente constitue um unico systema. Logo no mundo existe a ordem *universal* (1).

---

animal. — Que immensa sabedoria e cuidado na formação do ninho! Escolhe a materia mais apta, o logar mais conveniente, a forma mais proporcionada ás necessidades da sua especie, toma todas as precauções imaginaveis, afasta todos os perigos, prepara o alimento para os seus filhos. Se fosse dotado de razão, não fazia mais nem melhor. A sua sciencia, pois, é innata; recita uma lição, que nunca apprendeu; é artista por direito de nascimento! — Exemplos dos instinctos *sociaes* são as ***abelhas***. Estes insectos reunem-se em sociedades cooperativas, em que o trabalho está admiravelmente dividido. Ha uma só abelha *rainha* ou *mestra*; todas as mais são ***obreiras***. Os *alveolos*, que estas construem, são hexagonaes e tão perfeitos, que o homem não fazia melhor. Esta rara habilidade não é o resultado de habitos adquiridos e transmittidos pela *hereditariedade* (como opinou *Spencer*), pois o pae e a mãe das obreiras nunca construiram cellulas; mas é o resultado de um instincto *innato*, que, como veremos, tem a sua explicação na Sabedoria e no Poder de Deus (Cf. Milne-Edwards, *Anatomie e physiologie animales*).

Não só ha ordem num *grupo, genero, familia, classe*, etc., mas tambem entre os *generos, familias, classes* do reino vegetal ou animal, — ordem que o homem procura reproduzir nas suas classificações, mas que não inventou. Todos os animaes *articulados*, como tambem os *molluscos*, os *zoophitos*, os *vertebrados*, apezar da sua prodigiosa variedade, têm o mesmo plano geral de estructura, da modo que todos os animaes reduzem-se a estes quatro typos, que tambem estão de algum modo subordinados entre si. Dizia *Cuvier* que o reino *animal* póde considerar-se como um só livro, consagrado ao desenvolvimento d'estas quatro formulas fundamentaes. Este desenvolvimento do plano geral faz-se gradualmente e com tanta sabedoria, que as transições são, por vezes, insensiveis. *Agassiz* diz: « Esta serie progressiva apparece como o desenvolvimento de uma concepção grandiosa, traduzida por tão grande harmonia de proporções, que cada uma das partes parece necessaria para se entender completamente o designio geral. E, no entretanto, cada parte é tão independente e tão perfeita em si mesma, que parece um todo completo. Tudo o que constitue e caracterisa as concepções do genio, encontra-se ahi desenvolvido com tal perfeição e riqueza de particularidades, com tal complexidade de relações, que nos enchem de admiração e de espanto. *Em presença d'esta serie tão assombrosa, quem poderá deixar de ler as successivas manifestações de uma intelligencia?* » (*De l'espéce et de la classification*).

(1) Os reinos da natureza conservam entre si os mais estreitos laços, a mais harmoniosa relação. Para a sua vida e desenvolvimento, o vegetal precisa do mineral; o animal, do vegetal e do mineral; o homem, dos animaes inferiores, do vegetal e do mineral. Um d'estes reinos produz o que o outro

67. No mundo existe a ordem universalissima. — Na verdade, a constancia e a uniformidade do movimento cosmico, a proporção da distancia entre o sol e os planetas, a translação regular dos satellites em volta dos astros centraes, as muitas e diversas perfeições dos mineraes, dos vegetaes, dos animaes, e, sobretudo, do homem, — todo este complexo de maravilhas manifesta a Sabedoria, a Bondade, a Omnipotencia de Deus; e por isso todas as creaturas tendem para o Creador, como para o seu fim *ultimo* e *extrinseco*. — Esta manifestação torna-se mais brilhante, quando Deus se serve das creaturas para produzir effeitos *sobrenaturaes*, superiores á natureza d'ellas (1).

---

consome, e este acaba por restituir ao primeiro o que lhe tinha sido emprestado. *Agassiz* escreve: « As plantas appropriam-se do carbone e exhalam o oxigenio; os animaes absorvem o oxygenio, e emittem o acido carbonico; o reino animal dá ao vegetal uma parte do adubo de que este precisa, e o vegetal subministra, em grande parte, o alimento ao animal. Factos tão geraes denotam, mais directamente que um complexo de factos particulares e desconnexos, uma ordem de coisas perfeitamente estabelecida, cujas disposições foram todas anteriormente previstas e combinadas, e manifestam condições de existencia sapientemente equilibradas e antecedentemente preparadas » (*Ibid.*, p. 192). (Cf. Farges, *L'idée de Dieu d'aprés la raison et la science)*.

(1) A ordem *universalissima* é, como dissemos, a disposição de todas as coisas creadas para o Creador. Se o fim *particular* e o fim *universal* são *intrinsecos* ao proprio mundo, o fim *universalissimo*, que se identifica com o fim *ultimo*, deve ser *extrinseco*, como o é o seu *principio*. O fim *universal* é um bem, mas um bem *finito*, e por isso não é o fim ultimo das creaturas, pois estas tendem para o bem *infinito*. Diz S. Thomaz: « Finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum *extrinsecum*, ut ad ultimum finem » *(Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 2 ad 3). — Este fim *ultimo* do mundo consiste propriamente na semelhança com a Bondade infinita, que é Deus. De facto, todas as creaturas tendem para um fim; e, como todo o fim é bem, as creaturas, tendendo para o fim, tendem para o bem; e, como todo o bem creado é uma semelhança do Bem increado, segue-se que todas as creaturas, tendendo para os seus fins *proximos* tendem para o fim *ultimo*, e chegam a tornar-se semelhantes a Deus. Diz S. Thomaz: « Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum, sicut in finem. In tantum autem aliquid de bono participat, inquantum assimilatur primae bonitati, quae est Deus. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem, sicut in finem ultimum » *(C. Gent.*, III, 19).

A ordem *universalissima* comprehende, pois, tanto o ordem *natural*, como a *sobrenatural*. A ordem *natural* abrange tudo o que é proporcionado ás naturezas e ás forças das creaturas, completando-as entre os limites da sua perfectibilidade. A ordem *sobrenatural* abrange tudo o que excede as naturezas e as forças de todas as creaturas, elevando-as a um estado superior ás exigencias das mesmas.

A ordem *sobrenatural* não repugna. Na verdade, esta repugnancia dar-se-

68. A ordem cosmica não é effeito de uma acção fortuita.

a) A ordem do mundo é a conveniente e constante disposição dos innumeraveis e diversos seres creados. Ora esta disposição não póde ser fortuita, porque tudo o que é fortuito não é regular nem constante; assim ninguem diz que a disposição, que se admira nas partes de um *palacio*, ou de um *quadro*, ou de um *livro*, seja apenas fortuita. Logo a *ordem* cosmica não é effeito de uma acção *fortuita*.

b) A ordem, que resplandece no mundo, é o producto de uma acção sapientissima; porque todo o effeito exige uma causa proporcionada. Ora uma acção sapientissima não deriva de um agente, que opéra por *acaso*, ou que opéra sem previsão, sem methodo, sem sabedoria. Logo a ordem cosmica não pode ser e não é effeito de uma acção *fortuita* (1).

69. A ordem cosmica é effeito de uma intelligencia infinita.

a) *É effeito de uma intelligencia.* — A ordem cosmica é a conveniente disposição dos seres creados para os seus fins. Logo a causa, que estabeleceu a ordem, devia conhecer a relação entre

---

hia — ou da parte de Deus, — ou da parte das *creaturas*, — ou da parte da ordem *natural*. — Ora não repugna da parte de Deus; porque a Sabedoria e o Poder de Deus não se exgottam com o producção das creaturas, e por isso pode conceder a estas uma perfeição superior á que exigem as suas naturezas, de modo que possam produzir effeitos superiores ás suas forças connaturaes. — Não repugna da parte das *creaturas;* pois estas são essencialmente dependentes de Deus, e por isso podem, nas mãos e pela virtude de Deus, produzir effeitos, que não podem produzir pelas suas faculdades naturaes. — Não repugna finalmente da parte da *ordem natural;* pois a ordem *sobrenatural* não destroe, mas aperfeiçoa a *natural*, tornando as faculdades capazes de produzir effeitos de uma ordem superior.

(1) Os *materialistas* objectam: Os atomos são eternos, têm uma natureza identica, mas attributos e movimentos diversos. No seu concurso *fortuito*, podiam uma vez encontrar-se e combinar-se de maneira, que formassem esta ordem. Logo a ordem do mundo é *fortuita*.

Todas estas affirmações dos *materialistas* são falsas. — 1º) É falso que os atomos sejam eternos, porque vimos que a materia não póde ser eterna. — 2º) É absurdo que os atomos tenham naturezas identicas e propriedades diversas; porque as propriedades derivam da natureza, e por isso da naturezas identicas só podem derivar propriedades identicas. — 3º) É falso que a ordem cosmica seja o resultado do fortuido concurso dos atomos; aliás, como dissemos, o effeito seria superior á causa, ou dar-se-hia um effeito sem causa. Diremos com Cicero: « Se o concurso fortuito dos atomos fabricou este universo, porque não póde elle agora produzir um templo, um portico, uma cidade, uma casa, o que seria muito mais facil? *(De nat. deor.*, I, II).

os seres e seus fins. Ora um objecto *abstracto*, como é essa relação, só pode ser percebido por uma faculdade espiritual, como é a intelligencia. Logo a ordem cosmica é effeito de uma intelligencia.

b) *Esta intelligencia deve ser infinita.* — Porquanto, a intelligencia, que estabeleceu a ordem cosmica, — devia conhecer a natureza de *todos* os seres creados, aliás não os teria podido ordenar para os seus fins convenientes, — devia *prever* todas as operações futuras dos agentes finitos, aliás seria impossivel o estabelecimento e inexplicavel a constancia da ordem cosmica, — devia possuir um *poder* absoluto e universal sobre todas as creaturas, aliás não as teria podido dirigir para os seus fins. Ora uma intelligencia, — que conhece a natureza de *todos* os seres creados, — que *prevê* as operações futuras dos agentes finitos, — que possue um *poder* absoluto e universal sobre todas as creaturas, é necessariamente infinita. Logo a ordem cosmica é effeito de uma intelligencia infinita — de Deus (1).

70. A ordem universalissima do mundo é absolutamente

---

(1) Que admiravel o systema solar! O sol é o seu centro; em volta do sol gravitam oito grandes planetas; em volta dos planetas giram varios satellites; atravessando as orbitas planetarias, os cometas percorrem o espaço em diversas direcções. — O sol tem um volume 1.404.928 vezes maior que o do nosso planeta; a sua distancia da terra é de 38 milhões de leguas, e a dos outros planetas, que giram em volta d'elle, varia entre 15 milhões *(Mercurio)* e 1.147 milhões de leguas *(Neptuno)*. — O espaço, que o systema solar occupa no ceu, é de 7 mil milhões de leguas. E, todavia, o nosso mundo é apenas um ponto no espaço, uma unidade no complexo dos mundos. O telescopio revela-nos que cada estrella é o centro de outros systemas; e existem milhões de estrellas. A distancia e as dimensões d'estes milhões de mundos espantam a nossa imaginação..... A luz percorre 77.000 leguas em cada segundo; e todavia o *alpha* do *Centauro*, que é mais proximo de nós, gastou *tres annos* e *oito mezes* para fazer chegar até a nós a sua luz; a *estrella polar* gastou 55 annos; as mais remotas, visiveis aos nossos olhos, empregaram 2.700 annos; *Herschel, Euler* dizem que as mais afastadas estrellas gastaram mais de um milhão de annos! — E, comtudo, estes mundos innumeraveis, lançados no espaço com uma celeridade tão prodigiosa e em direcções tão diversas, formam um accordo e uma harmonia assombrosa! Este accordo e esta harmonia são o resultado da *lei da gravitação universal*, combinada com o impulso primitivo do Primeiro Motor, do nosso Deus.

Não admira, pois, se os mais sabios naturalistas e philosophos procurassem a razão d'estas maravilhas numa causa infinitamente intelligente. — Além dos testemunhos já citados, que confirmam a nossa these, citaremos ainda o de *Mädier*, de *Agassiz*, do proprio *Kant*, de *Newton* e de *Laplace*.

a) Mädier diz: « A maravilhosa harmonia, que reina entre todas as partes d'este grande universo, apresenta signaes incontestaveis de uma força

necessaria. — Uma coisa diz-se *absolutamente* necessaria, quando existe ou opéra, independentemente de toda a condição. Ora a ordem *universalissima* do mundo existe independentemente de toda a condição; porquanto, sendo Deus o fim absolutamente *necessario* de todas as creaturas, tambem a disposição d'estas para Deus é absolutamente *necessaria*. Logo a ordem *universalissima* do mundo é absolutamente *necessaria* (1).

---

intelligente e livre. Os cometas são provas irrecusaveis e manifestas de uma Divindade sabia e omnipotente, que governa o mundo » *(Os cometas)*.

b) Agassiz, o grande naturalista suisso, assim se exprime: « O mundo é a manifestação de um pensamento poderoso e fecundo, é a prova de uma bondade infinita e sabia, é a demonstração mais palpavel de um Deus pessoal, primeiro creador de todas as coisas, regulador de todo o universo, e dispensador de todos os bens » *(Os peixes fosseis)*.

c) Kant escreve: « O mundo apresenta um theatro tão admiravel de diversidade, de ordem, de finalidade e de belleza, que toda a linguagem é incapaz de exprimir tantas e tão inexgottaveis maravilhas, e a impressão que produzem em a nossa alma. Em toda a parte vemos um nexo de effeitos e de causas, de fins e de meios, uma grande regularidade na vida e na morte. E, como nenhum ser chegou por si ao estado em que se encontra, a universalidade das coisas anniquilar-se-hia, se não lhe dessemos como principio uma realidade superior, que a sustenta depois de a ter produzido. Este argumento, o mais antigo e o mais claro de todos, merece ser lembrado sempre com respeito; e pretender diminuir-lhe a auctoridade seria não só privar-nos de uma consolação, mas tambem tentar uma coisa impossivel. A razão, costantemente robustecida por argumentos tão poderosos e tão varios, rejeita toda a irresolução sophistica, e á vista da magestade, que resplandece na estructura do universo, subindo de grandeza para grandeza, eleva-se até á grandeza absoluta » *(Critica da razão pura)*.

d) Newton, escrevendo ao Dr. *Bentley*, diz: « No movimento regular dos planetas e dos seus satellites, na sua direcção, plano, e grau da sua rapidez, vê-se o vestigio da sabedoria, o testemunho da acção de um causa, que não é cega, nem fortuita, mas que é certamente habilissima em geometria e mechanica. Não ha duvida; é absurdo suppor que é a necessidade que preside ao universo; pois uma necessidade cega, sendo a mesma por toda a parte, não poderia produzir coisas tão variadas. A astronomia encontra, a cada passo, o limite das causas physicas, e por isso o vestigio da acção de Deus. É certo que os movimentos actuaes dos planetas não podem derivar *exclusivamente* da acção da gravitação; para que elles girem em volta do sol, é necessario que um braço divino os impilla para a tangente das suas orbitas ».

e) Laplace escreve: « Effeitos tão extraordinarios não podem derivar de causas irregulares... Devemos, pois, acreditar que uma causa primitiva dirigiu os movimentos planetarios » (Cit. por Wolf, *Hypotheses cosmogonicas*).

(1) Todas as creaturas tendem para Deus, como para o fim ultimo, como para a Bondade infinita. Esta tendencia é inherente á propria essencia das creaturas. Desde que ellas existem, necessariamente tendem para o seu Creador. Por isso a ordem *universalissima* é absolutamente *necessaria*.

71. A ordem particular e a universal não são necessarias absoluta, mas hypotheticamente.

a) *Não são absolutamente necessarias.* — Na verdade, a ordem *particular* e a *universal* seriam *absolutamente* necessarias, se o fim *particular* e o *universal* fossem *absolutamente* necessarios. Ora o fim *particular* e o *universal* não são *absolutamente* necessarios, mas sim *contingentes*, por serem *finitos*. Logo a ordem *particular* e a *universal* não são *absolutamente* necessarias [1].

b) *Mas são hypotheticamente necessarias.* — Uma coisa diz-se *hypotheticamente* necessaria, quando, verificadas todas as condições indispensaveis para existir ou para operar, não póde deixar de existir ou de operar. Ora a ordem *particular* e a *universal* do mundo, verificadas todas as condições indispensaveis para a sua existencia, não podem deixar de existir; pois as operações dos entes creados, por derivarem da *natureza*, tendem *necessariamente* para os seus fins. Logo a ordem *particular* e a *universal* do mundo são *hypotheticamente* necessarias.

As condições, indispensaveis para a existencia da ordem *particular* e da *universal*, são as seguintes: — 1ª.) que um agente superior não ponha obstaculo á actividade das causas creadas, nem lhes determine outro fim; — 2ª.) que Deus conserve as causas, e lhes continue o seu concurso de Causa Primeira [2].

(1) A ordem é *necessaria* ou *contingente*, conforme fôr *necessario* ou *contingente* o *fim* dos entes; porque é do *fim* que se deduz não só o criterio, mas tambem a natureza de toda a ordem.

(2) A ordem *universal*, e muito mais a *particular*, não é absolutamente *necessaria*. Porquanto, não pode entender-se a ordem sem as substancias ou as coisas, que lhe estejam sujeitas, nem pode ella exceder a natureza e a perfeição das mesmas, por isso mesmo que é *natural*. Ora, as substancias, ou as coisas, que existem no mundo, não são absolutamente *necessarias*, mas *contingentes*. Logo a ordem, que existe entre essas substancias, é *contingente*. — Nem se diga que, na hypothese da existencia das substancias, sujeitas á ordem, esta se tornou *absolutamente necessaria*. Porquanto, na hypothese da existencia de uma coisa, só se tornou necessario o que pertence á *essencia* d'ella; assim, na hypothese da existencia do homem, este deve ser necessariamente *animal racional*. Ora a ordem, que existe entre os entes creados, não pertence á *essencia* d'elles. Logo, mesmo na hypothese da existencia das substancias, não se prova a *absoluta necessidade* da ordem. Se se desse uma mudança no movimento da terra ou dos outros planetas, a terra e os planetas deixariam de ser o que são, ou haveria nisso alguma repugnancia? Não, com certeza. — Se a ordem do mundo não pode ser e não é *absolutamente* necessaria, deve dizer-se que o é *hypotheticamente*, desde que se verifiquem as condições indispensaveis para a sua existencia; emquanto, verificadas

72. A ordem universalissima do mundo é constante, e não póde ser suspensa.

a) *E' constante.* — Porquanto, as substancias creadas, só pelo facto de existir, manifestam as perfeições divinas, estão subordinadas ao Creador, e d'esta maneira tendem constantemente para Deus.

b) *Não póde ser suspensa.* — Na verdade, esta ordem é *absolutamente* necessaria; e tudo o que é *absolutamente* necessario é *immutavel*, e não póde ser suspenso [1].

73. A ordem particular e a universal são constantes, mas podem ser suspensas.

a) *São constantes.* — A ordem *particular* e a *universal* são constituidas pelas operações dos entes creados, emquanto tendem para o seu fim *particular* ou *universal*. Ora essas operações são constantes, porque os entes creados, operando em virtude da sua *natureza*, operam sempre do mesmo modo. Logo a ordem *particular* e a *universal* são *constantes*.

b) *Mas podem ser suspensas.* — A ordem *particular* e a *universal*, como provámos, são necessarias *hypotheticamente*, isto é, verificadas as condições indispensaveis para a sua existencia. Ora uma ou outra d'aquellas condições póde deixar de se verificar, porque Deus póde negar o concurso, que *livremente* presta á causa segunda. Se Deus negar o seu concurso á causa segunda, esta não poderá tender para o fim *particular* ou *universal*; e assim a ordem *particular*, ou a *universal*, será suspensa [2].

aquellas condições, a ordem não pode soffrer alteração alguma. Mas a necessidade é *hypothetica*, porque depende das condições. Por isso, se se não verifica uma condição, a ordem deixa de ser *necessaria*, isto é, pode soffrer alteração. Mas, neste caso, a alteração não é devida a um agente, sujeito a essa ordem, mas ao agente, que a estabeleceu e que é superior a ella.

(1) Poderia objectar-se: Se Deus não podesse suspender a ordem *universalissima*, seguir-se hia que Deus está sujeito e esta ordem. Ora esta consequencia é falsa. Logo é falso tambem que Deus não possa suspender a ordem *universalissima*.

Respondemos que Deus não pode suspender a ordem *universalissima*, não porque lhe esteja sujeito, visto que só estão sujeitas a esta ordem as creaturas, mas porque Elle é o *fim* supremo e necessario, e por isso immutavel, para que devem tender as creaturas. Por isso, a impossibilidade da suspensão da ordem *universalissima* basêa-se na propria perfeição de Deus.

(2) Objectam: *Deus* não póde suspender a ordem *universalissima*. Logo não póde suspender a ordem *particular* nem a *universal*.

Concedemos o *antecedente*, mas negamos o *consequente*. A ordem *univer-*

ARTIGO V

Leis physicas do mundo

74. **Lei physica do mundo.** — Lei *physica* do mundo é a *inclinação intrinseca, que regula ou determina as forças dos agentes naturaes, para estes produzirem constantemente os mesmos effeitos em circumstancias eguaes, e assim alcançarem o proprio fim;* — ou, mais brevemente, é *o modo constante e uniforme, que os agentes naturaes seguem nas suas operações.* — A lei *physica*, pois, distingue-se das leis *logica* e *moral*, as quaes consistem nos *principios supremos e immutaveis*, que *regulam* as operações *intellectuaes* e *volitivas* dos agentes *racionaes* (1).

75. **Especies da lei physica.** — A lei *physica* divide-se em *particular, universal* e *universalissima.*

salissima consiste na disposição da creaturas para um fim absolutamente *necessario*, que é o Creador, e por isso *Deus* não póde suspender esta ordem; porque repugna que a creatura não se refira ao Creador. Mas a ordem *particular* e a *universal* consistem na disposição das creaturas para fins *contingentes;* e não ha nenhuma repugnancia em que *Deus* suspenda estas ordens por um motivo da sua Sabedoria infinita; porque o *contingente* é mutavel.

Insistem: A ordem do mundo é um *bem.* Logo a sua violação é um mal. *Deus* não póde querer o mal. Logo *Deus* não póde alterar essa ordem.

A objecção funda-se num equivoco. Devemos distinguir o mal *moral* do mal *physico.* O mal *moral* é contrario á relação que deve existir entre a creatura e o Creador, e esse mal *Deus* não póde querel-o. O mal *physico* é contrario á relação que existe entre uma creatura e outra, e esse mal, que só é mal relativamente a uma creatura, é um bem relativamente a uma outra, e *Deus* póde querel-o para tirar d'ahi um bem maior. — Aos que dizem que *Deus* não pode mudar a ordem *physica*, porque não pode mudar a ordem *moral*, S. Thomaz responde do modo seguinte: « Licet Deus possit facere contra ordinem, qui est unius creaturae ad aliam, quod est quasi naturae particularis respectu ipsius, non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad seipsum. Iustitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum. Unde contra ordinem justitiae Deus facere non potest. Cursus autem naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam; et ideo contra cursum naturae Deus facere potest » *(De pot.*, q. 6, a. 1 ad 3).

(1) *Lei*, em geral, é a *régra* ou a *medida das operações.* Divide-se em *physica, logica* e *moral*, conforme regula — os actos dos agentes *naturaes* (que operam em virtude da sua *natureza*), — ou os actos da *intelligencia* e da *vontade.* — A lei *physica* é o fundamento da ordem *physica*, como a lei *logica* e a lei *moral* são o fundamento da ordem *logica* e da ordem *moral.* — A segunda definição da lei *physica*, dada no texto e geralmente seguida, não exprime a sua *natureza*, mas o seu *effeito.* — Por isso, a lei *physica* distingue-se da *essencia* dos entes, e das *forças*, de que elles são dotados.

a) Lei physica *particular* é a que regula ou dirige as operações de um agente natural, ou dos agentes de uma especie, genero ou classe, para a consecução do fim *particular.*

b) Lei physica *universal* é a que regula as operações de *todos* os agentes naturaes, para a consecução do fim *universal*, que é uma perfeição finita e commum a todas as creaturas.

c) Lei physica *universalissima* é a que regula ou dirige as operações de todos os agentes *naturaes*, para a consecução do seu fim *universalissimo*, que, como dissemos, é a manifestação das adoraveis perfeições de Deus (1).

76. **No mundo existem leis physicas particulares.** — No mundo existem ordens *particulares.* Logo devem tambem existir leis physicas *particulares;* porque não póde existir ordem sem leis respectivas. — Na verdade, as *leis physicas* são inclinações intrinsecas, pelas quaes os agentes *naturaes* produzem os mesmos effeitos em circumstancias semelhantes, para a consecução de seus fins. Ora *cada agente natural* é dotado d'aquellas inclinações, proporcionadas á sua essencia ou natureza, para a consecução do seu fim *particular.* Logo no mundo existem leis *physicas particulares* (2).

(1) A lei physica *particular*, pois, é multipla e diversa, porque muitos e diversos são os modos especiaes, por que os entes operam. — A lei physica *universal* tambem é multipla e diversa; pois a ordem *universal*, embora seja unica, é todavia regulada por muitas e diversas leis. — A lei physica *universalissima*, porém, é unica; porque unico e simplicissimo é o decreto divino, a que todas as creaturas obedecem na sua tendencia para o seu fim *universalissimo.* — As leis physicas *particulares* estão subordinadas umas ás outras, e todas ás leis *universaes* á lei *universalissima.*

A lei *particular* rege a ordem *particular*, emquanto inclina o ente, sujeito a essa ordem, a operar de um modo uniforme e constante, para a consecução do fim *particular:* e, por isso, tudo o que excede esse modo de operar, proprio de cada ente, isto é, todo o effeito superior ás forças de um agente particular, excede a lei *particular.* — A lei *universal* rege a ordem *universal*, emquanto inclina *todos* os entes creados, sujeitos a essa ordem, a operar sempre do mesmo modo, para a consecução do fim *universal:* e, por isso, tudo o que excede esse modo de operar, proprio de todos os entes creados, isto é, todo o effeito superior a todas as forças creadas, excede a lei *universal.* — A lei *universalissima* rege a ordem *universalissima*, emquanto, inclinando todos os entes para os seus fins, que são verdadadeiros bens, inclina-os para o summo e infinito Bem, de que derivam todos os bens finitos: e por isso um ente, que deixasse de tender para o seu fim (o que é impossivel), deixaria de tender para *Deus.*

(2) Lei *physica* é o modo *constante* e *uniforme*, por que os agentes *na-*

77. **No mundo existem leis physicas universaes.** — No mundo existe a ordem *universal*. Logo devem tambem existir leis physicas *universaes*; porque, como dissemos, não ha ordem sem leis respectivas. — Na verdade, os agentes *naturaes* não poderiam concorrer, como effectivamenre concorrem, para a consecução do fim *universal*, se não fossem todos dirigidos pelas mesmas inclinações intrinsecas. Ora as inclinações intrinsecas, a que *todos* os agentes *naturaes* estão sujeitos para a consecução do fim *universal*, chamam-se *leis physicas universaes*. Logo no mundo existem *leis physicas universaes* (¹).

---

turaes operam. Logo deve haver muitas e varias leis *physicas particulares*, porque muitos e varios são os agentes *naturaes*. — Deve haver, pois, e ha leis *particulares* para o reino *mineral*, *vegetal* e *animal*, e para o proprio *homem*, que nas suas operações *naturaes*, mesmo nas da intelligencia e da vontade, deve seguir e segue uma determinada norma (pois o homem não pode entender e querer, senão de um certo modo, proporcionado á sua natureza, e suppostas determinadas condições). — E não só os generos e as especies estão sujeitas ás leis, proporcionadas á sua natureza especifica; mas, nos seres vivos e organicos, os varios membros do mesmo individuo são dotados de inclinações peculiares e proprias para o exercicio constante e uniforme de certas funcções, d'onde deriva o bem de todo o ser e a conservação da sua vida.

(2) As leis *physicas universaes*, que se extendem a todos os entes, são muitas e diversas. As principaes são:

I^a^) A lei de *nexo substancial*, pela qual o ser mais perfeito de uma especie está ligado com o ser menos perfeito da especie superior. — Alguns dão a esta lei o nome de lei de *continuidade*; mas esta palavra — *continuidade* — não deve tomar-se no sentido, que lhe dá Leibnitz.

II^a^) A lei de *constancia*, pela qual a natureza, nas mesmas circumstancias e se não houver impedimento, produz sempre o mesmo effeito, e pela qual uma especie não se *transforma* noutra.

III^a^) A lei de *utilidade*, pela qual a natureza não produz coisa alguma, que não seja util e que não tenha um fim proprio.

IV^a^) A lei de *meio natural*, pela qual *Deus*, depois de ter creado o mundo, produz, por meio dos agentes finitos, aquelles effeitos, que não excedem a força das causas segundas.

V^a^) A lei de *unidade*, pela qual as varias e diversas creaturas estão por tal modo subordinadas, que formam um unico systema.

Cl. Bernard nega a existencia das leis *universaes*, e só reconhece phenomenos. Escreve: «Concebemos a unidade, o nexo, a harmonia dos phenomenos: seria, porém, uma illusão pensar que esta harmonia fosse o resultado de uma força activa..... Só conhecemos as condições physico-chimicas dos phenomenos; determinal-as, é o nosso dover... *Onde estão as leis, que regem os phenomenos do mundo?*» *(Leçons sur les phénoménes de la vie*, p. 43).

É claro o erro da physiologista francez. Se não existem leis physicas, como é que os phenomenos do mundo acontecem com tanta regularidade e

78. **No mundo existe a lei physica universalissima.** — É um corollario das precedentes conclusões. — No mundo existe a ordem *universalissima*. Logo deve tambem existir uma lei *universalissima*; porque não póde conceber-se ordem sem lei. — Com effeito, todos os agentes creados, em virtude da sua natureza, tendem para Deus, emquanto tendem para os seus fins; e esta tendencia, que é constante e uniforme, manifesta a existencia da respectiva lei (¹).

79. **As leis physicas são effeitos de uma intelligencia infinita.**

a) *São effeitos de uma intelligencia.* — As leis *physicas* regulam as acções dos agentes *naturaes*. Ora a *regra* de uma acção deduz-se do fim, para o qual tende o agente; porque uma acção é *regular* ou *irregular*, em quanto é ou não é proporcionada ao fim. Logo, quem estabelece uma regra, deve conhecer a proporção entre as acções e o fim. Mas só a intelligencia conhece a proporção entre os meios e o fim; porque um objecto abstracto, como é aquella proporção, só póde ser conhecido por uma faculdade *espiritual*, como é a intelligencia. Logo as leis *physicas* são effeitos de uma intelligencia (²).

b) *Esta intelligencia deve ser infinita.* — A ordem do mun-

---

constancia? Como é que todas as sciencias naturaes, physicas, chimicas, astronomicas, têm por fim descobrir e determinar as suas leis? Como é que *Kepler* e *Bode* formaram as leis da astronomia, e *Leverrier* descobriu o planeta *Urano?* — Sem leis physicas, não poderia existir ordem physica. Esta ordem existe. Logo devem existir as leis *physicas*.

(1) Diz S. Thomaz: «Bonum particulare ordinatur in bonum commune, sicut in *finem;* esse enim partis est propter esse totius; unde et bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, quum ex eo universorum bonum dependeat; bonum autem, quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius, et aliorum quae ab ipsa dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus» (*C. Gent.*, III, 17). Se todos os seres creados estão dispostos para Deus, deve haver nelles a respectiva inclinação natural, que se chama *lei physica universalissima*.

(2) A *lei*, sendo *regra* ou *medida*, só pode derivar da *razão*, ou da *intelligencia;* porque só esta faculdade, por conhecer a relação entre os meios e o fim, pode medir as acções e dispol-as convenientemente para o seu fim. E, emquanto é regra *efficaz*, isto é, dotada da força de *mover*, a *lei* deriva tambem da *vontade;* porque é proprio d'esta faculdade o *imperio*. Por isso diz-se que a *lei* é *imperio da razão*, emquanto a razão, em virtude do acto da vontade, preceitua alguma coisa. Escreve S. Thomaz: «Imperare est actus rationis, praesupposito actu voluntatis, in cujus virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus» *(Sum. Th.*, 1-2. q. 17, a. 1).

do é constante e uniforme. Ora a ordem do mundo não poderia ser constante nem uniforme, se as leis, que a regem, não fossem certas e fixas, mas admittissem collisão entre si ou podessem ser de algum modo alteradas. A intelligencia, pois, que estabeleceu as leis physicas, devia *prever todos* os conflictos *possiveis* e *futuros*, a que as leis podiam estar sujeitas, evitando que entre ellas se podesse dar collisão ou que podessem ser violadas. Ora uma intelligencia, que assim *prevê* os acontecimentos *possiveis* e *futuros*, não póde deixar de ser infinita. Logo as leis *physicas* são effeitos de uma intelligencia *infinita* (1).

---

(1) Deus promulgou a lei *logica* e a *moral*, gravando no espirito humano os supremos e immutaveis principios da verdade e do bem; e promulgou a lei *physica*, imprimindo nos agentes *naturaes* uma inclinação para elles operarem sempre de um modo regular e uniforme. Desenvolvamos este ponto. Deus, pela sua infinita sabedoria, dirige todas as coisas para os seus fins; e este acto da sabedoria divina é a *lei eterna* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 93, a. 1). — Esta lei *eterna*, existente em Deus, deve ter um reflexo nas coisas creadas, isto é, deve ser communicada ás creaturas, para ellas poderem operar em conformidade com a vontade do Creador. Tal communicação deve ser diversa, segundo a diversa natureza das creaturas. A creatura *racional* recebe a participação ou communicação da *lei eterna*, emquanto, pela força da sua razão, conhece o que ha de fazer e o que ha de evitar; a creatura *irracional* recebe a participação ou communicação da *lei eterna*, emquanto recebe na sua essencia ou natureza uma inclinação ou determinação para operar sempre do mesmo modo. Portanto, assim como o homem imprime na vontade de outro homem, que lhe é subordinado, o preceito de praticar certos actos, assim tambem Deus imprime e grava nos agentes *naturaes* o principio dos actos, proporcionados á natureza d' elles e determinados pela sabedoria infinita (*Sum. Th.*, l. c., a. 5). Esta impressão, feita por Deus na essencia das creaturas, é uma especie de *promulgação*. Diz S. Thomaz: «Hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines; quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum» (*Ib.*, ad 1). — Adverte o mesmo S. Doutor que a *lei*, propriamente, é uma coisa da *razão*, é communicada á razão e impõe ao subdito a *obediencia*, isto é, a submissão da vontade. E, como as creaturas *irracionaes* não podem conhecer essa lei, nem são capazes de verdadeira obediencia, por isso a *lei physica* chama-se *lei* só por *analogia* ou *semelhança*, emquanto essas creaturas, operando conforme as directivas divinas, gravadas na propria essencia, praticam uma especie de obediencia. Diz o Angelico: «Etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie *lex* vocatur; nam *lex* est *aliquid rationis*; in creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici *lex* nisi *per similitudinem*» (*Sum. Th.*, l. c., a. 2 ad 3). — Deus, pois, é o principio *supremo* das leis

80. A lei universalissima do mundo é absolutamente necessaria. — A lei *universalissima* é a que regula a ordem *universalissima*, porque dirige as operações de todos os seres creados para a consecução do seu fim *universalissimo*. Ora a ordem *universalissima* é *absolutamente* necessaria. Logo tambem a lei *universalissima* é *absolutamente* necessaria; aliás o effeito seria superior á propria causa (1).

81. As leis particulares e as universaes não são necessarias absoluta, mas hypotheticamente.

a) *Não são absolutamente necessarias.* — Com effeito, as leis *particulares* regem a ordem *particular*, e as leis *universaes* regem a ordem *universal*. Ora a ordem *particular* e a *universal* não são *absolutamente* necessarias. Logo nem as leis *particulares*, nem as *universaes*, são *absolutamente* necessarias (2).

---

physicas, emquanto produziu todas as *essencias* com as respectivas *faculdades*, inclinadas para determinadas operações. Dizemos que Deus é o principio *supremo* d' essas leis; porque a *essencia* é o principio *remoto* (emquanto a *essencia* é a raiz, de que derivam as faculdades com as respectivas inclinações) e a *faculdade* é o principio *proximo* (emquanto a faculdade é o sujeito *immediato* d'essas inclinações para certos e determinados fins).

(1) Esta necessidade *absoluta* da lei *universalissima* está baseada, como a da ordem *universalissima*, na Bondade de Deus, que, assim como é o primeiro principio, assim tambem é o fim ultimo de todas as coisas.

(2) Combatem esta verdade — os *pantheistas*, admittindo que as leis physicas *universaes* são modos constantes e uniformes, pelos quaes *Deus* se manifesta necessariamente. — os *fatalistas*, dizendo que *Deus* creou o mundo necessariamente, e não poude estabelecer outras leis. — os *materialistas*, Draper, Littré, Renan, Büchner, Darwin, Vogt, Haeckel, Tyndall, Moleschott e outros, affirmando que, assim como é absolutamente necessaria a materia, assim tambem são absolutamente necessarias as leis *physicas*.

Examinemos os argumentos, com que entendem provar a sua opinião.

a) Dizem: As leis physicas *universaes* estão fundadas na essencia das coisas. Logo são necessarias e por isso immutaveis, porque necessaria e immutavel é a essencia das coisas.

Respondemos que a essencia das coisas, — embora seja *necessaria*, em quanto não póde ser nem entender-se sem os elementos que a compõem, e em quanto, verificadas todas as condições indispensaveis, não póde deixar de produzir o seu effeito, — é todavia *contingente*, em quanto á *existencia*, porque podia deixar de existir, e em quanto ás suas *operações*, porque as operações são accidentes. Ora as leis physicas *universaes* não são elementos constitutivos da essencia, mas referem-se ás suas *operações*. Por isso, assim como a essencia é *contingente* em relação ás suas *operações*, assim tambem é contingente em relação ás *leis*, que regulam aquellas *operações*. Se as leis physicas *universaes* são contingentes, são mutaveis. — Notamos tambem que as leis *physicas* estão fundadas, sim, na *essencia* das coisas, mas na *essencia*,

b) *Mas são hypotheticamente necessarias.* — As leis *particulares,* como dissemos, regem a ordem *particular,* e as leis *universaes* regem a ordem *universal.* Ora a ordem *particular* e a *universal* são *hypotheticamente* necessarias. Logo tambem as leis *particulares* e as *universaee* são *hypotheticamente* necessarias.

As condições, que devem verificar-se, para que as leis *particulares* e as *universaes* sejam necessarias, são as seguintes: — 1.ª) que um agente superior não ponha algum obstaculo á actividade das mesmas leis; — 2.ª) que Deus as conserve e não lhes negue o seu concurso de Causa Primeira [1].

82. A lei universalissima é constante, nem póde ser suspensa.

a) *E' constante.* — A lei *universalissima* é constante, porque constante é a ordem *universalissima.*

---

cercada de todas as condições necessarias para ella poder operar. Ora uma d'esta condições é que Deus lhe preste o seu concurso e não a impeça na sua operação. — Nem, se Deus suspende uma lei *physica,* a *essencia* dos entes fica destruida; porque ninguem concebe que um rio mude de essencia, só pelo facto de ficar milagrosamente parado no seu curso.

b) Replicam: As leis *logicas* e as *moraes* são *absolutamente* necessarias. Logo tambem as leis *physicas* são *absolutamente* necessarias.

É certo que as leis *logicas* e as *moraes* são *absolutamente* necessarias, porque exprimem relações *absolutamente* necessarias, que têm o seu ultimo fundamento na intelligencia e na vontade divina; por isso a necessidade *absoluta* d'essas leis é exigida pela Santidade e pela Sabedoria de *Deus.* Mas não ha attributo nenhum de *Deus* que exija a necessidade *absoluta* das leis *physicas.* Pelo contrario, é conveniente que o poder de *Deus* e o seu dominio sobre todas as forças creadas se manifestem aos homens, e não poderiam manifestar-se de um modo mais brilhante, do que na suspensão das leis *physicas.*

c) Insistem: As leis *physicas* são *mathematicas.* As leis *mathematicas* são *absolutamente necessarias.* Logo são taes tambem as leis *physicas.*

Resposta. As leis *physicas* não são *inteiramente mathematicas.* Na verdade, as leis *physicas* são *mathematicas,* quando estão cercadas de *todas* as condições necessarias para a sua constancia. Ora uma d'estas condições é que *Deus* as conserve e não lhes negue o seu concurso, — concurso que não forma o objecto da *mathematica.* Logo as leis physicas não são *inteiramente* mathematicas e, por isso, não são *absolutamente* necessarias.

(1) Quando dizemos que a lei *physica,* como a *ordem physica,* é *absoluta* ou *hypotheticamente* necessaria, partimos da supposição de que as creaturas existem. — Devemos tambem notar que a ordem physica e a sua lei respectiva podem ser *contingentes* e, ao mesmo tempo, *hypotheticamente necessarias;* porque o seu fim póde ser *contingente,* emquanto por si é indifferente tanto para existir como para não existir, e, ao mesmo tempo, póde ser *hypotheticamente necessario,* em quanto *Deus,* depois de o determinar, não estabelece outro fim, e quer que os agentes creados o alcancem. — O ente, que é só *hypotheticamente necessario,* é *contingente.*

b) *Não póde ser suspensa.* — A lei *universalissima* não póde ser suspensa, porque não póde ser suspensa a ordem *universalissima.* — Nem se recorra á Omnipotencia divina. Na verdade, **Deus** não póde fazer o que repugna á sua Bondade. Ora repugna á Bondade divina, que as creaturas se afastem, ainda que por um instante, do fim *universalissimo;* porque a ordenação ou tendencia da creatura para o Creador é um dever de justiça, que obriga sempre e em cada instante.

83. As leis particulares e as universaes são constantes, mas podem ser suspensas.

a) *São constantes.* — É uma consequencia do n.º 73. a). — As leis, isto é, as inclinações naturaes, que determinam as creaturas a operar sempre do mesmo modo, estão impressas na sua *essencia.* Ora a *essencia* dos seres é por si constante. Logo as leis *particulares* e as *universaes* são *constantes.*

b) *Mas podem ser suspensas.* — Tambem esta é uma consequencia do n.º 73. b). — Se as leis physicas não podem ser suspensas pela virtude do agente finito, bem o podem por virtude de **Deus;** pois **Deus** é livre quanto ao concurso que presta á actividade dos agentes naturaes, e por isso póde negal-o; ou presta-o de um modo diverso, e assim as leis physicas serão suspensas. — A lei fica suspensa, em quanto não produz, num caso particular, o effeito, que devia naturalmente produzir [1].

---

(1) Todos os escriptores, que sustentam que as leis physicas *universaes* são *absolutamente necessarias,* devem sustentar tambem, e effectivamente sustentam que ellas nunca podem ser suspensas, nem por virtude do Creador.

a) Dizem: Se as leis physicas podessem ser suspensas, os calculos, feitos pela Physica e pela Astronomia, não seriam *certos,* e assim destruir-se-hiam aquellas duas sciencias.

Respondemos que, admittida a possibilidade da suspensão das leis physicas, os calculos da Physica e da Astronomia deixariam de ter uma certeza *metaphysica,* mas teriam sempre uma certeza *physica.* E é esta certeza que convém e basta ás sciencias naturaes.

b) Continuam: Admittida a possibilidade d'aquella suspensão, os calculos mathematicos não poderiam ter nem a certeza *physica:* porque poderia haver sempre receio de que *Deus* suspendesse alguma lei.

Este receio é vão. Em todo o calculo devemos sempre estar seguros de que *Deus,* no governo *ordinario* do mundo, se accommoda ás naturezas dos seres creados, e de que a Sabedoria divina exige que a ordem do mundo seja estavel e as leis physicas sejam constantes. E se *Deus,* por algum fim da sua insondavel providencia, suspende alguma lei, nem por isso os calculos *mathematicos* são errados, porque estes descrevem o que *ordinariamente* acontece e deve acontecer, supposto o curso natural das leis physicas.

ARTIGO VI

Milagre, sua possibilidade, cognoscibilidade e força demonstrativa.

84. **Milagre.** — *Milagre é um facto sensivel, que excede a ordem e as leis de toda a natureza creada e que por isso só pode ser operado por* Deus. — O milagre é um facto *sensivel*, porque pode e deve ser percebido pelos sentidos, e é um facto *sobrenatural*, porque excede as forças de todos os agentes creados, e por isso só pode attribuir-se á Omnipotencia de Deus (¹).

c) *Draper* escreve: « Ou as leis da natureza são absolutas, immutaveis e necessarias, ou *Deus* governa o mundo *arbitraria* e *caprichosamente*.

O discurso é falso. *Deus* póde governar o mundo por leis *livres*, e todavia *constantes* e *regulares*. Os materialistas confundem o *necessario* com o *constante*. O celebre astronomo, P. Secchi, escreve: « A *constancia* não é *necessidade*. Reconhecemos e confessamos, assim como os materialistas, que as leis da natureza são constantes, uniformes e regulares; mas do facto de *Deus* não as mudar todos os dias não se segue que não as *possa* mudar e que não as tenha livremente estabelecido. Uma coisa é *necessaria*, *immutavel*, *absoluta*, quando em nenhuma hypothese póde deixar de ser, quando o contrario repugna á razão... Por outra parte, uma coisa é *constante*, *regular*, *permanente*, quando é sempre a mesma; mas não se segue d'esta permanencia que a coisa *não possa* acontecer de outro modo. Ha uma grande differença entre a *constancia* e a *necessidade* » *(Unité des forces physiques)*.

Outras objecções dos incredulos serão expostas e refutadas no artigo seguinte, quando tratarmos da *possibilidade* do *milagre*.

(1) Tornemos mais salientes os elementos do *milagre*.

a) O *milagre* deve ser ser um facto *sensivel*. Por quanto, elle é um *signal*, por que Deus manifesta aos homens alguma verdade da sua intelligencia ou alguma disposição da sua vontade; e, como o homem não pode elevar-se ao espiritual e ao invisivel senão por meio do sensivel, a verdade ou a vontade de *Deus* deve manifestar-se aos homens por meio de um signal, que seja *sensivel* em *si mesmo* ou nos *seus effeitos*. Diz S. Thomaz: « Naturale est homini ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquos supernaturales effectus, qui *miracula* dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur » *(Sum. Th.*, II-II, q. 178, a. 1). — Por isso não pode chamar-se *milagre* um facto, que, embora exceda a ordem e as leis de toda a natureza creada, não pode ser percebido, de algum modo, por meio dos sentidos. Assim, não é propriamente milagre a justificação do peccador, nem a transubstanciação do pão e do vinho no Corpo e no Sangue de N. S. *Jesus Christo*, etc.; mas são verdadeiros milagres o adoravel mysterio da Encarnação, a sciencia infusa dos Apostolos, a conversão de S. Paulo, etc.

b) O *milagre* deve exceder a *ordem* e as *leis* de *toda* a natureza creada, e por isso é uma obra exclusivamente propria de *Deus*. Na verdade, um facto,

85. **Especies de milagre** — Um facto pode exceder a ordem e as leis de toda a natureza creada — quanto á *substancia* do mesmo facto, que se realisa, — quanto ao *sujeito*, em que o facto se realisa, — quanto ao *modo*, por que elle se realisa. — D'ahi uma triplice especie de *milagre*.

a) Um facto é *milagroso* quanto á *substancia*, quando excede as forças creadas por tal maneira, que a natureza *nunca* o pode produzir; tal é a glorificação do corpo humano. — Este milagre occupa o *primeiro* logar.

b) Um facto é *milagroso* quanto ao *sujeito*, quando, não *por si*, mas pela condição do *sujeito*, em que se realisa, excede

que deriva exclusivamente de *Deus*, deve ter em si mesmo o sello da Divindade, deve ter um cunho ou caracter absolutamente divino, para que possa dizer-se que é obra de *Deus*, e só de *Deus*. Ora um facto é obra de *Deus*, e só de *Deus*, quando excede a ordem e as leis de toda a natureza creada; porque, se não excede essa ordem e essas leis, não podemos affirmar que é obra exclusivamente propria de *Deus*. — A omnipotencia de *Deus* pode, por muitos e varios modos, produzir uma obra, que excede a ordem e as leis de toda a natureza creada, p. ex., — ou produzindo essa obra, que nenhuma força creada pode produzir, — ou causando um effeito, que as fôrças creadas podem causar, mas independentemente d'ellas, — ou reprimindo as forças dos agentes creados para que não produzam o effeito, que naturalmente deviam produzir, — ou communicando a um agente creado uma actividade transeunte, contraria á actividade natural d'esse agente, a qual por isso paralyse o effeito proprio d'essa actividade natural, etc.

A definição do *milagre* podia dar-se em menos palavras, dizendo que é *um facto sensivel, insolito e divino*. Diz-se *insolito*, não emquanto acontece raras vezes, mas emquanto excede a ordem e as leis de toda a natureza creada, ou emquanto não é conforme ao curso ordinario da natureza. Por isso, se todos os dias os cegos recuperassem a vista, os surdos o ouvido, os mortos a vida, estes factos seriam outros tantos milagres, porque não são conformes ao curso ordinario da natureza. Diz S. Thomaz: « *Insolitum*, quod in definitione *miraculi* ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturae. Unde si quotidie coeci illuminarentur, nihilominus miraculum esset, quia praeter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret » (In II *Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 3).

Rejeitamos, como falsas, as seguintes definições do *milagre*, apresentadas por *Spinoza*, *Locke*, *Malebranche*, *Houteville*.

a) Spinoza, seguido por muitos incredulos, definiu a *milagre*: « Um facto *natural*, cuja causa natural não pode explicar-se por meio de outro facto, que costuma acontecer » *(Tract. Theol. polit.*, c. VI) — Esta definição é falsa. O milagre não é um facto *natural*, mas é um facto *sobrenatural*, que excede todas as forças da natureza creada, e que por isso só pode ser produzido pela Omnipotencia de *Deus*.

b) Locke disse: « O milagre é uma obra sensivel, que, por exceder a capacidade de quem o presenceia, se julga contrario ás leis physicas e se

as forças de toda a natureza creada, de maneira que as forças creadas nunca o podem produzir *naquelle sujeito;* tal é a *resurreição* de um *morto*, ou a *illuminação* de um *cego*, pois as forças naturaes podem dar a vida e a vista, mas não podem dar a vida a um *morto*, nem a vista a um *cego.* — Este milagre occupa o *segundo* logar.

c) Um facto é milagroso quanto ao *modo*, quando o effeito excede as forças da natureza pelo *modo*, por que se realisa; tal é a cura *instantanea* de um doente, que a natureza só pode curar *gradualmente.* — Este milagre occupa o *infimo* logar (¹).

---

attribue a uma acção divina» *(Traité des Miracles).* — Tambem esta definição é erronea. O milagre não é um effeito, que a incapacidade ou a ignorancia dos homens julga superior ás forças dos agentes finitos, mas é um facto, que *em si* e *por si* excede a ordem e as leis de toda a natureza creada.

c) Malebranche escreveu: «O *milagre* é um producto das leis *geraes*, que nos são *desconhecidas*» *(Entret. sur la Metaph.).* — Tambem esta definição é inacceitavel. O milagre não é um producto das leis *geraes, desconhecidas* por nós, mas é um facto, que acontece fóra das leis physicas, por nós conhecidas, e que por isso só pode ter por causa o poder de *Deus.*

d) Houteville disse: «O *milagre* é um effeito *insolito, maravilhoso,* que não é produzido *fóra* das leis physicas, mas deriva das forças *occultas* da *natureza,* convenientemente dispostas por *Deus» (De la rélig. chretien.,* c. V). — Tambem esta definição é falsa. O milagre não é um effeito, que deriva das forças *occultas* da natureza, mas *excede* todas as forças da natureza.

Deixamos de referir as definições do *milagre,* dadas por *Bonnet, Clarcke, Blondel,* por serem semelhantes ás de *Malebranche* e de *Houteville.*

(1) Adverte S. Thomaz que um facto é *milagroso* — não em relação ao poder de *Deus,* pois todo e qualquer facto é infinitamente inferior á omnipotencia do Creador; — mas em relação ao poder das *creaturas,* que é excedido pelo milagre. E, como o poder das creaturas pode ser excedido de um modo mais ou menos elevado, o milagre é mais ou menos extraordinario. — D'ahi as tres especies do milagre *(Sum. Th.,* p. I, q. 105, a. 8).

O mesmo S. Doutor apresenta uma outra divisão do *milagre,* e diz que elle pode ser — ou *superior* á natureza, — ou *contrario* á natureza, — ou *além* da natureza. — É *superior* á natureza, quando esta não pode de *modo algum* produzir o effeito, que *Deus* produz; porque ou não pode *absolutamente* causar uma forma (a natureza não pode causar a forma da *gloria* num corpo passivel), — ou não pode causar a forma num *determinado sujeito* (a natureza não pode causar a forma da *vida* num corpo morto). É *contrario* á natureza, quando *Deus* impede o effeito, que a natureza deveria produzir, permanecendo na mesma natureza a disposição contraria ao effeito, produzido por *Deus* (assim *Deus* obstou a que o fogo queimasse os tres meninos na fornalha de Babylonia, permanecendo no fogo a força de queimar). — Diz-se *além* da natureza, ou *preter-natural,* quando *Deus* produz o effeito, que a natureza pode produzir, mas produl-o — ou sem intermedio d'ella, —

86. O milagre excede a ordem particular e a universal, mas não excede a ordem universalissima.

a) *Excede a ordem particular e a universal.* — O *milagre* é um facto, que excede a *ordem* de *toda* a natureza creada. Ora um facto, que excede a *ordem* de *toda* a natureza creada, não só excede a ordem *particular,* que é a tendencia de *cada* ente creado para o seu fim *particular,* mas excede tambem a ordem *universal,* que é a tendencia de *todos* os entes creados para o fim *universal,* emquanto em nenhum ente creado ha uma tendencia ou disposição para a producção do effeito milagroso. Logo o *milagre* excede a ordem *particular* e a *universal* (¹).

b) *Não excede a ordem universalissima.* — O *milagre* excederia a ordem *universalissima,* se o effeito, produzido por Deus além do curso habitual da natureza, não concorresse para

---

ou por um *modo* diverso d'aquelle, por que ella opera: tal é a *instantanea* cura de um moribundo sem os meios naturaes) *(De pot.,* q. 6, a. 2 ad 3).

Esta segunda divisão pode facilmente reduzir-se á primeira. Na verdade, o milagre quanto á *substancia* é *superior* á natureza. O milagre quanto ao *sujeito* — ou é *superior* á natureza, quando no sujeito não ha uma previa *disposição* ou *aptidão* em ordem ao effeito (tal a resurreição de um morto), — ou é *contrario* á natureza, quando no sujeito permanece uma *disposição contraria,* ou a *exigencia do contrario* (tal é o refrigerio dado pelo fogo). O milagre quanto ao *modo* é e diz-se *preter-natural.*

Agora duas advertencias. — 1.ª) A proposição *alem (praeter)* pode entrar na *definição do milagre,* que é um effeito *além* do curso ordinario da natureza; e entra tambem na sua *divisão,* como vimos. Mas, quando entra na *definição,* essa proposição faz o officio de *genero,* emquanto significa que todo o milagre acontece *além* do curso ordinario da natureza, não podendo ser produzido por nenhum agente creado; e, quando entra na *divisão,* faz o officio de *especie,* emquanto significa que um facto não acontece do *mesmo modo,* por que costuma acontecer no curso habitualmente seguido pela natureza. — 2.ª) O milagre, *contrario* á natureza, não lhe é contrario de um modo *absoluto,* mas apenas de um modo *relativo;* por quanto, se repugna a uma inclinação *particular,* que um ente tem em ordem a si mesmo e aos outros entes creados, não repugna á inclinação *universalissima,* que todo o ente tem em ordem ao Creador e que consiste na potencia (obediencial) de ser movido por Elle, independentemente das proprias causas.

(1) Para que um facto possa chamar-se verdadeiro *milagre,* não basta que exceda a ordem *particular,* mas deve exceder a ordem *universal.* — Não basta que exceda a ordem *particular;* aliás, se um homem lançasse uma pedra ao ar, realisar-se-hia um milagre, visto que esse lanço excede a ordem *particular* da pedra: o que é absurdo. Mas deve exceder a ordem *universal,* isto é, é necessario que exceda a ordem de *todos* os entes creados. Diz S. Thomaz: *Miraculum* propric dicitur, cum aliquid fit *praeter* ordinem naturae. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat *praeter* or-

a manifestação das perfeições divinas, — concurso, em que essa ordem consiste. Ora o *milagre* concorre, de um modo *especial* e *efficacissimo*, para a manifestação das perfeições divinas, sobretudo da sabedoria, da bondade e do poder. Logo o *milagre* não excede a ordem *universalissima* (1).

87. **O milagre excede as leis physicas particulares e universaes, mas não excede a lei universalissima.**

a) *Excede as leis physicas particulares e universaes.* — O milagre é um facto, que excede as *leis* de *toda* a natureza creada. Ora um facto, que excede as *leis* de *toda* a natureza creada, não só excede as leis *particulares*, isto é, os modos constantes e uniformes por que opera um agente *particular*, mas excede tambem as leis *universaes*, isto é, os modos constantes e uniformes por que operam *todos* os agentes naturaes; porque *nenhum* agente creado é capaz de produzir esse facto. Logo o *milagre* excede as *leis physicas particulares e universaes.*

b) *Não excede a lei physica universalissima.* — O milagre excederia a lei physica *universalissima*, se o effeito sobrenatural, produzido por Deus, não concorresse para a manifestação das perfeições divinas, que é o fim d'essa lei. Ora o milagre concorre, de uma maneira *especial* e *efficacissima*, para a manifestação das perfeições divinas. Logo o milagre não excede a *lei physica universalissima* (1).

88. **O milagre é possivel.** — O *milagre* será *possivel*, se fôr tal — não só *intrinsecamente*, ou em si mesmo, — mas tambem *extrinsecamente*, ou da parte do Creador. Ora o milagre é *possivel* quer *intrinsecamente*, quer *extrinsecamente*.

a) *O milagre é possivel intrinsecamente.*

a) O milagre, sendo um facto que excede a *ordem* de *toda* a natureza creada, será possivel *intrinsecamente*, se não repugnar a producção de um effeito *além* d'essa ordem. Ora não repugna a producção de um effeito *além* da *ordem* de *toda* a natureza creada, isto é, *além* da ordem *universal*. Por quanto esta ordem, mesmo na hypothese da existencia das coisas, não é *necessaria*, porque não pertence á *essencia* das mesmas coisas, mas é *contingente*, porque refere-se ás *operações* dos agentes naturaes, as quaes são *contingentes*, e por isso pode ser suspensa num caso particular, — ou não repugna que se dê algum facto *fóra* d'ella. Logo o milagre é possivel *intrinsecamente* (2).

dinem naturae *alicujus particularis:* quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit *praeter* ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit *praeter* ordinem *totius* naturae creatae (*Sum. Th.*, p. I, q. 110, a. 4).

O *milagre* pois, deve ser produzido *fóra* d'aquella ordem e *exceder* aquella ordem, que todos os agentes creados costumam seguir. Por isso, se no mundo não existisse um agente natural, capaz de produzir um certo effeito, e este fosse produzido exclusivamente por *Deus*, não haveria verdadeiro milagre. D'onde se segue que a creação do mundo e a justificação do impio não são verdadeiros milagres; porque taes effeitos, embora só possam ser produzidos por *Deus*, não pode dizer-se que *excedam* a ordem, seguida pelos agentes creados, pois nenhum agente creado estava pela sua natureza destinado para os produzir. (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 7 ad 1; 1.ª-2ªᵉ, q. 112, a. 10). Como tambem não pode dizer-se milagre a creação da alma humana; a qual, embora seja obra exclusiva de Deus, comtudo não se produz *fóra* da ordem da natureza, mas *em conformidade* com essa ordem.

(1) O *milagre* não excede e não pode exceder a ordem *universalissima*, isto é, não excede e não pode exceder a soberana disposição, com que *Deus* ordenou e dispoz todas as coisas para si, como para o ultimo fim do universo, — ordenação e disposição, que todas as coisas executam e guardam com impreterivel e maravilhosa necessidade. Diz S. Thomaz: « A ordem (*universalissima*) deriva da intelligencia e da vontade de *Deus*, que todas as coisas dispõe para a sua Bondade, como para o fim ultimo. Ora não é possivel que Deus faça coisa alguma, que Elle não queira fazer, visto que Elle opera não por necessidade da natureza, mas por eleição da vontade. Nem é possivel que *Deus* produza coisa alguma, que a sua intelligencia não conheça, pois não se quer senão o que se conhece. Nem é possivel que *Deus* faça coisa alguma no mundo, que não tenda para a sua Bondade, como para o seu fim, sendo a Bondade de *Deus* o objecto proprio da sua vontade... *Deus*, pois, não pode fazer coisa alguma, que não esteja contida na ordem da sua providencia, assim como não pode fazer coisa alguma, que não esteja sujeita á sua operação » (*C. Gent.*, III, 98).

(1) Não nos demoramos na prova d'estas proposições, que são evidentes. O facto, que excede o modo de operar de um agente natural, não excede o modo de operar de outro agente. Por isso o *milagre* deve exceder o modo de operar de *todos* os agentes naturaes, de maneira que *nenhum* agente creado seja capaz de o fazer. E, como os modos, constantes e uniformes, dos agentes naturaes chamam-se *leis physicas*, o milagre excede as leis physicas *particulares* e *universaes*. — Alem d'isso, sendo cada ordem dirigida pelas respectivas leis, um facto, que excede a ordem physica *particular* e *universal*, excede naturalmente as leis physicas *particulares* e *universaes*. — Mas o milagre, se é superior ás leis *particulares* e *universaes*, está sujeito, por assim dizer, á lei *universalissima*, emquanto deve concorrer, como effectivamente concorre, para a manifestação das perfeições do Creador.

(2) Como dissemos, a ordem physica *universal*, que o milagre excede, sendo constituida por operações essencialmente *contingentes*, como são as das creaturas, não pode deixar de ser *contingente*. E se essa ordem pode

b) O milagre, sendo um facto *fóra* das leis, que regulam a *ordem* de *toda* a natureza creada, será possivel *intrinsecamente*, se não repugnar a producção de um effeito *fóra* d'essas leis. Ora não repugna a producção de um effeito *fóra* das leis, que

---

chamar-se *necessaria*, emquanto as operações dos agentes naturaes, ***verificadas todas as condições indispensaveis para o exercicio da actividade d'elles***, podem dizer-se *necessarias*, é claro que esta necessidade é sempre ***hypothetica***, porque suppõe sempre a verificação de *todas* as condições indispensaveis, pois, se uma d'estas faltar, se *Deus* obstar á actividade dos agentes creados, ou lhes negar o seu concurso, já se não seguirá o effeito. Ora o ***hypotheticamente necessario*** é por si *contingente*.

Objectam: Uma coisa, que não tende para o seu fim, é desordenada. Ora, se a ordem *universal* não é *absolutamente* necessaria e immutavel, as coisas creadas não tenderão para o seu fim, e serão desordenadas.

Resposta. Uma coisa é desordenada, quando não tende para o seu fim *necessario*, mas não o é, quando não tende para o seu fim *contingente;* porque a perfeição de uma coisa só deve apreciar-se em ordem ás suas causas *essenciaes* e *necessarias*. Ora, quando se suspende ou se muda a ordem *universal*, as coisas creadas, se não tendem para o seu fim *contingente*, tendem para o seu fim *necessario* (que é o *universalissimo*), e de um modo muito efficaz; porque não ha coisa mais efficaz que o *milagre* para manifestar o dominio de Deus sobre todas as creaturas. — Mas tornamos a advertir que, na realisação de um milagre, não se impede ou suspende a ordem *universal*, como se *todas* as coisas se afastassem do fim *universal*, mas essa ordem se suspende apenas num certo ente ou num caso particular. Por isso, quando se suspende a ordem *universal*, realisa-se um facto, que está *além* da ordem *universal*, isto é, *além* da ordem de *toda* a natureza creada, emquanto não pode ser produzido por nenhum agente creado, e que, ao mesmo tempo, é *contra* a ordem de uma causa *particular*, porque nesta causa permanece a disposição *contraria* ao effeito produzido. Assim, quando os tres meninos ficaram illesos na fornalha de Babylonia, este facto aconteceu *além* da ordem *universal*, porque nenhuma causa creada era capaz de o produzir — e, ao mesmo tempo aconteceu *contra* a ordem *particular* do fogo, que naturalmente queima, e não refrigera.

Continuam: Não pode admittir-se a possibilidade do milagre, sem se admittir, ao mesmo tempo, uma essencia sem a operação. Ora isto é impossivel; porque, admittida a causa, deve admittir-se o effeito.

Resposta. Não ha repugnancia alguma em que, por virtude divina, seja separada da essencia a respectiva operação. Admittida uma essencia é absolutamente necessario que ella tenha a *exigencia* ou a *capacidade* para produzir as suas operações, mas não é necessario que as produza *actualmente*, não só porque ha distincção *real* entre a essencia e as operações, mas tambem porque pode faltar alguma das condições *contingentes*, que se requerem para a essencia produzir *actualmente* as suas operações. Diz S. Thomaz: «Si ignis est calidus, necessarium est ipsum habere *virtutem* calefaciendi; tamen necesse non est ipsum *calefacere (actu)*, eo quod ab extrinseco impediri potest» *(De pot.*, q. 6, a. 1).

regulam a ordem de *toda* a natureza creada, isto é, *fóra* das leis *universaes;* porque estas leis, regulando essa ordem, que não é *necessaria* mas *contingente*, não são *necessarias* mas *contingentes*, e por isso podem ser suspensas num caso particular, ou não repugna que se dê algum facto *fóra* d'ellas. Logo o milagre é possivel *intrinsecamente* [1].

b) *O milagre é possivel extrinsecamente.*

a) O milagre será possivel *extrinsecamente*, se **Deus** tiver o poder de produzir um facto, que exceda a *ordem* e as *leis* de *toda* a natureza creada — ou quanto á *substancia*, — ou quanto ao *sujeito*, — ou quanto ao *modo*. Ora **Deus** tem effectivamente esse poder. — **Deus** pode produzir um facto, que exceda a *ordem* e as *leis* de *toda* a natureza creada quanto á *substancia*. Na verdade, o poder de **Deus** extende-se até onde se extende a imitabilidade da sua essencia. Ora a imitabilidade da essencia divina extende-se ao infinito, porque é inexgottavel. — Pode produzir um facto, que exceda essa *ordem* e essas *leis* quanto ao *sujeito*. Por quanto, o poder de **Deus**, sendo absolutamente independente, não está subordinado ás condições do *sujeito*, em que exerce a sua acção, e por isso pode fazer o que não pode uma causa finita, a qual, no exercicio da sua actividade, suppõe e exige um sujeito convenientemente disposto. — Pode produzir um facto, que exceda essa *ordem* e essas *leis* quanto ao *modo*. Porque, sendo o poder de **Deus** infinitamente superior ao dos agentes creados, deve admittir-se que **Deus** pode produzir um effeito por um *modo* infinitamente supe-

---

(1) Repetimos aqui a mesma advertencia, que fizemos relativamente á ordem *universal*. O *milagre* realisa-se *fóra* das leis *universaes*, que regulam a presente ordem, emquanto nenhuma força creada é capaz de o fazer, mas não se realisa *fóra* da lei *universalissima*, pela qual todas as creaturas, pelo facto de possuir o ser, tendem para o seu Creador. Ora as leis *universaes*, embora sejam *constantes*, porque são determinações ou tendencias para um certo e determinado effeito, gravadas na propria essencia das coisas, são sempre *contingentes*, porque regulam a ordem *physica* do mundo, a qual é *contingente*. E se as quizermos chamar *necessarias*, emquanto *necessariamente* inclinam ou determinam os agentes naturaes para a respectiva operação, esta necessidade não é *absoluta* (pois a ordem, que essas leis regulam, não é *absolutamente* necessaria), mas é *hypothetica*, emquanto suppõe certas condições, que são indispensaveis para as leis produzirem o seu effeito. Se as leis *physicas* são *necessarias hypotheticamente*, podem ser suspensas, porque pode faltar uma ou outra condição indispensavel.

rior, quanto á efficacia, ao *modo*, por que o produzem os agentes creados. Logo o milagre é possivel *extrinsecamente* (¹).

(1) O argumento pode formular-se de outro modo, conforme a outra divisão do *milagre*. O milagre será possivel *extrinsecamente*, se *Deus* poder produzir um facto, que seja *superior* ou *contrario* á *ordem* e ás *leis* de *toda* a natureza creada, ou que esteja *além* d'essa *ordem* e d'essas *leis*. Ora *Deus* — pode produzir um facto *superior* á *ordem* e ás *leis* de *toda* a natureza creada, porque a energia de *Deus* é infinitamente mais efficaz que a energia da creatura e por isso pode fazer o que a creatura não pode de modo algum; — pode produzir um facto *contrario* a essa *ordem* e a essas *leis*, porque *Deus*, tendo sujeitas ao seu dominio todas as creaturas, pode impedir num caso particular os naturaes effeitos d'ellas, ou conceder-lhes uma energia transeunte, pela qual possam produzir effeitos contrarios á sua natureza; — pode produzir um facto *além* da mesma *ordem* e das mesmas *leis*, porque repugna que *Deus* não possa fazer em relação á ordem *universal* o que um agente creado pode fazer em relação á ordem *particular*.

Examinemos outras objecções dos adversarios do milagre.

a) Dizem: Toda a mudança da *ordem* estabelecida é uma *transgressão*. Ora *Deus* não pode *transgredir* a *ordem*, estabelecida por Elle, e por isso não pode fazer um milagre.

Resposta. A mudança da *ordem* estabelecida, feita por quem está *sujeito* a essa ordem, é uma *transgressão*; mas a mudança da *ordem* estabelecida, feita por quem a estabeleceu e lhe é *superior*, não é uma *transgressão*, mas é uma *derogação*, a qual é muito legitima. Portanto *Deus*, tendo estabelecido *livremente* a ordem no mundo e sendo superior a ella, pode mudal-a ou suspendel-a, sem que nisso se encontre a menor repugnancia. Diz S. Thomaz: «Deus potest facere *praeter* ordinem rerum, *quia ordini causarum secundarum non est subjectus, sed talis ordo ei subjicitur*, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, *sed per arbitrium voluntatis*; potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest *praeter* hunc ordinem institutum agere, cum voluerit, vel agendo effectus causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt» (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 6).

b) Continuam: Quem admitte a *possibilidade* do milagre, admitte que Deus conceda ás creaturas uma actividade, pela qual ellas possam produzir effeitos contrarios á natural inclinação. Ora isto é absurdo e indigno de *Deus*.

Resposta. Negamos que seja absurdo e indigno de *Deus* que Elle conceda ás creaturas uma actividade, pela qual ellas possam produzir operações contrarias á inclinação natural. Na verdade, as creaturas, — não operando senão emquanto são movidas e determinadas por *Deus*, são outros tantos *instrumentos* nas mãos do proprio *Deus*, que por meio d'ellas pode produzir effeitos não só *proporcionados*, mas tambem *superiores* e até *contrarios* ás inclinações naturaes das mesmas, — e, sendo inteiramente dependentes de *Deus*, podem receber, de um modo *transeunte* ou *passageiro*, uma força ou actividade além da exigencia da propria natureza. Esta sujeição das creaturas ao Creador, pela qual ellas podem produzir effeitos superiores ou contrarios á propria inclinação, ou receber alguma coisa *além* da exigencia da natureza, chama-se *potencia obediencial*. Diz S. Thomaz: «Res est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quod natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest. Et ista vocatur *potentia obedientiae*» (*De pot.*, q. 11, a. 1).

c) Replicam: O milagre é a *destruição* das leis *physicas*. Ora *Deus* não pode *destruir* as leis, que Elle estabeleceu, e por isso não pode fazer o milagre.

Resposta. Já dissemos que, pelo milagre, as leis physicas nem são *destruidas*, nem *mudadas*, mas apenas *suspensas* no seu *effeito* e num *caso particular*, porque em todos os outros casos conservam a sua natural energia. — Assim, quando o fogo não queimou os tres meninos na fornalha de Babylonia, a lei do fogo não foi destruida nem mudada, mas só suspensa naquelle caso; porque lemos que o mesmo fogo consumiu e devorou os ministros do rei. E esta suspensão não é contraria á essencia da lei; porque não é essencial á lei que não seja impedida em caso algum, mas o que é essencial para ella é que seja ordenada ou disposta para o seu effeito e seja mantida na generalidade dos casos. Diz S. Thomaz: «Licet Deus faciat aliquem effectum *praeter* actionem causae naturalis, *non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum*; unde et in igne remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino» (*De pot.*, q. 6, a. 1). — Advirta-se que a *lei geral* é esta: a *natureza opera sempre e do mesmo modo*, se *não fôr impedida*. Por isso, se não opera sempre e do mesmo modo, porque foi impedida, a propria lei não foi destruida mas confirmada.

d) Insistem: As leis *physicas* são *decretos* de *Deus*. Ora os decretos de *Deus* são absolutamente immutaveis e não podem ser suspensos.

Resposta. As leis *physicas* não são *decretos* de *Deus*, mas são *objecto* d'esses decretos; por isso, assim como as creaturas são *mutaveis*, embora sejam *objecto* dos decretos *immutaveis* de *Deus*, assim tambem as leis *physicas*, que regulam as operações das creaturas, são essencialmente *mutaveis*. — E, embora as leis *physicas* fossem os proprios *decretos* de *Deus*, não poderia d'ahi concluir-se que ellas são *immutaveis*; porque *Deus*, com um e o mesmo decreto eterno, que se identifica com a sua vontade, pode estabelecer a lei e as excepções, que quizer fazer no tempo. Diz S. Thomaz: «Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab aeterno praevidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate quod praeter cursum istum quandoque facturus erat» (*De pot.*, q. 6, a. 1 ad 6).

b) O milagre será possivel *extrinsecamente*, se não repugnar ás adoraveis perfeições de Deus, sobretudo á *sabedoria*, á *immutabilidade*, ao *poder*. Ora o milagre — não repugna á *sabedoria* de Deus, porque o fim, que Deus se propõe na producção do milagre, não é a correcção da ordem ou das leis do mundo, mas é a manifestação das suas perfeições infinitas; — nem repugna á sua *immutabilidade*, porque Deus, com um unico decreto, estabelece as leis e as excepções; — nem repugna ao seu *poder*, porque este é infinito e por isso é capaz de produzir

um effeito *além* da ordem e das leis de *toda* a natureza creada. Logo o milagre é possivel *extrinsecamente* (1).

89. **Só Deus pode fazer milagres.**

a) O milagre, por ser produz'do *fóra* da *ordem* de toda a natureza creada, só pode ser feito pelo agente, que é *superior* a essa ordem; porque um agente, sujeito a uma ordem, só pode fazer o que está contido na esphera d'essa ordem; aliás uma

(1) O milagre não só não repugna, mas convem muito ás perfeições de *Deus*, sobretudo á sua *sabedoria*, á *bondade*, ao *poder*.

a) Convem á *sabedoria*. Por quanto, esta, por ser infinita, não é *determinada* ou *ligada* á ordem actual, mas pode estabelecer uma outra ordem, e por isso produzir o effeito proprio das causas inferiores *independentemente* ou *fóra* d'essas causas *(Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 5).

b) Convem á *bondade*. Com effeito, a bondade divina, embora seja representada pela ordem actual, todavia não é representada de um modo *perfeito* ou *adequado*; e por isso convem dar ás coisas uma outra e diversa ordem, para que a bondade divina, que não pode ser representada de um modo *adequado* por nenhuma creatura, seja representada diversamente por diversas creaturas *(C. Gent.*, III, 99).

c) Convem ao *poder*. O *poder*, livre e absoluto, de *Deus* sobre as creaturas em relação ao *ser* e ás *operações*, de que ellas são dotadas, em nenhuma outra coisa se manifesta tão claramente, como no milagre. Na verdade, é só pelo facto de possuir esse poder que *Deus* é capaz de produzir um effeito *fóra* do curso ordinario da natureza em casos particulares — quer em relação ao *ser* das creaturas, como quando produz nas substancias uma nova forma, que a natureza nunca teria podido produzir (p. ex., a forma da gloria), ou como quando produz uma nova forma numa *determinada* materia, na qual nunca a teria podido produzir a natureza (p. ex., a vista num cego, a vida num morto), — quer em relação ás *operações* das mesmas creaturas, como quando impede o exercicio da natural actividade dos agentes creados (por ex., obsta a que o fogo queime) *(De pot.*, q. 6, a. 1).

As conclusões da razão ácerca da *possibilidade* do *milagre* são confirmadas pelo consenso e pela auctoridade de todos os povos. Por quanto, — os monumentos historicos, que nos attestam a crença da humanidade na existencia de acontecimentos superiores á ordem e ás leis de toda a natureza creada e por isso provenientes exclusivamente de *Deus*, — e o facto de todos os fundadores e sequazes de um systema religioso appellarem para os seus milagres, verdadeiros ou suppostos, em confirmação da propria doutrina, — esses monumentos historicos e esse facto provam evidentemente a universal convicção de que o milagre é *possivel*. Ora tal convicção, tão constante e tão commum a todos os povos, — não pode fundar-se senão na verdade, pois o erro não é universal, nem constante, — mas só deve derivar da verdade objectiva, porque só a verdade pode reunir numa e mesma opinião homens separados, uns dos outros, pelo espaço e pelo tempo.

Todavia, no meio d'este consenso unanime, não faltam algumas vozes discordes. São — os *atheus* e os *materialistas*, que não admittem, pelo menos por palavras, a existencia de *Deus*, — os *pantheistas*, que, confundindo o

acção excederia a sua faculdade natural. Ora só **Deus** é *superior* á *ordem* de *toda* a natureza creada, que Elle livremente estabeleceu, ao passo que todo o agente creado está sujeito a essa ordem. Logo só Deus pode fazer milagres (1).

b) O milagre, por ser produzido *fóra* das *leis*, que regulam a ordem de toda a natureza creada, só pode ser feito pelo agente, que livremente estabeleceu e conserva essas leis; visto que, só quem estabeleceu e conserva uma lei pode impedir ou suspender o effeito d'ella. Ora só **Deus**, dotado de sapiencia e de poder infinito, livremente estabeleceu e conserva as *leis*, que regulam a ordem de toda a natureza creada, ao passo que todo e qualquer outro agente está subordinado a essas leis. Logo só **Deus** pode fazer milagres (2).

mundo com *Deus*, negam a existencia da ordem *sobrenatural*, — os *fatalistas*, que sustentam a absoluta necessidade e immutabilidade da ordem actual, estabelecida por *Deus*, — os *deistas*, que não reconhecem em *Deus* nenhuma providencia ou acção nas causas segundas.

A estes desvairados, que as provas da razão não convertem, apresentamos a opinião de um escriptor insuspeito. *Rousseau* diz: «Poderá Deus fazer milagres, isto é, poderá Elle derogar ás leis, que estabeleceu? Esta questão tomada a serio seria impia, se não fosse absurda. Punir quem a resolvesse negativamente, seria uma honra demasiada; melhor fôra fechal-o num manicomio» *(III lettre de la Montagne)*.

(1) Diz S. Thomaz: «Solus *Deus* potest facere miracula. Quod enim est sub ordine *totaliter* constitutum non potest *praeter* ordinem illum operari. Omnis autem creatura est constituta sub ordine, quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest *supra* hunc ordinem operari: quod est miracula facere» *(C. Gent.*, III, 102; cf. *Sum Th.*, p. I, q. 110, a. 4).

(2) Diz tambem o Angelico: «Ille solus potest legem immutare, qui legem condidit; sicut patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare, qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere praeter cursum naturalem agendo» *(De pot.*, q. 6, a. 4). — S. Thomaz apresenta tambem o seguinte argumento. Toda a creatura exige, para a sua acção, um sujeito, em que opere; porque só *Deus* é capaz de produzir do nada alguma coisa. Ora o agente, que para a sua acção exige um sujeito, só pode produzir ou introduzir nelle a forma, para a qual está em potencia; visto que toda a acção do agente num sujeito consiste em reduzil-o da potencia para o acto. Logo a creatura, assim como não pode crear, assim tambem não pode produzir numa coisa senão a forma, para a qual essa coisa estava em potencia. Ora, quando se realisa um milagre, produz-se um effeito, que não estava na potencia de nenhum sujeito creado, como quando um corpo morto recupera a vida, ou um olho cego a vista. Logo só Deus pode fazer milagres *(C. Gent.*, III, 102). — Estas razões são confirmadas pelo unanime consenso dos homens, que só a *Deus* referiram sempre e referem os factos, que acontecem

90. **O milagre é cognoscivel.** — O milagre será *cognoscivel*, se for cognoscivel — a sua verdade *historica* (a *existencia* do facto), — a sua verdade *philosophica* (a *sobrenaturalidade* do facto), — e a sua verdade *relativa* (a *finalidade proxima* do facto). Ora é cognoscivel tanto a verdade *historica* do milagre, quanto a sua verdade *philosophica* e *relativa* (¹).

---

fóra da *ordem* e das *leis* de toda a natureza creada. Por isso, referindo-se a *Deus*, o psalmo diz: « *Qui facit mirabilia magna solus* » (*Ps.* 135, 4).

Portanto nenhuma creatura, nem a angelica, pode fazer milagres por *auctoridade* ou *virtude propria* (porque toda a creatura está sujeita á ordem, estabelecida por *Deus* no mundo), — mas só pode fazel-o por *virtude recebida de Deus*, isto é, como *instrumento* do poder divino. — Tal virtude pode ser communicada por *Deus* não só aos *Anjos bons* e aos *homens santos*, mas tambem aos *peccadores*. — Os *Anjos bons e os homens santos*, como *instrumentos de Deus*, podem fazer milagres. Uma boa e santa creatura pode concorrer para a realisação do milagre por tres modos: — *impetrando-o de Deus pela oração*, — *dispondo* ou *preparando*, pelas forças naturaes, *a materia*, em que *Deus* exerce a sua acção sobrenatural, — *cooperando*, como *instrumento* da virtude divina. O primeiro e o terceiro modo são communs aos Anjos bons e aos homens santos; o segundo é proprio dos Anjos bons; assim estes, na resurreição universal, recolherão o pó dos mortos, para ser vivificado pela virtude de *Deus* (*De pot.*, q. 6, a. 4). Os dois primeiros modos não importam uma *causalidade instrumental*. — Tambem os *peccadores* podem ser *instrumentos* na realisação do milagre, mas só em certos casos. Por quanto, se se trata de confirmar a verdade, então o milagre pode ser feito pelo homem peccador, que annuncia a verdadeira fé, e invoca o Nome de *Deus*. Se, porém, se tratasse de demonstrar a santidade de uma pessoa, que *Deus* quer propôr como exemplar de virtudes, neste caso o milagre não pode ser feito senão por homens verdadeiramente santos (*Sum. Th.*, IIª IIªᵉ, q. 178, a. 2). — Nem se diga que a creatura, assim como não pode concorrer, nem como *instrumento*, na creação do mundo, assim tambem não pode concorrer, nem como *instrumento*, na realisação do milagre. Quando dizemos que a creatura não pode fazer milagres, assim como não pode crear, referimo-nos á causalidade *auctoritativa*, ou *principal*, pois, para a realisação do milagre, é necessaria aquella mesma força infinita, que é necessaria para a creação, — mas não podemos referir-nos e não nos referimos á causalidade *instrumental*. Por quanto, a creação não presuppõe sujeito algum, de que a coisa seja feita, ao passo que o milagre presuppõe um sujeito, em que se exerce a acção divina, embora elle não seja em potencia relativamente ao effeito sobrenatural; e por isso, o agente creado, que exige sempre um sujeito, em que possa exercer o seu influxo, se não pode ser *instrumento* nas mãos de *Deus* na obra da creação, bem o pode ser na realisação do milagre.

(1) Muitos escriptores admittem a *possibilidade* do milagre, porque admittem a existencia de *Deus*, mas negam a sua *cognoscibilidade*. — A *cognoscibilidade* é uma propriedade, pela qual a *verdade objectiva* do milagre pode tornar-se manifesta. — Esta verdade, como dizemos no texto, é triplice: *historica, philosophica* e *relativa*. A verdade *historica* refere-se á *existencia*

a) *E' cognoscivel a verdade historica do milagre.* — Com effeito, o milagre, embora exceda a *ordem* e as *leis* de toda a natureza creada, comtudo é um *facto sensivel*, que actua nos nossos sentidos. Ora todos admittem que a verdade *historica* de um facto *sensivel* pode ser conhecida — ou pela experiencia propria, porque os nossos sentidos, se não houver impedimento da parte dos orgãos e do meio, não se enganam na percepção do seu objecto, — ou pelo testemunho dos outros, porque este, quando é dotado das condições devidas, não pode deixar de produzir a certeza no nosso espirito. Logo a verdade *historica* do milagre é *cognoscivel* (¹).

---

do facto, e por isso torna-se manifesta, se resulta que o facto, que se diz milagroso, *aconteceu realmente*; — a *philosophica* refere-se á *sobrenaturalidade* do facto, e por isso se torna manifesta, se resultar que o facto, que se diz milagroso e realmente aconteceu, *excede* a *ordem* e as *leis* de toda a natureza creada, e por isso só pode ser produzido por *Deus*; — a *relativa* se torna manifesta, se resultar que o facto, que realmente se deu e é verdadeiro milagre, foi operado para provar a santidade ou a missão divina de uma pessoa, a origem divina de alguma doutrina etc., conforme o caso.

(1) O *milagre* é um *facto historico*, como todos os outros factos *sensiveis*, e por isso a sua *existencia* deve conhecer-se pela applicação da critica *historica*. Se rejeitarmos um facto historico, severamente averiguado, só porque é *milagroso*, não poderemos acreditar em nenhum dos factos, que a historia refere. D'ahi o *scepticismo historico*. — É, pois, absurdo o que *Renan* escreve a este respeito: « As sciencias historicas, diz elle, partem do principio de que nenhum agente sobrenatural venha a inquietar a humanidade. D'onde a regra inviolavel, base de toda a critica, — que um acontecimento *milagroso* não passa de uma lenda... A essencia da critica é a negação do sobrenatural ». Como se vê, *Renan* dicta leis *a-priori*, e accomoda os factos ás suas ideas, e não estas áquelles. Todavia, a intelligencia do apostata não estava tão cega, que não visse de algum modo a grandeza do seu absurdo, pois na impia obra: *La vie de Jesus* (pag. 96), faz uma retractação e diz: « Nós não dizemos que o milagre é impossivel; dizemos que até aqui não ha milagre averiguado ». Mas a retractação não era sincera, ou não foi definitiva; pois num artigo, publicado na *Revue des Deux Mondes* (15 de agosto de 1889), tornou a negar, pura e simplesmente, a *possibilidade* do milagre. — Este foi, é e será sempre o destino do erro: contradizer-se e destruir-se por si mesmo!

Os *racionalistas* contestam-nos a possibilidade de conhecer com certeza a verdade *historica* de um facto milagroso.

a) Dizem: O milagre dá-se como um facto *sobrenatural*. Ora um facto *sobrenatural*, por ser *superior* á natureza, não pode ser conhecido.

Resposta. O milagre — é um facto *sobrenatural*, enquanto excede a ordem e as leis de toda a natureza creada, — mas não é *sobrenatural*, enquanto excede a percepção das faculdades naturaes do homem, porque, sendo um facto *sensivel*, pode ser e é percebido por meio dos sentidos, bem dis-

b) *E' cognoscivel a verdade philosophica do milagre.* — A verdade *philosophica* do milagre será cognoscivel, se podermos conhecer com certeza — não até aonde se extendam as forças creadas, — mas até aonde não pode extender-se, *num determinado caso*, a efficacia de uma *particular* força ou lei da natureza; porque tal conhecimento é mais que sufficiente para a apreciação da sobrenaturalidade de um facto. Ora, ainda que não conheçamos até aonde se extenda, *em todos os casos*, a efficacia de *todas* as forças ou leis da natureza, comtudo podemos conhecer com certeza até aonde se não extende, *num caso determinado*, a efficacia de uma *particular* força ou lei da natureza; assim, embora desconheçamos toda a potencialidade da voz ou da vontade do homem, todavia sabemos que o som d'essa voz, ou o acto d'essa vontade, não podem, só por si, restituir aos

---

postos e convenientemente aplicados. — Antes, por ser um facto *sobrenatural*, o milagre impressiona mais intensa e efficazmente os nossos sentidos, torna-se objecto de uma analyse mais exacta e severa, e por isso a sua verdade *historica* pode ser mais claramente conhecida.

b) Continuam: O testemunho humano é, como todos sabem, *fallivel*. Logo a verdade *historica* do milagre não pode ser conhecida com certeza.

Resposta. Se devesse negar-se a possibilidade da verdade *historica* do milagre, só porque o testemunho humano é fallivel, deveria rejeitar-se *toda* a certeza historica e moral; o que nem os adversarios admittem. O testemunho humano, quando possue as devidas condições, é infallivel, e produz a certeza *historica* de um facto. — As devidas condições, que tornam infallivel o testemunho humano, são, como dissemos na *Logica*, a *sciencia* e a *veracidade* das proprias testemunhas; e podemos chegar á certeza de que essas duas qualidades não faltaram num determinado caso.

c) Accrescentam: Não podemos acreditar nas testemunhas, se não constar com certeza que ellas examinaram attentamente o facto, em si mesmo e nas suas circumstancias. Ora isto não pode constar com certeza.

Resposta. Quando as testemunhas narram um milagre, por ex., a resurreição de um morto, devemos suppôr, e com razão, que ellas examinaram o facto com toda a diligencia, de modo que no seu espirito não restasse nem a sombra da duvida a respeito da existencia d'esse facto. Por quanto, sendo os outros homens dotados da mesma natureza e das mesmas faculdades, de que nós somos dotados, devemos crer que empregaram toda a diligencia, que nós empregariamos no mesmo caso. De facto, se nos dissessem que um morto resuscitou, não dariamos credito a essa voz, se não nos constasse com certeza que esse homem morreu realmente e que realmente tornou a viver, e se não tivessemos feito um diligente exame ácerca — não só da pessoa do thaumaturgo e das testemunhas, — mas tambem do modo e do tempo, porque, e em que se realisou o milagre, etc. Por isso, em taes circumstancias, a duvida seria destituida de fundamento.

cegos a vista, aos surdos o ouvido, aos mortos a vida. Logo a verdade *philosophica* do milagre é cognoscivel [1].

---

[1] O conhecimento das forças ou leis naturaes pode ser *positivo* ou *negativo*. É *positivo*, quando conhecemos até aonde se extende a efficacia das ditas forças ou leis; é *negativo*, quando conhecemos até aonde não pode extender-se essa efficacia. Se é verdade que não temos um conhecimento *positivo* de *todas* as forças ou leis da natureza, é falso que sejamos destituidos do conhecimento *negativo* de *todas* essas forças ou leis. E este conhecimento *negativo* é sufficiente para a apreciação do milagre. — Nem para explicar os milagres, se recorra a *novas descobertas*. Nenhuma *nova descoberta* poderá ser opposta aos principios demonstrados ou ás conquistas certas da sciencia, nem contradizer ás leis averiguadas e proprias dos agentes creados (aliás a natureza destruir-se-hia a si mesma). É o que admitte o proprio *Richet*, medico incredulo e materialista, no prefácio ao livro — *Les phénomènes psychiques de Maxwel*.

Os principaes criterios, que devemos seguir na apreciação da natureza de um facto, são os seguintes: — 1.º) Só *Deus* pode operar independentemente do sujeito ou da materia; porque as forças naturaes, adherindo á materia ou ao sujeito, só por meio da materia podem operar. Por isso, a multiplicação da materia, a producção de um effeito pelo simples acto da vontade, e outras coisas semelhantes, excedem as forças naturaes. — 2.º) Só *Deus* pode suspender ou impedir o effeito das leis physicas, ou produzir alguma coisa fóra d'ellas; porque os agentes naturaes, estando sujeitos a essas leis, só podem applical-as. Portanto a suspensão da lei da gravidade ou da resistencia, e por isso a compenetração dos corpos, como tambem a producção instantanea de um effeito, que as forças naturaes só gradualmente podem produzir, são factos, que só *Deus* pode realisar. — 3.º) Só *Deus* pode operar contra a disposição da materia; porque toda a força natural depende da disposição da materia, e suppõe-na. Por isso, a resurreição de um morto ou a subitanea restituição do corpo ou de um membro, enfraquecido pela doença, ao vigor primitivo, são obras, que excedem as forças naturaes dos agentes creados. — 4.º) A materia não é capaz de produzir effeitos espirituaes; pois deve haver proporção entre a causa e o effeito. Por isso, a formação de sons no ar, sem a intervenção de um agente sensitivo e racional, a expulsão do demonio pelo imperio da voz, etc., são coisas, que só podem ser feitas por *Deus*, ou no seu santo Nome. — 5.º) A producção de effeitos, que, se fossem permittidos ás creaturas, perturbariam a ordem moral, está reservada exclusivamente a Deus.

Na pratica, a applicação dos expostos criterios mostrará se um facto, que é tido como milagroso, é *superior* ou *contrario* á natureza, ou se está *fóra* d'ella. — Se o facto é *superior* ou *contrario* á natureza, neste caso, para que seja considerado como verdadeiro milagre, basta provar a sua verdade *historica;* porque a natureza ou não pode produzir taes effeitos, ou não pode produzil-os num determinato sujeito. — Se o facto está *fóra* da natureza, então, como esse facto pode ser produzido pelas forças dos agentes naturaes, é necessario averiguar se taes agentes foram applicados, e, no caso affirmativo, se o effeito, considerado em si e nas suas circumstancias, podia ser produzido por esses agentes. Se taes agentes não foram applicados.

c) *E' cognoscivel a verdade relativa do milagre.* — A verdade *relativa* do milagre será cognoscivel, se poder constar

---

o facto deve attribuir-se á virtude de *Deus.* — De resto, não negamos que, ás vezes, é muito difficil o conhecimento da verdade *philosophica* do milagre; mas devemos evitar o falso e perigoso exaggero dos que affirmam que em nenhum caso podemos chegar a esse conhecimento.

*

Esta doutrina ácerca da verdade *philosophica* do milagre é rejeitada por todos os escriptores, que attribuem a producção de factos, que se chamam milagrosos, não á virtude omnipotente de *Deus*, mas unica e exclusivamente á força connatural dos agentes creados. As suas muitas e diversas opiniões podem reduzir-se a tres. A primeira attribue o milagre ás *forças occultas da natureza;* a segunda, *ás artes e fraudes do demonio;* a terceira, ao *hypnotismo*, ou ao *espiritismo*. De cada uma d'estas opiniões diremos alguma coisa.

A) A *primeira* opinião admitte que todos os factos, tidos por milagrosos, derivam das *forças occultas da natureza*. É seguida por *Kant* e pelos *racionalistas*. — Mas é falsa. Por quanto, essas suppostas *forças occultas* — ou operam *sempre*, — ou só *algumas vezes*. Se operam *sempre*, o seu effeito não pode chamar-se *milagre*; porque o milagre, acontecendo *fóra* do curso ordinario das coisas, acontece raramente. Se operam *algumas vezes*, as leis geraes e conhecidas soffrem uma excepção; ora esta excepção é impossivel no systema dos racionalistas, que defendem a absoluta immutabilidade e necessidade das leis da natureza. — Além d'isso, se estas *forças occultas* operassem *sempre*, ou *algumas vezes*, a sua acção, por derivar da propria natureza das coisas, nunca poderia depender da vontade do homem. Ora o milagre depende, ás vezes, da vontade do homem, embora este o opere no nome e no poder de *Deus*. Logo o milagre não é uma excepção ás leis physicas, feita por umas suppostas *forças occultas* da natureza. — Finalmente, o milagre poderia attribuir-se a umas *forças occultas* da natureza, se elle excedesse, ao *mesmo tempo*, *todas* as forças e *todas* as leis da natureza; porque a nossa intelligencia não pode ter um conhecimento adequado de *todas* as leis naturaes. Mas não é assim. O facto, que se diz milagroso, excede apenas *uma* das leis naturaes, *já conhecida;* assim a preservação dos tres meninos na fornalha de Babylonia foi milagrosa, porque *conhecemos* que o fogo queima sempre. — Por isso, dissemos que, para se conhecer a verdade *philosophica* do milagre, não é necessario conhecer *todas* as leis ou forças da natureza, mas basta conhecer *aquella* lei ou força, que, pelo milagre, foi estorvada na producção do seu effeito connatural.

B) A *segunda* opinião sustenta que todos os factos, tidos por milagrosos, devem attribuir-se ás *artes* ou *fraudes do demonio*. — Tambem esta é falsa. O demonio, ou o anjo mau, não pode fazer milagres, tomados no sentido rigoroso da palavra. O milagre, excedendo a ordem de toda a natureza creada, só pode ser feito por quem é superior a essa ordem. Ora o anjo, bom ou mau, está contido nessa ordem. Diz S. Thomaz: « Si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus; quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem *totius* naturae, sub quo ordine continetur omnis virtus creata » *(Sum. Th.*, p. I, q. 110, a. 4). — Todavia, o demonio, sendo, pela sua natureza, superior ao homem na intelligencia e no poder, é capaz de produzir alguns

com certeza que o milagre foi feito em confirmação da origem divina de uma doutrina ou da santidade de uma pessoa. Ora

---

effeitos, que excedem a força natural do homem e que, por serem e nos parecerem *maravilhosos*, são chamados *milagres*, num sentido lato *(Sum. Th.* ib., ad 2). Taes effeitos pode o demonio produzir por dois modos: pelo *movimento local*, ou pela *applicação dos principios activos aos passivos.* — Portanto, o demonio — 1.º) não pode operar independentemente da materia ou do sujeito (por ex., não pode crear um braço); porque a virtude creadora pertence exclusivamente a Deus, e todas as causas creadas exigem e presuppõem a materia ou o sujeito; — 2.º) não pode impedir o effeito das leis naturaes; porque todos os agentes finitos estão subordinados a essas leis; — 3.º) não pode operar contra a disposição da materia, nem pode unir uma forma substancial á materia, que não seja previamente disposta (por ex., não pode resuscitar um morto); porque, devendo haver semelhança entre a causa e o effeito, o anjo, que é puro espirito, não pode produzir um effeito composto senão empregando a força dos agentes creados, e por isso a sua energia só pode extender-se ás obras, que não excedem essa força; — 4.º) não pode produzir os effeitos, que só podem ser produzidos pela Omnipotencia de *Deus*. — Quando duvidamos se um facto deve attribuir-se a *Deus*, ou ao demonio, devemos recorrer a certos criterios. Estes criterios são, sobretudo, — *a)* a qualidade do *facto*, se este exprime verdade e santidade, ou se é ridiculo, contrario á fé, á honestidade, etc.; — *b)* a qualidade da *pessoa*, que produz o facto, se é piedosa, sincera, equilibrada, ou se é mentecapta, inconsciente, possessa; — *c)* a qualidade do *meio*, que foi empregado, se é bom, proporcionado, ou se é illicito, supersticioso; — *d)* a qualidade da doutrina, em cujo favor o effeito maravilhoso foi produzido; pois, se a doutrina é evidentemente erronea, favoravel á impiedade ou á deshonestidade, o effeito deve attribuir-se ao demonio; — *e)* a qualidade das *relações*, que existem entre esse e outros factos; pois um facto que seja contrario a verdadeiros e numerosos milagres, é evidentemente diabolico, porque *Deus* não se contradiz a si mesmo.

C) A *terceira* opinião affirma que todos os factos, tidos como milagrosos, devem attribuir-se, não á virtude omnipotente de *Deus*, mas ao *hypnotismo* e ao *espiritismo*. — Examinemos mais detidamente esta opinião, seguida por um discreto numero de naturalistas.

a) Hypnotismo. — Com relação ao *hypnotismo*, primeiramente diremos da sua *definição*, depois dos seus *phenomenos* e da *causa* d'elles, finalmente da *relação* entre esses phenomenos e o milagre.

a) Definição do hypnotismo. — *Hypnotismo* é a arte de produzir numa pessoa o estado de somno e de a levar, pela suggestão oral, a praticar, nesse estado, varios actos e movimentos. — Este somno, segundo o Dr. *Richet*, importa uma perturbação artificial, produzida nas funcções do systema nervoso, e por isso, segundo o Dr. *Hoffman*, é um estado *neuropatico*. — O agente chama-se *hypnotizador;* o paciente, *hypnotizado*. — O modo por que se produz o somno é vario. — O *hypnotismo* chamava-se antigamente *magnetismo animal:* — *magnetismo*, porque assim como o magnete, ou iman, attrahe o ferro, assim o hypnotizador sejeita á sua vontade o hypnotizado, — *animal*, porque refere-se a seres sensitivos.

b) Phenomenos do hypnotismo. — Os phenomenos do *hypnotismo* são

isso pode constar com certeza, quando, antes da realisação do

---

muitos e diversos. Alguns são *ordinarios* ou *elementares*; outros são *extraordinarios* ou *transcendentes*. — Os *ordinarios* são, especialmente, o *somno*, o *somnambulismo* e a *suggestão* (podem suggerir-se *ideas, sensações, paixões, acções*, etc.). — Os *extraordinarios* são *a visão de coisas secretas e remotas, o conhecimento das doenças internas* (quando não apparece symptoma algum), *a transposição dos sentidos* (ver com o dedo, ouvir com os olhos), etc.

c) Causa dos phenomenos do hypnotismo. — A causa dos phenomenos *ordinarios* do *hypnotismo* parece e é *natural*. — A causa dos phenomenos *extraordinarios* (se estes existem) é *preternatural*; porque não é *natural* que o homem veja com os seus olhos coisas remotas, — ou conheça doenças internas, sem que appareça symptoma algum, — ou que com um sentido perceba o objecto de outro sentido, — ou que falle uma lingua, que nunca apprehendeu. Essa causa *preternatural* deve ser um ente intelligente, separado da materia, e um ente mau, porque, no *hypnotismo*, verificam-se coisas contrarias aos bons costumes e á Religião. Tornaremos ao assumpto na *Anthropologia*. Com razão a Egreja, com decretos do *S. Officio* (23 de junho de 1840, 28 de julho de 1847), condemnou aquella especie de *magnetismo* ou *hypnotismo*, de que derivam *effeitos verdadeiramente preternaturaes*, como a visão de *coisas invisiveis*, ou *desconhecidas*, ou *remotas*, etc.

d) Relação entre os phenomenos do hypnotismo e o milagre. — Os medicos materialistas, como *Bernheim, Charcot, Binet*, dizem que os agentes infalliveis, que operam todos os milagres, são dois: a *suggestão* e a *imaginação*. — É certo que a *suggestão* e a *imaginação* desenvolvem, ás vezes, forças extraordinarias, mas estas forças não podem conter a explicação dos factos milagrosos; pois nunca poderam *curar*, ou curar *instantaneamente* uma lesão organica, uma paralysia proveniente d'essa lesão, e muito menos restituir o ouvido aos surdos, a vida aos mortos. O proprio *Bernheim*, no livro *De la suggestion*, escreve: « A therapeutica *suggestiva*, fecunda em bons resultados num grande numero de casos, *não é infallivel*. Embora applicada com intelligencia e constancia, ella pode falhar, e a causa do mau resultado é inherente á *doença* ou ao *sujeito*. *Não fallo nas doenças incuraveis...* A psycotherapeutica suggestiva pode falhar como os outros remedios... *Muitas vezes opera maravilhas, mas não milagres... Não ha remedio que possa restaurar o que foi destruido*. A suggestão nunca poderá restabelecer uma funcção, cujo orgão indispensavel já não existe ». — O mesmo affirma o Dr. *Gilles de la Tourette (L' Hypnotisme et les états analogues)*.

b) Espiritismo. — Do *hypnotismo*, ou *magnetismo*, derivou o *espiritismo*. — Diremos o que é o *espiritismo*, quaes os seus *phenomenos*, qual a *causa* d'esses phenomenos, qual a *relação* entre esses phenomenos e o milagre.

a) Definição do espiritismo. — *Espiritismo* é a *arte de evocar os espiritos e de estabelecer uma communicação entre elles e os homens*. — Nesta evocação, os espiritistas servem-se de uma coisa *inanimada*, como um tripode, etc., — ou de uma *pessoa*, que por isso se chama *medium*. — O *medium* é *vidente*, ou *ouvinte*, ou *escrevente*, ou *interpretante*, conforme o espirito lhe se manifesta por meio da *vista*, ou do *ouvido*, ou da *escriptura*, ou de *golpes* e *movimentos*, que carecem de *interpretação*.

b) Phenomenos do espiritismo. — Estes phenomenos reduzem-se a algumas especies. Uns são *mechanicos*, como o movimento das mesas (sem

milagre, o Nome de Deus é invocado como testemunho de uma

---

um impulso extrinseco), a elevação dos corpos; — outros são *meteorologicos*, como o turbilhão, a trovoada, sem que haja perturbação no ar; — outros são *acusticos*, como é uma harmonia, ou o som do sino, etc., sem que haja quem toque o sino ou produza essa som; — outros são *opticos*, como a visão de luzes, de chammas, de mãos separadas, ou de formas luminosas e diaphanas, que representam perfeitamente uma pessoa fallecida; — outros são *physiologicos*, como a catalepsia, o arrefecimento ou o aquecimento dos membros, a suspensão das funcções do corpo ou dos sentidos, e sempre sem causa proporcionada; — outros são *psychologicos*, como o somnambulismo, e o extasis magnetico, em que o somnambulo vê coisas occultas e remotas, falla linguas desconhecidas, etc.; — outros são *metaphysicos*, como a resposta ás perguntas dos circumstantes por meio de uma canneta, atada a um pé da mesa, a imitação da assignatura de um defuncto, etc. — A existencia d'estes e de outros phenomenos é negada por alguns, para outros é coisa duvidosa. Mas, embora muitos factos devam attribuir-se á fraude dos *mediuns*, comtudo muitos outros devem admittir-se, sendo contados por testemunhas insuspeitas, como *Oxon, Wallace, Zoellner, Crookes, Delanne*.

c) Causa dos phenomenos do espiritismo. — Os escriptores apresentam muitas e diversas hypotheses para explicar a *causa* dos phenomenos do *espiritismo*. Uns *(Littré)* dizem que essa causa é a *allucinação* dos presentes; outros *(Kardec, Zoellner, Bois-Reymond, Caupert, Maupied, Charpignon)*, que é a *electricidade*, ou um *fluido electrico*; outros *(Faraday, Babinet, Chevreul)*, que é uma força *mechanica* e *physiologica*, ou *physica (Crookes)* ou *neurica (Baréty)*; outros *(Hageman)*, que é uma causa *pathologica*; outros *(Taine, Richet, Janet)*, que é a *divisão da pessoa*, emquanto o *medium* se divide em duas partes, uma das quaes é *consciente* e outra é *inconsciente*; outros *(Thechner)*, que é uma *alma separada*. — Não vale a pena confutar todas essas hypotheses, pois é evidente que as causas indicadas não são *proporcionadas* aos phenomenos acertados. — Só diremos alguma coisa ácerca da ultima hypothese, que é seguida por muitos e que reconhece no *alma separada* a causa dos phenomenos do *espiritismo*. Essa hypothese tambem é falsa. As almas dos defunctos estão sujeitas exclusivamente a *Deus*, e por isso não dependem da vontade ou do capricho de um *medium*. E, embora dependessem d'este, não poderiam produzir os phenomenos, que se verificam no *espiritismo*, pois estes exigem uma força superior á da nossa alma. Assim a alma separada não pode mover um corpo; porque, sendo naturalmente forma do corpo, não pode mover os outros corpos senão por meio do proprio corpo, sendo o modo de operar proporcionado ao modo de existir *(Sum. Th.*, p. I, q. 117, a. 4). Nem a energia da alma augmenta depois da separação; porque, se ella não tem uma certa e determinada força no estado da união, que lhe é connatural, nem a pode ter no estado de separação, que é, de algum modo, contrario á innata inclinação do homem. — A verdadeira *causa* dos phenomenos do *espiritismo* não é *natural*. Toda a causa *natural* é determinada a *um só* effeito, e produl-o *sempre* (se não encontra obstaculo), e produl-o *necessariamente*; e por isso não pode produzir os phenomenos do *espiritismo*, que são *multiplices*, e ás vezes *oppostos*, *incertos* e *mutaveis*, e suppõem um principio dotado de *intelligencia* e de *vontade*. Portanto a causa é *preternatural*, é um *espirito separado da materia* (porque só este pode produzir

doutrina revelada ou da santidade de uma pessoa. Logo a verdade *relativa* do milagre é cognoscivel (1).

91. **O milagre é dotado de força demonstrativa.**

a) O milagre será dotado de força demonstrativa, se tiver a efficacia de mostrar, como absolutamente verdadeira ou certa, uma coisa, em cuja confirmação foi feito. Ora o milagre tem effectivamente essa efficacia; porque só pode ser feito por **Deus**, e **Deus**, sendo a propria verdade e santidade, não pode ser

effeitos, superiores á energia humana). E não é um espirito *bom*, mas *mau*; como o manifestam os caracteres dos proprios phenomenos. *Tony Dunand, Thouverey, Dupotet* e outros espiritistas confessam que auctor dos effeitos do *espiritismo* é o *demonio*. Este teria dito ao proprio *Touverey* não querer, nesses factos, senão a destruição do Papado e da Religião! E nisso é coherente.

d) Relação entre os phenomenos do espiritismo e o milagre. Do que deixamos dito vê-se o erro dos que affirmam — que os factos, tidos por milagrosos, não excedem os phenomenos do *espiritismo*, — e que por isso, assim como estes phenomenos não excedem a força das causas *naturaes*, assim tambem não a excedem aquelles factos. Os verdadeiros milagres pertencem a uma ordem superior áquella, a que pertencem os phenomenos do *espiritismo*; pois estes, embora nos pareçam e sejam maravilhosos, não excedem toda a força creada; visto que e *espiritismo* nunca deu a vista a um cego, ou a vida a um morto. Como tambem, devemos affirmar que alguns phenomenos do *espiritismo* dependem, não de uma causa *natural*, mas de uma causa *preternatural*, ou *ultramundana*, a não ser que se queira destruir o *principio de causalidade*. — Tudo isto confirma a conclusão anterior — que o demonio não pode fazer *verdadeiros* milagres.

(1) Quando *Deus* faz um milagre, fal-o — ou para confirmar uma doutrina proposta como revelada, — ou para authenticar a santidade de alguma pessoa. Diz S. Thomaz: «Vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina; operatur enim Deus ad hominum utilitatem, et hoc dupliciter: uno quidem modo ad veritatis praedictae confirmationem; alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicuius, quem Deus vult proponere in exemplum virtutis» *Sum. Th.*, II.ª II.,ᵃᵉ q. 178, a. 2). — A invocação de *Deus* pode ser *directa*, ou *indirecta*. É *directa*, quando *Deus* é invocado, de um modo *positivo* e *explicito*, como testemunha de uma verdade revelada ou da santidade de uma pessoa. É *indirecta*, quando, embora *Deus* não seja invocado de um modo *positivo* e *explicito*, comtudo, consideradas todas as circumstancias, percebe-se perfeitamente que o milagre foi feito para um ou outro d'aquelles escopos, de modo que os espectadores são levados irresistivelmente a acreditar na verdade d'aquella doutrina ou na santidade d'aquella pessoa, porque confirmada por *Deus*.

O que dissemos ácerca da *cognoscibilidade* do milagre, — se não pode applicar-se a *todos* e a *cada um* dos factos, que são tidos como superiores á ordem de toda a natureza creada, porque é certo que, em muitos casos, é muito difficil o conhecimento d'essa triplice verdade, — pode applicar-se, pelo menos, a *alguns* factos milagrosos; pois estes podem ser dotados de tanta evidencia, que não reste nenhuma duvida ácerca da mesma triplice verdade.

testemunha e defensor da **falsidade** e da **mentira**. Logo o *milagre* é dotado de força demonstrativa.

b) **Deus**, infinitamente **bom**, não pode **induzir** a intelligencia humana a adherir **ao erro**. Ora, se o milagre podesse ser feito em confirmação do **erro**, **Deus** induziria a nossa intelligencia a adherir ao mesmo erro; porque o homem é levado, por uma inclinação **natural**, a acceitar, como absolutamente certo, o que foi confirmado **pelo** milagre. Logo **Deus** não pode fazer um milagre senão em confirmação da verdade. Logo o milagre é dotado de força demonstrativa (1).

92. **Fim do milagre.** — O milagre, sendo uma obra exclusiva de Deus, que é infinitamente sapiente e santo, deve ter um fim, e um fim digno de **Deus**. — Este fim é duplice: *proximo* e *ultimo*. O fim *proximo* é a confirmação da doutrina, da missão ou da santidade de uma pessoa. O fim *ultimo* é a manifestação mais clara e surprehendente das perfeições divinas, — sobretudo da sabedoria, da bondade, da omnipotencia, — e por isso é a gloria de **Deus**, a qual é, e não pode deixar de ser, o motivo adequado e **supremo** de todas as obras divinas. — Por isso, o milagre pertence a uma ordem mais elevada, — á ordem *sobrenatural*, e é o **signal** sensivel d'aquella providencia, que todas as coisas governa **com** força e suavidade infinita (2).

(1) Não só os Christãos, **mas todos** os sequazes **das outras** religiões consideraram sempre o milagre **como o** signal **certissimo do** testemunho divino, como o *sello* do proprio *Deus*, authenticando **a doutrina** ou a santidade de um homem. Diz S. **Thomaz**: «Quia quae **sunt fidei**, humanam rationem excedunt, non possunt **per humanas** rationes **probari**, sed oportet quod probentur per argumentum **divinae** virtutis, ut dum **aliquis** facit opera, quae solus Deus facere potest, **credantur** ea quae dicuntur **esse** a Deo; sicut cum aliquis defert litteras annulo **regis** signatas, creditur ex voluntate regis processisse quod in illis continetur» *(Sum. Th.*, p. III, q. 43, a. 1). — Todavia a approvação, dada por *Deus* **pelo** milagre, não **deve** ultrapassar os seus limites. Dissemos que o **milagre é o** testemunho de *Deus* em confirmação da doutrina, ou da **santidade de** uma pessoa. Por isso, se o milagre se faz em confirmação da **doutrina, só a** doutrina é **approvada**, e não a santidade do pregador; como **tambem**, se o milagre se **faz em** confirmação da santidade do pregador, só **esta é approvada**, e não **a doutrina**. Para que seja approvada a doutrina e a **santidade**, o milagre deve ser feito em confirmação de uma e outra coisa. — **Por** isso, o homem **peccador**, ainda que, pela invocação do Ss. Nome de *Deus*, **possa** fazer milagres em confirmação da verdadeira doutrina, não os **pode fazer** em confirmação de uma doutrina falsa, nem da santidade da propria **vida** *(Sum. Th.*, II. II, q. 178, a. 2).

(2) Concluimos este tratado **dos** milagres, transcrevendo o seguinte

CAPITULO TERCEIRO

ESSENCIA E PROPRIEDADES DOS CORPOS

SUMMARIO: — Corpos, sua diversidade e mudanças. — Essencia dos corpos — Atomismo e Dynamismo. — Essencia dos corpos — Hylomorphismo. — Quantidade dos corpos. — Qualidade dos corpos.

ARTIGO I

Corpos, sua diversidade e mudanças.

93. — **Corpo.** — *Corpo,* — que, no uso commum, é a *substancia dotada* de *extensão,* — no sentido scientifico, é a *substancia composta de materia prima e de forma substancial.* — Toda a substancia, considerada na sua essencia, é *simples,* ou *composta.* A substancia, composta na essencia, é o *corpo;* os principios componentes são a *materia prima* e a *forma substancial.* — Da *essencia* do corpo, como tambem das suas *propriedades,* trataremos neste capitulo, depois de termos exposto algumas noções ácerca da sua *diversidade* e *mudanças* [1].

94. **Divisão de corpo.** — O *corpo* divide-se, principalmente — em *simples* e *composto,* em *misto* e *aggregado.*

a) *Corpo simples e composto.* — É *simples,* quando não resulta de corpos *especificamente* diversos, e por isso não pode

canon do Concilio Vaticano: «Si quis dixerit miracula nulla *fieri posse,* proindeque omnes de iis narrationes, etiam in Sacra Scriptura contentas, inter *fabulas* vel *mythos* ablegandas esse; aut miracula *certo cognosci* numquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem *rite probari;* anathema sit» (Const. *Dei Filius,* can. 4 in cap. III).

(1) Tendo considerado, nos capitulos precedentes, os *corpos* no seu *conjuncto* e nas suas *relações,* isto é, emquanto constituem o mundo e estão ligados entre si pelas suas *substancias,* pelas suas *forças* e pelos seus *fins,* formando uma ordem maravilhosa, regulada por leis sapientissimas, restanos consideral-os na sua *intima constituição,* isto é, nos *principios constitutivos da sua essencia.* — Estes principios, como provaremos d'aqui a pouco, são a *materia prima* e a *forma substancial.* Por isso, a primeira definição de *corpo,* apresentada no texto e adoptada pelo uso commum, é *descriptiva,* emquanto não exprime propriamente a *essencia* do corpo, mas apenas uma sua *propriedade.* — É claro que nos occupamos do corpo *physico,* ou *natural,* considerado como existe na realidade e pertencente á categoria da *substancia,* — e não do corpo *mathematico,* considerado apenas na sua *triplice dimensão* e subordinado á categoria da *quantidade.*

As definições de *corpo,* apresentadas pelos philosophos, são muitas e diversas, segundo a multiplicidade e a diversidade das suas opiniões ácerca da *essencia* dos proprios corpos.

resolver-se nestes; tal é o *oxygenio,* o *hydrogenio,* etc. O corpo *simples* chama-se tambem *elementar.* — É *composto,* quando resulta de corpos *especificamente* diversos, e por isso pode resolver-se nestes; tal é a *agua,* que resulta de *oxygenio* e *hydrogenio* e nestes se resolve [1].

b) *Corpo misto e aggregado.* — São duas especies do corpo *composto.* — É *misto,* quando adquire e manifesta propriedades *diversas* das propriedades dos corpos *simples* componentes; tal é a *agua,* que apresenta caracteres diversos dos caracteres do *oxygenio* e do *hydrogenio.* Este corpo chama-se propria e simplesmente *misto.* — É *aggregado,* quando não adquire pro-

(1) Um ente pode ser *simples* — ou com relação á *essencia,* — ou com relação á *integridade.* É simples com relação á *essencia,* quando não é composto de principios, *especificamente* diversos entre si. É *simples* com relação á *integridade,* quando não é composto de partes *integrantes,* que constituem a extensão. — É evidente que o corpo pode ser *simples* só com relação á *essencia,* e não com relação á *integridade;* pois todo o corpo, por ser extenso, é composto de partes *integrantes.* — Note-se, porém, que o corpo se diz *simples* em ordem á *essencia* — no sentido *chimico,* emquanto não resulta de varios corpos *especificamente* diversos, — e não no sentido *metaphysico,* isto é, emquanto a sua essencia seja contituida por um só principio substancial, porque, como veremos, a essencia dos corpos é *composta* de dois principios substanciaes. Por isso, os corpos, que se dizem *simples,* são *chimicamente simples* e *metaphysicamente compostos;* e os corpos, que se chamam *compostos,* são *chimica* e *metaphysicamente compostos.* — É sabido que a Chimica resolve os corpos *simples* em particulas minimas, incapazes de ulterior divisão, e chamadas *atomos.* Alguns atomos, intimamente unidos, constituem a *molecula chimica.* Varias moleculas chimicas formam a *molecula physica,* que é uma coisa mais complexa. Varias moleculas physicas constituem o *corpo sensivel.*

Advirta-se tambem que o termo «*elemento*» se emprega — não só para denotar o corpo *simples,* — mas tambem para significar o *principio,* isto é, tudo que entra na composição de uma coisa. Assim, não só dizemos que o *oxygenio* e o *hydrogenio* são os *elementos* da agua, mas tambem que a *materia* e a *forma* são os elementos do *oxygenio.* — Rigorosamente falando, *elemento* e *principio* são coisas distinctas; o *elemento* é constituido por *principios,* mas não vice-versa. — Uma previa declaração, ou o nexo logico do discurso, indicará o sentido, em que tomamos essa palavra.

Os corpos *simples,* descobertos até hoje, são *setenta.* Dividem-se em *metalloides* e *metaes.* — Os *metalloides* são geralmente destituidos de brilho metallico, são maus conductores do *calor* e da *electricidade,* e combinados com o *oxygenio* formam os *anhydridos acidos.* O seu numero é de 15. — Os *metaes* são corpos dotados de um brilho particular, chamado *brilho metallico,* são bons conductores do *calor* e da *electricidade,* e combinados com o *oxigenio,* formam os *oxydos* ou *anhydridos basicos.* O seu numero é de 55. — Os corpos *compostos* dividem-se em *acidos, bases, corpos neutros* e *saes.*

priedades *diversas* das dos corpos *simples* componentes, mas só conserva e manifesta as propriedades dos mesmos componentes; tal é a mistura da *agua* e do *vinho*. Este corpo chama-se *misto imperfeito*, ou *apparente* (1).

---

(1) Devemos accentuar a differença entre o corpo *misto* e o *aggregado*. — O corpo *misto*, que se chama tambem *composto chimico*, resulta de varios elementos, por tal modo combinados, que formam uma nova substancia homogenea, dotada de caracteres *especificamente* diversos dos caracteres dos mesmos elementos, e por isso a sua união *é substancial*; tal, como dissemos, é a *agua*, composta de *oxygenio* e de *hydrogenio*. — O *aggregado*, pelo contrario, resulta de varios elementos, por tal modo unidos, que conservam os proprios caracteres (embora modificados) e não formam uma nova substancia homogenea, *especificamente* diversa das substancias componentes, e por isso a sua união é apenas *accidental*; tal é a mistura de *agua* e de *vinho*, a qual não differe, na *especie*, d'estas duas substancias, mas só *no grau*, emquanto as suas propriedades são intermedias entre as da agua e do vinho. — Por isso o corpo *misto* e o *aggregato* differem entre si: — 1.°) porque o *misto* não conserva as propriedades dos corpos componentes, como as conserva o *aggregado*; — 2.°) porque o *misto* só pode effectuar-se em determinadas e constantes proporções, ao passo que o *aggregado* não está sujeito a nenhuma lei de *proporção*.

Do que deixamos dito segue-se que o *aggregado* não é uma substancia *individua*. Por quanto, uma substancia diz-se *individua*, quando não está *actualmente dividida* em si mesma, embora as suas partes sejam distinctas umas das outras. Ora o *aggregado* está *actualmente dividido* em si mesmo, porque estão *actualmente divididos* (embora não estejam distantes um do outro) os corpos componentes. — Além d'isso, uma substancia *individua* é *um só sujeito de accidentes*, e é *uma só natureza*, isto é, *um só principio de operações*. Ora o *aggregado* — não é *um só sujeito de accidentes*, porque nelle ha tantos sujeitos de accidentes, quantos são os corpos, que o constituem, — nem é *uma só natureza*, porque nelle ha tantos principios de operações, quantos são os corpos, de que resulta. Logo o *aggregado* não é uma substancia *individua*.

*

Dissemos que o *misto* só se pode effectuar em determinadas e constantes proporções. — Eis o resumo das doutrinas, que a Chimica ensina ácerca da *combinação* dos corpos, da *analyse* e *synthese*, da *cohesão* e *affinidade*, e das diversaes *leis* das combinações.

a) Combinação. — *Combinação* é a reunião de dois ou mais corpos, em proporções definidas, que constitue um terceiro corpo, dotado de propriedades diversas das propriedades dos componentes. — Póde ser *binaria*, *ternaria*, segundo o corpo *composto* resulta de *dois*, *tres* corpos *simples*.

b) Analyse e synthese. — *Analyse* é a operação chimica, pela qual um corpo *composto* se resolve ou decompõe nos seus elementos, com o fim de saber a *qualidade* d'elles (analyse *qualitativa*), ou a *quantidade* em que cada um entra no composto (analyse *quantitativa*). — *Synthese* é a operação *chimica*, pela qual se reunem os elementos obtidos pela *analyse*, para d'essa reunião resultar o corpo *composto*.

c) Cohesão e affinidade. — *Cohesão* é a força, que liga as moleculas *ho-*

95. Muitos corpos são dotados de natureza especificamente diversa. — A conclusão refere-se tanto aos corpos *simples*, quanto aos *compostos*, ou *mistos* (1).

a) *Muitos corpos simples são dotados de natureza especificamente diversa.* — Muitos corpos *simples* serão dotados de

---

mogeneas, isto é, da mesma natureza ou especie. Esta força é grande nos solidos, pequena nos liquidos, e quasi nulla nos gazes. O *calor*, dilatando os corpos, diminue a cohesão. — *Affinidade* é a força que liga os atomos. Esta força preside ás combinações chimicas, e póde indirectamente determinar algumas decomposições. A *affinidade* diz-se *electiva*, porque cada corpo *simples* não é por si indifferente para se combinar com *outro* qualquer corpo simples, mas *escolhe* mais um do que outro.

d) Leis das combinações chimicas. — As *combinações chimicas* estão sujeitas a certas leis, que são — a *lei dos pesos*, — a *lei das proporções definidas*, — a *lei das proporções multiplas*, — as *leis dos volumes*.

I. A *lei dos pesos*, ou de *Lavoisier*, é a seguinte: — *O peso de um corpo composto é egual á somma dos pesos dos corpos componentes.* Combinando 2 grammas de *hydrogenio* com 16 de *oxygenio*, formam-se 18 grammas de *agua*.

II. A *lei das proporções definidas*, ou de *Proust*, é a seguinte: — *Dois corpos, para produzir um certo composto, combinam-se sempre em proporções invariaveis.* — Assim, para o *ferro* e o *enxofre* se combinarem e produzirem o *sulfureto de ferro*, devem tomar-se 28 gr. de *ferro* a 16 gr. de *enxofre*. Se o peso de um dos corpos *simples* augmenta, embora o peso do outro não augmente, o excesso do peso ou não entra na combinação, ou dá logar a um composto differente.

III. A *lei das proporções multiplas*, descoberta por *Dalton*, é a seguinte: — *Quando dois corpos se combinam em differentes proporções para dar origem a compostos differentes, se a quantidade de um d'elles fôr constante, as quantidades do outro, que com esta se combinam, estão entre si em relações simples, ou representam multiplos de um mesmo numero.* — Assim o *azote* forma com o *oxygenio* cinco compostos, que são, — *protoxydo de azote* (Az^2O), — *bioxydo de azote* (Az^2O^2), — *anhydrido azotoso* (Az^2O^3), — *peroxydo de azote* (Az^2O^4), — *anhydrido azotico* (Az^2O^5).

IV. As *leis dos volumes*, descobertas por *Gay-Lussac*, são as seguintes: — 1.ª) *Os volumes dos gazes, que se combinam, estão entre si em relações simples.* — 2.ª) *O volume de um gaz composto está sempre numa relação simples com os volumes dos gazes, que o constituem.* Assim um centimetro cubico de *chloro*, combinando-se com um centimetro cubico de *hydrogenio*, produz dois centimetros cubicos de *gaz acido chlorhydrico*.

(1) Que exista uma diversidade *especifica* entre os corpos *vivos* e os *não-vivos*, é coisa de senso commum e da mais vulgar experiencia. — A questão, portanto, limita-se aos corpos *não-vivos*, pertencentes ao reino *mineral*, *chimicamente simples* e *compostos*. — Muitos escriptores sustentam — que todos os corpos, quer *simples* quer *compostos*, são *homogeneos*, isto é, dotados da mesma natureza *especifica*, e que todas as diversidades, que nelles se encontram, derivam exclusivamente da diversidade da *figura*, do *numero* e da *disposição* das particulas. Sustentamos o contrario, isto é, a diversidade *especifica* dos corpos, quer *simples* quer *compostos*.

natureza *especificamente* diversa, se as suas propriedades forem *especificamente* diversas; porque as propriedades são effeitos da natureza, e a diversidade *especifica* no effeito suppõe uma diversidade *especifica* na causa. Ora as propriedades de muitos corpos *simples* são *especificamente* diversas entre si; assim, as propriedades do ouro differem *especificamente* das do ferro, as do oxygenio differem das do hydrogenio, etc., quanto ao peso atomico, á affinidade, ao calor, etc. Logo muitos corpos *simples* são dotados de natureza *especificamente* diversa (1).

b) *Muitos corpos compostos são dotados de natureza especificamente diversa.* — Muitos corpos *compostos* resultam da combinação de determinados corpos *simples*, que são *especificamente* diversos entre si. Ora os corpos, que resultam da combinação de elementos *especificamente* diversos, não podem deixar de ter uma natureza *especificamente* diversa; por ex., a *agua*, que resulta da combinação do *oxygenio* e do *hydrogenio*, deve ter e tem uma natureza *especificamente* diversa da natureza do *chloreto de sodio (sal da cosinha)*, que resulta da combinação do *chloro* e do *sodio*. Logo muitos corpos *compostos* são dotados de natureza *especificamente* diversa (2).

(1) Se os corpos *simples* não fossem *especificamente* diversos, seriam *especificamente* homogeneos. Sendo *especificamente* homogeneos, cada um d'elles, pela sua natureza, seria indifferente para receber esta ou aquella propriedade, e por isso poderia perder as suas propriedades e adquirir as dos outros corpos simples, conforme as diversas circumstancias accidentaes; porque tudo o que não deriva e não depende da essencia é coisa accidental e variavel. Por isso, não haveria repugnancia alguma em que um corpo *simples* se transformasse noutro. Assim, se, por ex., o *oxygenio* e o *carbone* fossem corpos *especificamente* homogeneos, não repugnaria que o *oxygenio* perdesse as suas propriedades e adquirisse as do *carbone*; porque a mesma essencia é capaz de receber as mesmas propriedades. Ora esta consequencia é falsa e contraria a todas as experiencias, as quaes attestam que um corpo *simples* nunca se transformou noutro e que, quando se dissolve um corpo *misto*, tornam sempre a apparecer os mesmos corpos *simples*. Logo os corpos *simples* são dotados do natureza *especificamente* diversa.

(2) A diversidade *especifica* dos corpos *compostos* pode provar-se tambem pela diversidade *especifica* das propriedades, de que são dotados. Como a experiencia attesta, cada corpo *composto* tem as suas propriedades, que differem *especificamente* das propriedades de outro corpo e não mudam, embora mudem as circumstancias. Ora propriedades *especificas* e *constantes* derivam necessariamente de um principio *radical* e *immutavel*, que é a propria *essencia* ou *natureza* das coisas. — Além d'isso, se os corpos *compostos* não fossem *especificamente* diversos, seria inexplicavel o facto que, na *analyse* *chimica*, resultam *sempre* os mesmos corpos *simples*; pois esse facto não teria uma razão sufficiente, se os corpos *compostos* fossem dotados da mesma natureza *especifica*, podendo resultar, indifferentemente, outros corpos *simples*.

96. Os corpos estão sujeitos a mudanças accidentaes. — Os corpos estarão sujeitos a mudanças *accidentaes*, se adquirirem ou perderem propriedades *accidentaes*, conservando sempre a mesma essencia. Ora os corpos adquirem e perdem propriedades *accidentaes*, conservando sempre a mesma essencia; assim a agua encontra-se no *estado liquido*, ou no *estado solido*, ou *estado gazoso*, e todavia é sempre agua. Logo os corpos estão sujeitos a mudanças *accidentaes* (1).

97. Os corpos estão sujeitos a mudanças substanciaes.

a) Os corpos estarão sujeitos a mudanças *substanciaes*, se na sua *combinação* adquirirem uma natureza *nova*, isto é, *especificamente* diversa da que tinham antes da mudança. Ora os corpos, quando se *combinam*, adquirem uma natureza *nova*, porque adquirem propriedades e operações *especificamente* diversas das que tinham antes da mudança; e propriedades *novas* derivam de um principio *novo*. Assim o *chloro* e o *sodio*, quando se *combinam* para formar o *chloreto de sodio*, adquirem uma natureza *nova*; pois o *chloreto de sodio* tem propriedades *especificamente* diversas das dos corpos componentes. Logo os corpos estão sujeitos a mudanças *substanciaes*.

b) Se os corpos não estivessem sujeitos a mudanças *substanciaes*, o corpo *misto* não seria *especificamente* diverso do *aggregado*. Ora todos admittem que o corpo *misto* é *especificamente* diverso do *aggregado*; assim a *agua* é *especificamente* diversa de um simples *aggregado* de *hydrogenio* e de *oxygenio*. Logo os corpos estão sujeitos a mudanças *substanciaes* (2).

(1) A mudança *accidental*, que se chama propriamente *variação*, é a passagem de um accidente para outro accidente; tal é o *augmento* e a *diminuição* em ordem á *quantidade*, a *alteração* em ordem á *qualidade*, o *movimento local*. — Todos admittem que os corpos estão sujeitos a mudanças *accidentaes*. A mudança *accidental* realisa-se emquanto o sujeito passa da *potencia* para um acto *accidental*. — Tal passagem importa uma alteração intrinseca no ser *accidental* do sujeito. Este, pelo facto de adquirir um novo acto *accidental*, só deve perder o primeiro, quando os dois actos são incompativeis e não podem estar ambos, ao mesmo tempo, no mesmo sujeito.

(2) Os corpos estão sujeitos a uma duplice mudança — *accidental* e *substancial*. — A mudança é *accidental*, quando o corpo perde ou adquire uma qualidade accidental, mas ficando salva e intacta a sua essencia. A

98. Nas mudanças substanciaes, os corpos simples conservam um elemento substancial. — Se os corpos *simples*, nas

mudança é *substancial*, quando um corpo, mudando-se noutro, adquire novas propriedades e operações, e por isso uma *nova forma substancial* e uma *nova essencia* ou *natureza* (In IV *Sent.*, dist. 11, q. 1, a. 3).

Todos os naturalistas admittem que os compostos *chimicos* se mudam não só *accidental*, mas tambem *substancialmente*. Todavia divergem, quando se trata de explicar a natureza das mudanças *substanciaes*. — Alguns, partindo do principio de que todas as substancias são immutaveis, negam que, nas mudanças *substanciaes*, os corpos se transformem numa *nova* substancia, *especificamente* diversa da que possuiam antes da mudança, e dizem que a mudança *substancial* consiste na diversa condensação da materia, ou na diversa ordem, disposição e movimento dos atomos homogeneos ou heterogeneos. Por isso inventaram uma distincção entre *substancia* e *natureza*, dizendo que os corpos, nas mudanças *substanciaes*, embora mudem de *natureza*, todavia não mudam de *substancia*. — Isto é falso. Como provaremos, os corpos *simples*, nas mudanças *substanciaes*, não poderiam adquirir uma *nova* natureza, se não se transformassem em *novas* substancias. A distincção, que fazem entre *natureza* e *substancia*, é infundada; porque as duas coisas, se se distinguem *logicamente*, não se distinguem *realmente*, visto que a *natureza* é a propria *substancia*, em quanto é principio de operações. Por isso, se nas combinações chimicas os corpos *simples* mudaram de *natureza*, mudaram tambem de *substancia*.

Os adversarios dizem que a nossa theoria, a qual admitte as mudanças *substanciaes* dos corpos, se deve rejeitar, porque é contraria ás descobertas da Chimica. — Respondemos que a nossa theoria é conforme á Chimica. É o que francamente confessam os melhores chimicos, — como Roffman (*Introducção á Chimica moderna*), Schwartz (*Manual de Chimica*), Wurtz (*Licções elementares de Chimica inorganica*), Naquet (*Principios de Chimica*), Cooke (*A nova Chimica*), Wright (*O chimico americano*), Roscoê (*Chimica elementar*), Jamin (*Curso de Physica*) Berthelot (*Synthese chimica*). — Limitamo-nos a citar um trecho d'este ultimo. *Berthelot* diz: «A analyse do *sal marinho* leva-nos a decompol-o em dois elementos: o *chloro* e o *sodio*. As propriedades d'estes dois elementos não apresentam *analogia alguma* com as do *sal marinho*. De facto, por um lado, o *chloro* é um gaz amarello, dotado de propriedades desbotadas e de uma extrema actividade chimica; por outro lado, o *sodio* é um metal, dotado de uma côr de prata, mais ligeiro que a agua, capaz de decompôr este liquido desde a temperatura ordinaria. D'onde se vê que estes elementos se assemelham pouco ao *sal marinho*, materia solida, branca, cristallina, dissoluvel na agua. Antes de tudo, é difficil conceber como é que corpos dotados de propriedades tão pouco semelhantes ás do *sal marinho* possam ser os seus unicos e verdadeiros elementos; seriamos levados a acreditar na intervenção de qualquer outro componente, que a analyse não foi capaz de revelar. No entretanto, o *chloro* e o *sodio* são certamente os unicos elementos, contidos no *sal marinho*. A synthese nos tirou todas as duvidas a este respeito: porque averiguou que o *chloro* e o *sodio* podem novamente entrar em combinação, perder as suas qualidades, e reconstituir o *sal marinho* com os seus primitivos caracteres» (*La Synthese chimique*, p. 7).

mudanças *substanciaes*, não conservassem algum elemento substancial, então teriam elles sido anniquilados, e o corpo *misto* teria sido creado do nada. Ora a *mudança substancial*, não é uma *anniquilação*, nem uma *creação*, mas é a passagem que um e o mesmo sujeito faz de um acto *substancial* para outro acto tambem *substancial*. Logo, nas mudanças *substanciaes*, os corpos *simples* conservam um elemento *substancial*. — O elemento, que os corpos *simples* conservam nas mudanças *substanciaes*, deve ser un principio *material*, de que resulta a quantidade; porque está averiguado que o peso do corpo *misto* é egual á somma do peso dos corpos componentes.

99. Mas mudanças substanciaes, os corpos simples adquirem um novo elemento substancial. — É uma consequencia do n. 97. — Os corpos *simples*, nas *mudanças substanciaes*, adquirem uma *nova* natureza, diversa da que possuiam antes da mudança. Ora esses corpos não poderiam adquirir uma *nova* natureza, diversa da que possuiam antes da mudança, se não adquirissem um novo elemento *substancial*, que desse á natureza o seu caracter especifico; aliás dar-se-hia um effeito sem causa proporcionada. Logo, nas mudanças *substanciaes*, os corpos *simples* adquirem um novo elemento *substancial*. — O elemento, que os corpos *simples* adquirem nas mudanças *sabstanciaes*, deve ser um principio *formal*, que especifique a natureza e de que derivem as propriedades e as operações (1).

100. Nas mudanças substanciaes, os corpos simples perdem um elemento substancial.

a) Os corpos *simples*, nas mudanças *substanciaes*, perdem as suas propriedades e operações, e adquirem outras propriedades e operações *especificamente* diversas das que possuiam

(1) A doutrina, que defendemos dá a razão de todos os phenomenos chimicos, porque explica — como é que, nas mudanças substanciaes, resulta uma *nova* natureza com novas propriedades e operações, — como é que os phenomenos, que os compostos *chimicos* apresentam, não se observam nos simples aggregados.

Os adversarios dizem: A experiencia não póde demonstrar que, na *combinação* chimica, os corpos *simples* adquirem um novo elemento substancial. Logo os corpos *simples*, quando se *combinam*, não adquirem um novo elemento substancial. — Respondemos que a experiencia, só por si, não demonstra nem que os corpos *simples*, na sua combinação, adquirem um novo elemento substancial, nem que não o adquirem. Precisa, pois, ser auxiliada

antes da sua combinação. Ora, se os corpos *simples* não tivessem perdido um elemento *substancial*, não poderiam perder as suas operações e propriedades; porque, posta a mesma causa, deve seguir-se o mesmo effeito. Logo, nas *mudanças substanciaes*, os corpos *simples* perdem um elemento *substancial*.

b) Se os corpos *simples*, nas mudanças *substanciaes*, se conservassem inteiramente inalteraveis, — ou deveriam occupar o mesmo logar, — ou um logar diverso. Ora nenhuma d'estas duas hypotheses é possivel. Não a *primeira*; porque então os corpos *simples* compenetrar-se-hiam, o que é naturalmente impossivel. Não a *segunda*; porque os corpos *mistos* são perfeitamente *homogeneos*. Logo os corpos *simples*, nas mudanças *substanciaes*, perdem um elemento *substancial* (1).

c) Se os corpos *simples*, nas mudanças *substanciaes*, não perdessem algum elemento substancial, o corpo *misto* não seria uma substancia *individua*, mas um *aggregado* de substancias completas; assim, se o *hydrogenio* e o *oxygenio*, na sua *combinação*, não perdessem um elemento substancial, a *agua* seria um aggregado d'aquelles dois corpos. Ora o corpo *misto* é uma substancia *individua*, como se vê pelos phenomenos uniformes, que nelle se verificam. Logo os corpos *simples*, nas mudanças *substanciaes*, perdem um elemento substancial.

O elemento, que os corpos *simples* perdem nas mudanças *substanciaes*, deve ser um principio *formal*, que especifique a natureza, e de que derivem as propriedades e as operações (2).

e interpretada pelo raciocinio; e então a unica conclusão possivel é que os corpos *simples*, quando se *combinam* para formar o composto, adquirem um *novo* elemento substancial; aliás não poderiam adquirir novas propriedades, especificamente diversas das que tinham antes da mudança.

(1) Os compostos *chimicos* são perfeitamente *homogeneos*. Não só o microscopio não póde distinguir os corpos *simples* componentes, mas nem os mais energicos dissolventes podem separal-os. Ora, se os corpos *simples* existissem *actualmente* no composto, deviam distinguir-se ao menos com o microscopio, e separar-se ao menos com os mais poderosos dissolventes, como se verifica com os elementos da *mistura*. Com duas ou mais substancias *diversas* e *completas* não se forma uma substancia *homogenea* e *individua*.

(2) Dizem: Se os corpos *simples*, quando se combinam, perdessem o elemento *formal*, de que derivam as propriedades, estas não poderiam manifestar-se no composto. Ora manifestam-se. Logo os corpos *simples*, na *combinação*, não perdem o elemento *formal*, de que derivam as propriedades.

Respondemos que nos corpos existem muitas e diversas propriedades: — uma *genericas*, que pertencem ao *corpo*, como tal, — outras *especificas*,

101. **Os corpos simples permanecem no misto, não de um modo actual, mas de um modo virtual.**

a) *Não permanecem de um modo actual.* — Uma coisa não permanece de um modo *actual* noutra, quando não conserva a propria *forma substancial*; pois esta forma dá o ser ás coisas. Ora os corpos *simples* não conservam no *misto* as proprias *formas substanciaes*; pois o *misto* é uma substancia *especificamente* diversa dos corpos *simples*. Logo os corpos *simples* não permanecem no *misto* de um modo *actual*.

b) *Mas permanecem de um modo virtual.* — Uma coisa permanece de um modo *virtual* noutra, quando, embora não conserve nella a propria *forma substancial*, conserva comtudo algumas propriedades, que tinha antes da mudança, e a disposição ou a força para readquirir essa forma anterior. Ora os corpos *simples*, ainda que não conservem no *misto* as proprias

que pertencem a uma *especie* determinada de corpos. Ora, nas mudanças *substanciaes*, as propriedades *genericas* dos corpos *simples* passam para o composto, porque acompanham toda e qualquer *forma corporea*; mas as propriedades *especificas* dos corpos *simples* não passam para o composto, como demonstra a experiencia, e por isso nem passa para o *composto* o principio *formal*, de que ellas derivam. Por isso, a attracção dos corpos *simples*, a sua gravidade, sendo propriedades *genericas* dos corpos, passam para o composto; como tambem passa para o composto o peso absoluto e especifico dos corpos componentes, porque deriva do principio *material*, que permanece. — Mas, se as propriedades *especificas* dos corpos *simples* não passam para o composto, este contem-nas *virtualmente*; porque um principio *formal* superior, como é o do composto, deve conter, de qualquer modo, a perfeição do principio *formal* inferior, como é o dos corpos componentes.

Insistem: Se os corpos *simples*, na sua combinação, adquirem novas perfeições, sem todavia perder as antigas, a unica conclusão legitima é que elles adquiriram um novo elemento *formal*, sem perder o antigo.

Resposta. É impossivel a coexistencia de dois principios *formaes* no mesmo corpo. O principio *formal*, *especificando* o ente, deve ser unico; porque um ente concreto só póde pertencer a uma *especie*.

Advertimos que as mudanças substanciaes se realisam, não só quando os corpos *simples* se *combinam* e formam um *composto*, mas tambem quando o *composto* se decompõe e reproduz os corpos *simples*. — Na *combinação*, os corpos *simples* conservam o elemento *material*, mas adquirem um *novo* elemento *formal*, depois de ter perdido o antigo. Na *decomposição*, o elemento *material* do corpo *composto* é conservado, porque o seu peso é egual á somma do peso dos corpos, em que se decompõe; mas o elemento *formal* do *composto* não é conservado, porque os corpos, em que o composto se resolve, têm uma natureza nova e especificamente diversa da do composto.

No texto só nos occupamos da mudança *substancial* dos corpos *simples*, para ser a demonstração mais clara, e para evitarmos repetições inuteis.

formas substanciaes, conservam comtudo algumas propriedades, que tinham antes da mudança (embora modificadas), e a disposição para readquirir essas formas anteriores; aliás, na *analyse chimica*, não poderiam apparecer, *sempre* e *exclusivamente*, como apparecem, os mesmos corpos *simples* componentes. Logo os corpos *simples* permanecem no *misto* de um modo *virtual* [1].

(1) Como permanecem os corpos *simples* no *misto*, ou no composto *chimico?* — Eis uma das mais celebres questões, que os sabios têm discutido. A sua solução, porém, não é difficil depois do que deixamos dicto.

Tres factos estão averiguados: — 1°.) O peso do corpo *composto* é egual á somma do peso dos corpos *simples* componentes; assim 90 gr. de *agua* contêm 80 grammas de *oxygenio* e 10 de *hydrogenio*; — 2°.) No *composto* existem propriedades e operações *especificamente* diversas das operações e propriedades dos corpos componentes; — 3°.) Na decomposição do corpo *composto* reapparecem os corpos *simples* componentes com o peso, qualidades e operações, que tinham antes de se combinar.

O *primeiro* facto demonstra que os corpos *simples*, na sua mudança, conservaram o elemento substancial, de que deriva a *quantidade*. — O *segundo* indica que os corpos *simples* perderam o elemento substancial, de que derivam as propriedades e que especifica a natureza. — O *terceiro* demonstra que os corpos *simples*, se não existem *actualmente* no composto, isto é, como eram em si mesmos antes da mudança, existem todavia *virtualmente*, porque no composto existe uma *força*, que os reproduz. — Diz S. Thomaz: « Formae elementorum manent in mixto *non actu*, sed *virtute* » *(Sum. Th.*, p. I, q. 76, an. 4 ad 4; cfr. Op. *De mixtione elementorum*, *De principiis naturae*.

A solução não poderia ser mais rasoavel. Quando a mudança é *substancial*, o corpo, que se muda, não é *anniquilado*, nem o corpo, que é produzido, é *creado*. Todos estão de accordo neste ponto; porque, *hoje*, nada *se cria* e nada se *anniquila*. Permanece, pois, *em acto*, algum elemento do corpo, que se muda *substancialmente*. Este elemento, que permanece *em acto*, — não é o *formal*, de que derivam as *propriedades* e as *operações*, porque a mudança das propriedades e das operações suppõe a mudança do respectivo principio *radical*, — mas é o *material*, de que deriva a *quantidade*, porque, como ensina a Chimica, o peso do corpo *misto* corresponde exactamente ao peso dos corpos *elementares* (Cfr. *Stallo* — La matière et la Physique moderne, c. 7). — Todavia, se o elemento *formal* não permanece *em acto*, permanece *em virtude*, ou *virtualmente*, porque as suas qualidades estão de algum modo contidas na *forma* do novo composto, e podem reapparecer, quando o mesmo novo composto se dissolve.

Poderia perguntar-se: Se os corpos *simples* não existem no *composto* na *totalidade* da sua substancia, come é que, na analyse chimica, reapparecem na sua propria *especie* ou *totalidade?*

Eis a explicação d'este phenomeno. A materia dos corpos *simples* recebeu do elemento *formal* uma especial estructura molecular, que ella não perdeu, ao menos nos traços essenciaes, quando passou para o composto; como o demonstra a densidade do composto, que é egual á densidade *media* dos elementos componentes. Em razão d'esta estructura, a materia conserva sempre affinidade com o antigo principio *formal*; e por isso é natural que, na decomposição do *composto*, a materia readquira os seus antigos principios *formaes*, e assim reappareçam os corpos *simples* na sua propria especie.

Tambem neste ponto concordam comnosco os melhores cultores da Chimica, sobretudo Mazzoni (*Os corpos considerados como individualidades chimicas*), e os citados Berthelot e Cooke.

Até aqui fallámos dos corpos *simples*, em quanto existem nos compostos *chimicos*. O mesmo deve dizer-se d'aquelles corpos, em quanto existem no composto *vivo*; porque o *tecido nervoso*, a *carne*, os *ossos* dos animaes são compostos de *hydrogenio*, de *oxygenio*, de *carbone* e de outros elementos, que se encontram nos compostos *chimicos*. Estes corpos *simples*, quando entram a fazer parte do corpo vivo, conservam o principio *material*, de que deriva a *quantidade*, mas perdem o seu principio *formal*, de que derivam as *qualidades*, e revestem a forma do proprio ser vivo.

Devemos notar, porém, que entre o composto *chimico* e o composto *vivo* existem differenças. — O composto *chimico* forma-se por *combinação*; o composto *vivo* renova-se pela *assimilação*. A *combinação* dá-se quando dois corpos se unem para formar um terceiro, *especificamente* diverso dos dois primeiros; a *assimilação* faz-se, quando um corpo é transformado na propria substancia do ser vivo. — No composto *vivo* a alma é o *unico* principio *formal*, que dá vida e especie á materia. Mas d'isto mais tarde.

Poucas palavras em relação ao modo, por que se realisam as mudanças *substanciaes*. — Realisam-se estas, emquanto o sujeito passa da *potencia*, em que estava relativamente a um acto *substancial*, para a posse do mesmo acto. Tal passagem importa uma alteração intrinseca no proprio ser *substancial* do sujeito. Este não pode adquirir um novo acto *substancial*, sem perder o primeiro; porque, como o acto substancial constitue a potencia numa determinada especie, o sujeito não pode ter dois ou mais actos *substanciaes*, não podendo pertencer a duas ou mais especies.

102. **Os corpos são compostos de um principio material e de um principio formal.** — É um corollario das conclusões precedentes. — Como resulta das mudanças *substanciaes*, os corpos são compostos de dois principios, substanciaes e realmente distinctos, — um, de que deriva a extensão e a passividade, — outro, de que deriva a especificação e a actividade. Ora o principio, de que deriva a extensão e a passividade, é *material*, — e o principio, de que deriva a especificação e a actividade, é *formal*. Logo os corpos são compostos de um principio *material* e de um principio *formal* [1].

(1) Seja qual fôr a *natureza* d'estes dois principios, a existencia d'elles é certissima. As mudanças *substanciaes*, que constituem um facto constantemente averiguado, seriam inexplicaveis, se os corpos não fossem substancialmente compostos de dois elementos: *material* e *formal*, realmente distinctos um do outro. — Esta conclusão funda-se no que dissemos neste artigo e no que diremos nos seguintes.

Artigo II

Essencia dos corpos — Atomismo e Dynamismo.

103. **Tres systemas ácerca da essencia dos corpos.** — Todos concordam em que a *essencia* dos corpos é *composta*. A divergencia das opiniões começa, quando querem determinar os *principios* componentes. Uns dizem que esses principios são os *atomos;* outros, que são as *forças;* outros, finalmente, que são a *materia* e a *forma*. D'ahi os tres systemas: o *Atomismo*, o *Dynamismo* e o *Hylomorphismo*. — Neste artigo nos occuparemos dos dois primeiros; no seguinte, do terceiro (1).

104. **Atomismo.** — O *atomismo* admitte que os *principios* dos corpos são os *atomos*. Eis os pontos capitaes d'este systema:

a) Os *atomos* são minimas porções de materia, completas na sua especie, dotadas de extensão geometrica, indivisiveis, inalteraveis, imperceptiveis.

b) Os *atomos*, que constituem o corpo, estão *isolados*, ou separados, uns dos outros, por intersticios. Por isso todo o corpo é um mero *aggregado* de atomos.

c) Os *atomos*, por serem inalteraveis, conservam sempre a propria natureza e integridade. Portanto, todas as mudanças, que se realisam nos corpos, realisam-se emquanto os atomos

(1) Quaes são os principios, que constituem a *essencia* dos corpos? Eis uma das mais difficeis e importantes questões da Philosophia. Falámos nos principios, que constituem a *essencia* dos corpos, e que fazem com que o corpo seja *corpo* e não seja outra coisa. Portanto, os *principios* dos corpos são *realidades*, que, unidas, dão ao corpo o *ser* de corpo. D'onde se vê que esta questão pertence propria e exclusivamente á *Metaphysica;* porque só esta se occupa da *essencia* dos entes. As sciencias *experimentaes* occupam-se tambem dos corpos; mas, quando nos dizem que *principios* dos corpos são os *atomos*, os *iones*, os *electrónes*, não se referem e não podem referir-se senão aos constitutivos dos corpos, considerados na sua extensão ou *quantidade*, visto que a *essencia* escapa á *experiencia*, e só se revela á *intelligencia*, embora esta se apoie nos dados da propria experiencia. — São tres os systemas, que se apresentaram para resolver a questão ácerca da essencia dos corpos; e não podem ser mais. Por quanto — ou se affirma que os corpos são essencialmente constituidos por principios *materiaes*, e temos o *atomismo*, — ou se sustenta que resultam de principios *formaes* e *activos*, e temos o *dynamismo*, — ou se ensina que são compostos de dois principios distinctos, um *passivo*, que se chama *materia*, e outro *activo*, que se chama *forma*, e temos o *dualismo physico*, que se chama *hylomorphismo*. — Todo e qualquer outro systema reduz-se a um ou outro d'estes tres typos.

soffrem uma alteração no *numero*, na *posição*, na *distancia*, — alteração, que dá origem a novas substancias (1).

105. **Divisão do atomismo.** — O *atomismo* divide-se em *mechanico*, *chimico* e *dynamico*.

a) *Atomismo mechanico.* — O atomismo *mechanico* admitte tambem, como differenças *especificas*, os seguintes pontos:

a) A *essencia* do corpo consiste na *extensão*.

b) Os atomos são *essencialmente extensos*, destituidos de toda e qualquer actividade *intrinseca* e sujeitos ao movimento *mechanico*, ou *passivo*. — Este movimento é a causa da aggregação dos atomos, da força de resistencia, que os corpos apresentam, e de todos os phenomenos, que elles produzem.

c) Os atomos possuem todos a mesma natureza *especifica*. Por isso, a distincção e a diversidade, que existe entre os corpos, depende unicamente da desegualdade das dimensões dos atomos e da diversidade do movimento *mechanico* (2).

(1) Todo o corpo, como vimos no artigo anterior, é composto, na sua *essencia*, de dois principios substanciaes: um *material* e outro *formal*. O *atomismo*, em geral, admitte a existencia do principio *material*, mas nega ou desconhece a do *formal*, dizendo que nos corpos não ha senão uma realidade *extensa*, e, como a realidade *extensa* não pode ser divisivel ao infinito, se deve necessariamente chegar a um termo minimo, a uma porção indivisivel (ao menos pelos meios naturaes), e este termo, esta porção é o *atomo*. O atomo, ainda que dotado de extensão, é infinitamente pequeno e escapa ao alcance dos sentidos. *Wurtz* escreve: «Se dissessemos que são necessarios 10 trilliões de moleculas de ar e 114 trilliões de moleculas de hydrogenio para formar 1 milligramma d'estes gazes, não dariamos uma idea exacta dos valores dos atomos. Um centimetro cubico de ar é composto de 21 trilliões de moleculas» (*La théorie atomique*, p. 234. — Lembramos que o *atomo* representa a porção minima do corpo *simples*, e a *molecula*, propriamente, é a mais tenue particula do corpo *composto*. A *molecula* resulta de *atomos*, e nestes se decompõe. Todavia, os dois termos empregam-se como synonimos.

(2) Esta especie de atomismo chama-se *mechanico*, porque os seus defensores não admittem nos corpos nenhum outro movimento senão o *mechanico*, que é produzido por agentes *extrinsecos* ao proprio corpo, é meramente *local* e se exerce por meio de impulsões e repulsões. — Este movimento chama-se *mechanico* em opposição ao movimento *physico*, ou *natural*, que deriva de uma força ou energia *intrinseca* ao corpo.

O atomismo *mechanico* é um dos mais antigos systemas. Os seus primeiros traços encontram-se no Oriente, e principalmente no systema philosophico e religioso dos Indios — chamado *Vaiséschika*.

Do Oriente foi transportado para a Grecia, e a sua historia neste paiz pode dividir-se em *dois* periodos. — O *primeiro* periodo não foi inteiramente athéu. Os seus representantes foram os philosophos da Eschola *Jonica*. *Tales*

b) *Atomismo chimico.* — O atomismo *chimico* admitte tambem os seguintes pontos:

a) Os atomos são dotados de *extensão* e de forças *intrinsecas*, como a força de *affinidade*, de *cohesão*, etc. — Estas

de Mileto dizia que a materia é composta de atomos de agua; — *Anaximenes, Diogenes de Apollonia* e *Heraclito* ensinavam que a materia resulta de atomos do ar, ou de outro elemento mais subtil; — *Empedocles* reconhecia quatro elementos: a terra, a agua, o ar e o fogo, unidos pelo amor ou separados pela discordia; — *Anaximandro* admittia um unico elemento, diverso dos elementos de Empedocles; — *Anaxagoras* reconhecia um numero infinito de atomos, confundidos no chaos, e depois separados e movidos por uma intelligencia superior. — O *segundo* periodo foi abertamente atheu. Os seus mais celebres representantes foram *Democrito, Leucippo* e *Epicuro*. Eis o resumo da doutrina destes escriptores. « Principios dos corpos são os *atomos*. Os atomos são particulas indivisiveis, infinitas, increadas, incorruptiveis, dotadas de movimentos passivos e mechanicos, identicas na especie mas diversas na figura. Estas particulas vagavam no *vacuo*, e, encontrando-se por *acaso*, formaram os corpos e o mundo inteiro, sem intervenção de uma intelligencia superior; porque no mundo não existe intenção nem finalidade. Os corpos são aggregados de atomos, collocados uns junto de outros, mas separados pelo *vacuo* ». — Como se vê, estes escriptores só admittiam tres factores dos corpos e do mundo: os *atomos*, o *vacuo* e o *acaso*. — Da Grecia o *atomismo mechanico* passou para Roma. *Lucrecio* cantou em versos, dignos de melhor assumpto, as doutrinas de *Epicuro*.

Despontando a luz do Christianismo, o systema dos *atomos* perdeu toda a sua influencia. — Mas, no seculo XVII, tornou a apparecer, embora modificado e isento dos principaes absurdos. Esta reapparição foi devida principalmente a *Descartes* (1595-1650). O escriptor francez explica d'este modo a origem dos atomos e dos corpos. « A materia foi creada por *Deus*, e por Elle dividida em particulas *cubicas*. Estas particulas, em virtude do primitivo impulso, collidiram entre si, e produziram tres especies de elementos: — uns *subtilissimos* e *igneos*, de que foram formados o sol e as estrellas fixas, — outros *globosos* e *ethereos*, de que é composto o ceu, — outros *densos* e *terrestres*, de que resultou a terra com os planetas e cometas. A materia é especificamente identica, divisivel ao infinito; a essencia d'ella, como por isso a dos corpos, consiste na *extensão*. A diversidade dos corpos tem a sua exclusiva razão na diversidade das figuras e dos movimentos dos atomos. O movimento dos atomos deriva de *Deus*, que no principio creou, juntamente com a materia e na materia, o movimento e o repouso. As qualidades, de que parecem dotados os corpos, não são coisas reaes e objectivas, mas são impressões, suscitadas em nossos sentidos pela diversidade da figura e do movimento das particulas; e a actividade, que apparentam os corpos, quando actuam uns nos outros, ou quando resistem á acção de causas extrinsecas, reduz-se á propriedade da *inercia* » *(Princip. Philos.)*.

Os materialistas modernos seguem este systema.

Em resumo: o atomismo *mechanico* explica a constituição dos corpos, e as suas propriedades, e todos os phenomenos, que nelles se realisam, por dois factores: a *materia extensa* e o *movimento mechanico* ou *passivo*.

forças, porém, não constituem a essencia do atomo, mas são qualidades *accidentaes*, accrescentadas á essencia constituida.

b) Os atomos, que são as ultimas partes integrantes dos *corpos simples*, differem, uns dos outros, quanto á *essencia* ou *natureza*. D'ahi a diversidade *especifica* dos corpos *simples* e, por isso, dos corpos *compostos*.

c) Os corpos *compostos* resultam da addição ou juxta-posição dos corpos *simples*. Estes, quando chimicamente combinados, não perdem nem adquirem elemento algum substancial, soffrem apenas alterações *accidentaes* (1).

c) *Atomismo dynamico.* — O atomismo *dynamico* admitte tambem os seguintes pontos:

a) Os atomos são *intrinseca* e *essencialmente* constituidos pela *extensão* e pela *força*. — Esta força manifesta-se sobretudo na *resistencia*, que um corpo oppõe a um outro.

b) Os atomos, ainda que unidos, distinguem-se uns dos outros por intersticios, e conservam a propria natureza e integridade. Por isso o corpo é um *aggregado* de atomos (2).

106. O atomismo em geral é inacceitavel.

a) *Contém asserções gratuitas.* — Os atomos, segundo este systema, são corpos tão pequeninos, que escapam ao alcance

(1) O atomismo *chimico* differe do *mechanico* sobretudo em dois pontos. Ao passo que o *mechanico* admitte que toda a materia elementar é *especificamente* identica e completamente destituida de forças *intrinsecas*, o *chimico* sustenta que as *especies* da materia elementar são *muitas* e *diversas* e que todo o corpo *simples* ou *elementar* é dotado de forças *naturaes* ou *intrinsecas*, sobretudo da força de *resistencia*, de *cohesão* (pela qual as particulas do mesmo corpo se attrahem e formam uma só grandeza), e de *affinidade* (pela qual corpos de especie diversa se unem para constituir um novo corpo). — Essas forças, porém, são qualidades *accidentaes*, que se accrescentam ao atomo já constituido na sua substancialidade. — Os atomos de especies differentes, quando reunidos numa molecula, estão separados uns dos outros por intervallos relativamente consideraveis; por isso podem mover-se commodamente e os seus movimentos estão por tal modo combinados, que formam um todo harmonico. — Os corpos *simples*, na combinação *chimica*, conservam a sua integridade substancial; e, assim, o corpo *misto* não é uma coisa *substancialmente* nova, mas um *aggregado* de substancias. O que se diz substancia *nova* é apenas o resultado da diversa approximação dos elementos aggregados, produzida pelas forças, de que estes são dotados.

(2) O atomismo *dynamico* concorda com o *mechanico* e com o *chimico*, emquanto admitte, como elles, que os corpos são *aggregados* de atomos, os quaes, na união, não perdem nem adquirem nenhum elemento substancial, mas conservam a sua integridade; mas d'elles diverge quanto á intima cons-

dos sentidos, e comtudo são representados como substancias completas na sua especie, inalteraveis, separados uns dos outros, dotados de extensão e destituidos de toda a actividade intrinseca. Ora todas estas asserções são inteiramente gratuitas (1).

tituição do proprio atomo. Na verdade, segundo o atomismo *mechanico*, a essencia do atomo é constituida pela *extensão*, e a força, de que é dotado, é *accidental* e *extrinseca*; — segundo o *chimico*, a essencia do atomo é constituida pelo *extensão*, e pela *força*, a qual é *essencial* e *intrinseca*.

Attribue-se esta especie de atomismo a *Gassendi* (1592-1655), e a *Newton* (1642-1727). — *Gassendi* ensinou — que os corpos são compostos de *atomos*, semelhantes na especie e diversos na figura e na grandeza, e dotados de differentes forças e de gravidade, — e que as diversas especies dos corpos dependem das diversas disposições dos atomos. — *Newton* disse que os corpos são compostos de solidissimas particulas materiaes, dotadas das forças de resistencia, de inercia e de gravidade, e que os corpos se mudam emquanto essas particulas se unem ou se separam. — O atomismo *dynamico* encontrou, nestes ultimos tempos, defensores em *V. Cousin*, em *I. Henrique Martin*.

(1) Antes de tudo, devemos fazer, na apreciação do *atomismo*, uma distincção da mais alta importancia. Devemos distinguir duas coisas: os *factos scientificos*, averiguados pela sciencia, e as *hypotheses philosophicas*, elaboradas pelos philosophos para explicar aquelles factos. — Os *factos scientificos*, certos e provados, não são o apanagio exclusivo d'este ou d'aquelle systema, d'esta ou d'aquella eschola; são um bem, um thesouro commum a todos os homens; e ninguem deve rejeital-os. Portanto, acceitamos, e muito reconhecidos, tudo o que a sciencia descobriu e averiguou com certeza ácerca dos corpos e das suas propriedades. As *hypotheses philosophicas* são interpretações, que se dão áquelles factos e que são mais ou menos acceitaveis, conforme são mais ou menos fundadas na realidade. Muitas vezes, a conclusão do philosopho não está contida, nem muito nem pouco, nas premissas, que são as descobertas da sciencia, mas é uma coisa arbitraria, phantastica, resultado de erros e preconceitos. Nesses casos, poderá dizer-se que se fala em nome da sciencia e que os adversarios da conclusão do philosopho são adversarios da propria sciencia? Não.

A existencia dos *atomos* é admittida pelos mais celebres naturalistas. As leis dos *pesos especificos* e das *proporções multiplas*, que regulam todas as combinações chimicas, demonstram que os elementos são fixos e como que *cunhados*, porque não formam senão multiplos do peso elementar. *Hirn* escreve: « A existencia do atomo material, finito e indivisivel, é hoje um facto admittido como um d'aquelles, que o homem de sciencia acceita, por assim dizer, como axioma» *(Analyse élémentaire de l'Univers* p. 211). — Nem a descoberta é nova. Os antigos escholasticos admittiam que os corpos, no momento da sua composição ou decomposição, se aggregam ou se desaggregam nas partes minimas; d'onde o adagio: *corpora non agunt nisi soluta* (Aristot., *De generat.*, l. c, 2).

Mas, se acceitamos o atomismo *scientifico*, deveremos tambem acceitar o atomismo *philosophico*? Não; porque o atomismo *philosophico* não só não está contido no *scientifico*, mas, em muitos pontos, lhe é contrario, como teremos occasião de ver. E, agora, para não falarmos senão no pretendido *isolamento* dos atomos, poderão esses escriptores provar que a sua conclusão é a conclusão da experiencia? Não; porque a sciencia diz apenas que os atomos são distinctos e divisos *no momento* da sua aggregação ou desaggregação, mas não diz que elles estão *sempre* e *completamente* isolados, separados por intervallos, e remoinhando no *ether*. Ninguem viu nem mediu esses intervallos. — O *isolamento* dos atomos é uma hypothese, inventada para explicar a possibilidade do movimento; mas não resiste a um exame serio. Na verdade, os atomos, segundo este systema, movem-se no *ether*, materia subtilissima e imponderavel. Antes de mais nada, tambem a existencia do *ether* não passa de uma hypotese. Mas, ainda que a existencia do *ether* fosse uma coisa certa, o *ether* seria sempre um corpo, e poderiamos sempre perguntar se é um corpo *continuo*, isto é, dotado de *extensão continua*, ou se é apenas um aggregado de atomos isolados uns dos outros. Se dizem que o *ether* é um corpo *continuo*, estão em contradicção com a sua doutrina. Se dizem que o *ether* é composto de atomos isolados, então podem imaginar-se duas hypothese: ou os atomos do *ether* movem-se num outro *ether* mais subtil, e este num terceiro, até ao infinito, sem qua se encontre um *ether*, em que tudo se mova; ou movem-se no *vacuo absoluto*. Ambas estas hypothese são absurdas. É absurda a primeira; porque o espaço é essencialmente finito e tem limites determinados. É absurda a segunda; porque, se os atomos se movessem no *vacuo absoluto*, não poderiam operar uns nos outros, porque nenhum agente pode operar onde não está. *Newton* diz: «Quem admittisse que a acção reciproca de dois corpos se exerce atravez do *vacuo*, dava a entender que é destituido de toda a aptidão para uma seria discussão philosophica» (Citado por *Hirn* no livro: *L'avenir du dynamisme*, p. 5). *Wurtz* escreveu: «São os atomos cercados pelo *ether*? É o que se diz; mas quem o pode affirmar com certeza?» *(La théorie atomique*, p. 230). Logo a theoria dos *atomistas* excede os limites da experiencia.

b) *Não resolve a questão proposta.* — Trata-se de saber quaes são os *principios*, de que é composta a *essencia* dos corpos. Ora este systema, apresentando os *atomos*, que são sempre *corpos*, embora de minima grandeza, não resolve a questão; porque pode sempre perguntar-se pelos principios constitutivos da essencia d'esses atomos. — Os atomos, se são partes *integrantes* do corpo, não são partes *essenciaes* ou *constitutivas* (1).

c) *Destroe a unidade substancial do corpo.* — Todo o corpo é substancialmente *uno*; e o corpo não é substancialmente *uno*, se não é uma substancia *individua*, isto é, se não é indiviso

(1) Repetimos: a nossa questão é uma questão *metaphysica*, e não *physica* ou *chimica*. Por quanto, a questão refere-se á *essencia* dos corpos. Ora, a *physica* e a *chimica*, se investigam as causas *proximas* dos corpos, as suas propriedades e operações, que estão ao alcance dos sentidos, não se occupam nem podem occupar-se da *essencia* d'elles, porque esta, sendo o que de mais intimo existe nos entes, escapa a todos os meios experimentaes e só se manifesta á intelligencia. Com razão *Cl. Bernard*: « A investigação das *causas primeiras* não é do dominio *scientifico*. Quando o experimentador

em si e diviso de todos os outros. Ora, se o corpo fosse composto de atomos separados, uns dos outros, por intersticios, não seria uma substancia *individua*, mas um *aggregado* de substancias, e a sua unidade seria apenas *accidental* (1).

d) *É contrario á experiencia.* — Na verdade, demonstra a experiencia que os corpos estão sujeitos a mudanças, não só *accidentaes*, mas tambem *substanciaes*, emquanto perdem ou adquirem elementos *substanciaes*; e assim se produz uma substancia *nova*, especificamente diversa das substancias componentes. Ora, se todas as mudanças, que se verificam nos corpos, consistissem

---

chega a determinar os *phenomenos*, não pode ir mais adeante, e sob este respeito o limite dos seus conhecimentos é o mesmo, tanto na sciencia dos corpos vivos como na dos inorganicos» (*La sciénce exper.* p. 55). E S. Thomaz: «*Essentia rei*, in quantum hujusmodi, non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, sed nec etiam imaginationi, *sed soli intellectui*, cuius objectum est *quod quid est*» (*Sum. Theol.*, p. III, q. 76, a. 7).

(1) Convem insistir neste ponto. — Toda a substancia é *una*, isto é, é indivisa em si mesma, possue e contém o proprio ser, é dotada da maxima consistencia, subsiste em todos os seus elementos constitutivos. Esta unidade, que é propria da *substancia*, não é uma coisa *accidental*, mas é *substancial*, é a propria *entidade* da substancia, emquanto é *indivisa*; porque, como vimos, *entidade* e *unidade* são, na realidade, uma e a mesma coisa; d'ahi o adagio: *ens et unum convertuntur.* Dá-se esta unidade *substancial*, quando a substancia é *simples*, ou, se ella é *composta*, quando os seus elementos são coisas *incompletas*, — e um elemento é *perfectivel*, outro *perfectivo*, — um é *potencia*, outro é *acto*, — de modo que unidos constituem uma substancia *completa*. — D'onde se segue que, quando se unem duas ou mais substancias, que são *completas* na sua especie ou natureza e que na união permanecem *actual* ou *integralmente*, então não ha uma só *unidade substancial*, porque não ha uma só *entidade substancial*, mas ha tantas *unidades substanciaes*, quantas são as *entidades substanciaes* juxta-postas, e o todo tem uma unidade *accidental*, porque *accidental* é a sua constituição, isto é, a união dos seus elementos. Diz S. Thomaz: «Ex duabus substantiis *actu existentibus* et *perfectis in sua specie* et *natura, non fit aliquid unum*» (*De Anima*, a. 2 ad 11). — Ora, como no sistema, que combatemos, os atomos são substancias *completas na sua especie* ou *natureza*, e *actual* ou *integralmente* permanecem no composto, segue-se necessariamente que a união d'esses atomos não pode ser uma união *substancial*, porque não se forma *uma só* substancia ou natureza, mas é uma união *accidental*, porque é união de *ordem* ou de *composição*, e por isso a unidade do composto é *accidental*, e não *substancial*, e o mesmo composto é apenas um *aggregado* de substancias, em que as *unidades substanciaes* são tantas, quantas são as substancias aggregadas (*C. Gent.* IV, 35). — Concluimos que o atomismo, quando admitte que o corpo é um composto de atomos, completos na sua especie e incorruptiveis, destroe a unidade *substancial* do proprio corpo — Veja-se tambem o que dissemos ácerca do corpo *aggregado*.

apenas na alteração dos atomos quanto ao *numero*, á *união*, á *disposição*, á *distancia*, todas ellas seriam apenas *accidentaes* e seria impossivel a producção de uma substancia *nova* (1).

107. O atomismo mechanico é inacceitavel.

a) *Parte de um falso supposto.* — O atomismo *mechanico* suppõe que a *essencia* do corpo consiste na *extensão*. Ora este supposto é falso; porque a *extensão* não é a *essencia*, mas é apenas uma *propriedade* do corpo (2).

b) *Admitte coisas inconciliaveis.* — O systema sustenta que o atomo é essencialmente dotado de *extensão*, mas destituido de toda a *actividade intrinseca*. Taes esserções são inconciliaveis. Por quanto, a *extensão* não pode conceber-se sem a *impenetrabilidade*, pela qual uma parte exclue as outras do logar, que occupa; aliás as partes concentrar-se-hiam num só ponto, e não haveria extensão. Ora uma parte não poderia excluir as outras do logar, que occupa, se não fosse dotada de uma *força de resistencia*, que é uma *actividade intrinseca*. Logo, ou o atomo não é extenso, ou, se é extenso, é *intrinsecamente activo* (3).

c) *Falsamente affirma que o movimento dos corpos é apenas mechanico, ou passivo.* — A experiencia demonstra que,

---

(1) No artigo anterior procurámos demonstrar — que os corpos estão sujeitos a mudanças, não só *accidentaes*, mas tambem *substanciaes*, — que, nessas mudanças, se produz uma substancia *nova*, substancial e especificamente diversa das que concorreram para a sua constituição, — e que a *novidade* da substancia não consiste numa differente união ou disposição dos corpos elementares, mas numa mudança *especifica* das operações, produzida pela mudança *radical* do fundo das mesmas operações, que é a *natureza*. Por isso não insistimos neste argumento.

(2) A *essencia* e a *extensão* são dotadas de notas oppostas, e por isso não podem identificar-se, isto é, a *essencia* dos corpos não pode consistir na *extensão*. De facto, — *a)* a *essencia* não tem dimensões, mas é por si una e indivisivel, encontra-se toda em todo o corpo e toda em cada parte d'elle; ao passo que a *extensão* tem uma triplice dimensão, é por si divisivel, nem se encontra toda em cada uma das partes, mas uma parte d'ella numa parte do corpo, e toda existe exclusivamente no conjuncto de todas as partes: — *b)* a *essencia* do corpo permanece sempre a mesma, mas a *extensão* pode receber e recebe augmento e diminuição.

(3) O atomismo *mechanico* não só não pode explicar a *impenetrabilidade*, mas nem a *unidade* da *extensão*. Com effeito, a *extensão*, embora importe multiplicidade e diffusão de partes, comtudo é *una*, isto é, as suas partes por tal forma adherem umas ás outras, que formam uma só coisa, uma só extensão. Ora as partes da extensão não poderiam estar unidas entre si, se não fossem penetradas por uma força intrinseca de cohesão; aliás

quando um agente material impelle ao movimento um corpo, este se move e continua a mover-se, não em virtude do impulso recebido, que já acabou, mas em virtude da *força*, ou *energia*, de que o corpo é intrinsecamente dotado e que foi apenas determinada ou posta em exercicio por aquelle impulso. Logo o movimento dos corpos não é apenas *mechanico* (1).

admittir-se-hia um effeito sem causa proporcionada. Logo o atomismo *mechanico*, não reconhecendo nos corpos nenhuma actividade *intrinseca*, não explica a *unidade* da extensão. — Alguns atomistas não reconhecem nos atomos alguma *actividade intrinseca*, e depois lhes attribuem a *força de resistencia*, como se esta *força* não fosse uma actividade intrinseca.

(1) O movimento, de que os corpos são dotados, não é meramente *mechanico*, mas é necessariamente *dynamico*. Isto quere dizer que, para explicar o movimento, não basta o *movimento*, mas é necessario presuppor a *força*, como um principio essencial e indispensavel. É o que a experiencia attesta. Sirva-nos de exemplo o choque de dois corpos solidos. Uma bola de marfim, cahindo sobre uma mesa de marmore, resalta e sobe quasi á altura d'onde cahiu. Quando ella tocou o marmore, parou um instante, e por isso o centro da gravidade ficou em perfeito repouso. O movimento seguinte, pois, não é effeito immediato do movimento antecedente; porque um esteve separado de outro por um intervallo de repouso. Pelo contrario, parece que o segundo movimento teve por causa o repouso. Pergunta-se: porque é que a bola, estando em repouso, tornou a saltar? Respondem: porque é *elastica*. Bem; mas o que é a *elasticidade?* É o que faz com que as moleculas do corpo, que tinham sido violentemente afastadas do seu logar, voltem a occupal-o, desde que cesse a causa, que actuou nellas. Excellentemente; mas então a *elasticidade* é uma *força*, e por isso o movimento dos corpos não é meramente *mechanico*, mas é *dynamico*.

Além d'isso, a *extensão* e o *movimento mechanico* não podem, só por si, ser a causa adequada dos phenomenos do mundo material. Como poderão os atomistas explicar, por ex., a *indivisibilidade* dos atomos? Está averiguado que os atomos differem entre si no *peso*. O peso do atomo do *hydrogenio* é representado por 1, o do *enxofre* por 32, o da *prata* por 108, o do *uranio* por 240. Que differença entre o peso do atomo do *hydrogenio* e o do atomo do *uranio!* E comtudo o atomo do segundo é tão *indivisivel*, como o do primeiro. De que deriva esta *indivisibilidade?* Da *materia extensa?* Não; porque a *materia extensa* não é uma razão sufficiente da indivisão. Do *movimento mechanico?* Tambem não; porque esse movimento é *variavel*, e o *peso* dos atomos é *constante*. S. Thomaz deu, ha já sete seculos, a razão da *indivisibilidade* dos atomos, quando disse que as massas atomicas são informadas por um principio simples, por uma força indivisivel, a qual, pela sua natureza especifica, exige sempre uma certa quantidade *minima* de materia, fixa e invariavel, sem a qual não pode existir nem operar. Eis as palavras do Angelico: «Licet corpus *mathematice* acceptum sit divisibile in infinitum, corpus tamen *naturale* non est divisibile in infinitum; in corpore *naturali* invenitur *forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem*, sicut alia accidentia» (In I *Phys.* l. 9). Logo a *indivisibilidade* do atomo não se explica, se não se admitte na materia extensa um principio formal, uma força simples e intrinseca, distincta da propria materia. — Accrescentamos que a theoria dos *pesos atomicos* não foi desconhecido pelos escholasticos. S. Thomaz assim se exprime: «Si accipiantur corpora *aequalis quantitatis (voluminis)*, unum rarum et aliud densum, *densum plus habet de materia*» (Ib. l. 14).

d) ***Não explica a diversidade especifica dos corpos.*** — Muitos corpos, como vimos, são *especificamente* diversos entre si. Ora, se toda a diversidade, que existe entre os corpos, resultasse exclusivamente da diversidade na *ordem*, na *disposição* e no *movimento* dos atomos, como pretende este systema, os corpos seriam apenas *accidentalmente* diversos; porque a diversidade na *ordem*, na *disposição* e no *movimento* dos atomos, não altera a *natureza*, mas só a *figura* dos corpos. Logo o atomismo *mechanico* não explica a diversidade *especifica* dos corpos (1).

108. O atomismo chimico é inacceitavel.

a) ***Resolve-se no atomismo mechanico.*** — De facto, o atomismo *chimico* ensina que os atomos são dotados de *extensão* e de *forças intrinsecas*, mas sustenta que estas forças são *accidentaes*, accrescentadas aos atomos já constituidos; e por isso admitte, ou deve admittir, como o systema *mechanico*, que a *essencia* dos atomos consiste na *extensão*. Logo o atomismo *chimico*, como o *mechanico*, é inacceitavel (2).

(1) Não insistimos neste ponto, que já foi tratado. Só accrescentaremos a seguinte observação. A sciencia descobriu differenças *especificas* nas propriedades e nas operações dos corpos *simples*. Estas differenças *especificas* nas propriedades e nas operações suppõem necessariamente differenças especificas nos principios substanciaes, de que as propriedades e as operações derivam: porque a operação é proporcionada ao ser e manifesta o ser: *operari sequitur esse*. Ora, se os corpos não possuissem um principio *especifico* do seu ser e das suas operações, mas fossem apenas o *substractum* passivo e indifferente em relação a todos os movimentos mechanicos ou impulsos externos, não poderiam explicar-se aquellas differenças tão variadas e comtudo tão constantes nas propriedades e nas operações.

(2) Os proprios defensores do atomismo *chimico* confessam que este systema não differe, *quanto* á *substancia*, do *mechanico*. De facto, as forças, que os atomistas *chimicos* attribuem aos atomos, foram sempre e são ainda hoje admittidas tambem pelos *mechanicos*; pois tambem estes reconheceram e reconhecem nos corpos as forças de *attracção*, de *cohesão*, de *affinidade*, e uns e outros fazem consistir a *essencia* dos corpos na *extensão* e sustentam que as forças são *accidentaes* e accrescentadas á essencia constituida. — Ha apenas uma differença entre os dois systemas, e consiste em que o atomismo *mechanico* faz derivar essas forças do *movimento mechanico*, ou *passivo*; o que explicitamente não affirma o atomismo *chimico*. — Mas, por isso, cres-

b) *Não explica a essencia dos corpos simples.* — O atomismo *chimico* admitte a diversidade *especifica* dos atomos, e todavia colloca a *essencia* dos proprios atomos na *extensão*. Mas, se a *essencia* dos atomos consiste na *extensão*, é inexplicavel a diversidade *especifica* d'elles; porque a *extensão*, se explica a semelhança *generica*, que existe entre os corpos, não explica, nem pode explicar, a sua diversidade *especifica*. Logo é necessario admittir um outro principio substancial, que seja a razão sufficiente d' essa *especifica* diversidade (1).

c) *Não explica a essencia dos corpos compostos.* — Na verdade, os corpos *simples*, quando se combinam para formar o corpo *composto*, ou *misto*, adquirem um novo elemento *substancial;* de modo que o corpo *composto* differe *especificamente* dos corpos *simples* componentes. Ora o atomismo *chimico*, sustentando que os corpos *simples* permanecem inalterados no *composto*, não explica a differença *especifica*, que existe entre este e

cem as difficuldades para o atomismo *chimico*. Por quanto, podemos sempre perguntar: d'onde derivam essas forças? Derivam da *essencia* dos atomos? Mas a *essencia* dos atomos, que se faz consistir na *extensão*, é por si *inerte*, e não pode ser principio de actividade. — Podemos ainda perguntar: porque é que os atomos possuem certas forças e não outras differentes? Respondem que os atomos possuem certas forças e não outras, porque assim o exige a *natureza* d' elles. Perfeitamente. Mas, em virtude de que principio ou de que elemento, exigem os atomos certas forças, e não outras? Em virtude da propria *materia?* Não; porque esta é identica em todos os atomos e não pode ser causa de variedade. Em virtude do *movimento?* Tambem não; porque o movimento é variavel, e as forças são constantes. Logo deve admittir-se nos atomos um principio substancial, de que as forças derivam.

(1) Os cultores da chimica, cómo todos os homens de bom senso, admittem que as *propriedades contrarias, ou diversas, que se encontram nos entes, suppõem* e *exigem principios contrarios,* ou *diversos:* reconhecem e defendem uma diversidade *especifica*, e tambem uma *opposição* manifesta nas propriedades e nas operações dos corpos *simples*, e por isso concluem, em harmonia com as regras da logica, que os atomos dos corpos *simples* são *especificamente* diversos. Este é o atomismo *scientifico*, chamado tambem *theoria atomica*. E tudo isto é acceitavel, e acceita-se. Mas, levantam-se os sequazes do atomismo *philosophico* e, em opposição com os criterios seguidos pelos sabios e pelos homens de bom senso, na diversidade *especifica*, e mesmo na contrariedade, que existe entre os corpos *simples*. não querem reconhecer um principio constitutivo e substancial, de que essa diversidade, ou contrariedade, depende. A sciencia não o diz: respondem elles. Sim, a *chimica* não se eleva aos principios constitutivos da essencia, mas apresenta a *base*, sobre a qual a Methaphysica assenta e se apoia para se elevar aos principios supremos e construir um edificio verdadeiramente scientifico.

aquelles, — differença, que é attestada pela diversidade *especifica* das propriedades e das operações (1).

109. O atomismo dynamico é inacceitavel.

a) Quando se diz que os atomos são *intrinseca* e *essencialmente* costituidos pela *extensão* e pela *força*, pode entender-se que a *extensão* e a *força* — ou constituem a *essencia* dos atomos, — ou derivam *necessariamente* da *essencia*. No primeiro caso, o systema é inacceitavel, por ser falso; porque a *extensão* e a *força* não constituem a *essencia* dos corpos, mas são duas *propriedades*, que derivam da essencia constituida. No segundo

(1) Os atomistas *chimicos* sustentam a *inalterabilidade* e a *permanencia actual* e *total* dos corpos *simples* no *composto*, e sempre em nome da sciencia. — Mas a sciencia não só não auctorisa a affirmar aquella *inalterabilidade* e *permanencia*, mas leva a conclusões oppostas ás dos atomistas. Porquanto, está averiguado, como dissemos varias vezes, que os corpos *simples* perdem, no *composto*, algumas propriedades naturaes, e adquirem outras *especificamente* diversas das que possuiam antes da combinação. Ora estes factos devem levar á conclusão — que os corpos *simples*, no *composto*, não conservaram a sua *integridade* mas soffreram uma *alteração*, e que, por isso, novos principios substanciaes succederam aos antigos, e uma nova natureza substituiu a antiga. — Os atomistas dizem que os corpos *simples* perdem, na combinação, as suas propriedades naturaes, emquanto estas, pela acção que um corpo exerce noutro, *se neutralisam* mutuamente. Mas respondemos que a acção reciproca dos corpos *simples*, se pode explicar o desapparecimento de algumas propriedades, *especificamente* diversas, e até *oppostas*, de que se mostra dotado o composto, não explica a apparição das *novas* propriedades, *especificamente* diversas e até oppostas, de que se mostra dotado o composto, — apparição, que é o effeito principal e caracteristico das combinações chimicas... Nem se diga que estas *novas* propriedades são apenas o resultado da união e da combinação dos corpos elementares. Porquanto, se assim fosse, o corpo *composto* deveria participar sempre das propriedades dos corpos componentes, isto é, as propriedades do *composto* deveriam representar sempre a *media* das propriedades dos corpos componentes. Ora, se isto se verifica nos *aggregados*, não se verifica nos *compostos*, ou *mistos*. Estes, como dissemos, apparecem dotados de propriedades, que não só não representam a *media* das propriedades dos componentes, mas que são *especificamente* diversas e até *oppostas*. — A pretendida *inalterabilidade* e *actual permanencia* dos corpos *simples* no *composto*, não só é desmentida pela apparição de *novas* propriedades e por isso de uma *nova* natureza, mas tambem pela *homogeneidade* do mesmo composto. Esta *homogeneidade* é um facto certissimo, scientificamente provado. Nenhum dissolvente ordinario, nenhum processo mechanico pode separar o *oxigenio* do *hydrogenio*, depois de se terem combinado para formar as moleculas da agua. Ora, se os corpos *simples* permanecessem *actual* e *integralmente* no *composto* chimico e fossem apenas *juxta-postos*, como pretendem os atomistas, não haveria nem aquella homogeneidade, nem aquella impossibilidade. A conclusão é evidente.

caso, o systema é tambem inacceitavel, por ser incompleto; porque não explica se essas propriedades derivam ambas do mesmo principio essencial, ou de dois principios essenciaes distinctos (1).

b) Este systema tambem affirma — que os atomos, mesmo depois da união, se distinguem uns dos outros por intersticios, — que elles são inalteraveis e conservam, no *composto*, a propria natureza e integridade, e que por isso o corpo é um *aggregado* de atomos. Ora estas affirmações são, como demonstrámos, contrarias aos principios da razão e ás descobertas da sciencia (2).

110. **Dynamismo.** — O *dynamismo* admitte que a *essencia* dos corpos é constituida por entes *simples* e *inextensos*, que são centro de *forças*. — Eis os seus pontos principaes.

a) Os corpos são *aggregados* de entes *simples* e *inextensos*.

---

(1) Este systema, como se vê, segue uma via *media* entre o *atomismo mechanico* e o *dynamismo*, emquanto admitte, com o *atomismo*, que o atomo é essencialmente *extenso*, e, com o *dynamismo*, que o atomo é essencialmente *activo*. D'ahi a denominação de *atomismo dynamico*. É certo que o *atomismo dynamico*, pelo que diz respeito á intima constituição dos atomos, se approxima da verdade mais que os outros dois systemas; mas, para lhe se reconhecer tal approximação, é necessario dar ás suas asserções a mais favorel interpretação; isto é, é necessario dizer que a *extensão* e a *força* são duas propriedades distinctas, que derivam de dois principios essenciaes distinctos. Mas não nos parece que esta interpretação corresponda ás intenções dos defensores d'este systema. Alguns d'elles dizem que a *força* é uma coisa *accrescentada* á natureza ou essencia do atomo; e por isso cahem no atomismo *chimico*. Outros, sustentam que a *força* deriva do mesmo principio, de que deriva a *extensão*; o que é falso. Outros, finalmente, chegam a affirmar que as *forças*, de que os atomos são dotados, são outras tantas transformações do movimento *passivo*, e por isso acceitam o atomismo *mechanico*.

(2) Embora o *atomismo dynamico* fosse acceitavel pelo que ensina ácerca da intrinseca constituição dos atomos, comtudo nunca poderia acceitar-se pelo que diz ácerca da distincção e da permanencia dos atomos no *composto*.

*

Devemos notar que muitos modernos cultores da *physica* e da *chimica* admittem que os atomos permanecem nos corpos *mistos* na sua *integridade substancial*, e apoiam a sua opinião na theoria dos *electrones*. Examinemos brevemente esta theoria, e vejamos se ella os favorece, ou não.

As ultimas experiencias, mais accuradas, deram o seguinte resultado: o *atomo* não é o ultimo termo na divisão do corpo, considerado na sua quantidade, porque elle mesmo é composto de outros corpusculos, que se manifestam sobretudo pela sua actividade electrica e por isso são chamados *electrones*. D'este modo, se, ao principio, a *molecula* foi considerada como o primeiro principio do corpo, e depois foi descoberto o *atomo*, como principio de mesma molecula, agora foram encontrados os *electrones*, como principio dos proprios atomos. — Ja, no seculo passado, o Dr. *Faraday* procu-

— Esses entes não occupam espaço, nem têm **figura**; operam por si mesmos e são a causa ***completa*** e ***immediata*** de todos os phenomenos naturaes.

b) Os entes *simples* são dotados de *attracção* e de *repulsão*. Em virtude da *attracção*, um ente não se afasta do outro; em virtude da *repulsão*, um não se confunde com o outro. — A *extensão* dos corpos resulta da acção mutua dos entes *simples*.

---

rou demonstrar a existencia de uma especie de materia, distincta da materia solida, da liquida e da aeriforme, que chamou *materia radiante*; mas não chegou a determinar a natureza da nova especie. Os modernos disseram que ella consiste em alguns corpusculos, de que o atomo é composto, que se manifestam na dissolução do mesmo atomo, e que, isolados, não conservam as propriedades *especificas*, existentes no composto, embora conservem sempre a tendencia para se reunir de novo. — Segundo as experiencias, que têm sido feitas pelos naturalistas e que, todavia, não são absolutamente certas, os *electrones* são compostos de dois principios: de uma certa *massa material*, quasi semelhante á massa do *ether*, da qual deriva a *extensão* e que é a causa da *inercia*, — e de uma massa de *energia electrica*, de que deriva a *actividade*. Os dois principios são naturalmente distinctos; porque, emquanto a massa *material* é constante ou fixa, a massa da *energia electrica* diminue ou augmenta, conforme a velocidade do movimento dos *electrones*, como demonstraram, entre outros, *Lorentz* e *Kaufmann*. — É verdade que alguns naturalistas affirmam que no mundo tudo se reduz á energia electrica e electro-magnetica; mas elles mesmos confessam que tal hypothese é absolutamente gratuita (Cf. Bouty, *La vérité scientifique*, p. 246). E não só é gratuita a hypothese, mas é tambem falsa. Diz o *P. Secchi*: «A idea de uma força nos phenomenos materiaes sem um sujeito tambem material, a que adhira, é absolutamente absurda» (*L'unité* etc., vol. 1, p. 279).

A theoria dos *electrones* pode ser acceite, como a *atomica*. Sustentando que os *electrones* são constituidos pela *massa material* e pela *energia electrica*, esta theoria reconhece as principaes propriedades dos corpos, das quaes facilmente se deduz o duplice principio substancial: *material* e *formal*. — Por isso não ha, nem pode haver opposição entre a physica *experimental*, que admitte os *electrones*, e a physica *racional*, que admitte o duplice principio substancial. Quando a physica *experimental* diz que os atomos são constitutivos dos corpos e que os electrones são os constitutivos dos atomos, não pretende ter indicado os *primeiros principios* dos corpos, como os entende o philosopho. Para o naturalista, os primeiros principios são corpos, mas não o são para o philosopho. São dois problemas distinctos, como são distinctos os campos. — E não só não ha opposição entre a physica *experimental* e a *racional*, mas ha entre ellas a mais perfeita harmonia. De facto, a physica *racional* suppõe e reconhece, como a *experimental*, — que os *electrones* são intrinsecamente compostos por um duplice principio distincto, — que o atomo, constituido pelos mesmos electrones, é dotado de qualidades proprias e especificamente diversas das qualidades dos elementos (e portanto possue um principio *formal* proprio e especificamente diverso dos principios *formaes* dos mesmos elementos), — que o principio *material*

c) Todas as mudanças, que se verificam nos corpos, são simples modificações da *posição*, da *distancia*, do *numero* dos proprios entes *simples* (1).

---

dos elementos, na união, permanece constante, como o attesta o peso do atomo, *equivalente* á somma do peso dos corpusculos componentes, — e que, por isso, o atomo não é um mero *aggregado* de *electrones*, mas é uma determinada e individua substancia, dotada de uma especifica natureza propria. E deve ser assim. As causas *supremas* dos entes são *superiores* ás *proximas*, mas não são nem podem ser *oppostas*.

(1) O *dynamismo*, cujos vestigios se encontram na philosophia de *Pythagoras* (porque este admittiu que os principios de todas as coisas são os *numeros*), deve a sua restauração a *Leibnitz*, *Wolff*, *Boschowich*, *Kant*. — *a) Leibnitz* propoz a seguinte theoria: « Os corpos são *compostos*. Tudo o que é composto resulta, em ultima analyse, de minutissimas substancias *simples* e *inextensas*; aliás, nas decomposições, deveriamos ir ao infinito. — As substancias *simples*, de que os corpos são compostos, chamam-se *monadas*, isto é, *unidades*; porque, assim como a unidade é principio do numero, assim tambem a monada é principio do corpo. — As *monadas* não têm extensão, nem figura, não occupam espaço, a não ser talvez um ponto. Não são semelhantes, porque duas coisas semelhantes repugnam. O numero d'ellas em cada particula é infinito; porque a materia é divisivel ao infinito. Têm a percepção de todo o mundo, embora obscura, confusa, inconsciente; e são dotadas de vontade e de actividade intrinseca, pela qual podem produzir operações *immanentes*, e a que se devem attribuir todas as mudanças dos corpos. — Uma d'essas monadas não pode operar noutra; porque a operação *transeunte* repugna. Por isso a causa, que as reune, é Deus; e Elle as rege de modo que as operações de uma se harmonisam com as operações de outra». (*Princip. Philos.*: t. 2). — *b) Wolff* corrigiu o systema de *Leibnitz*, evitando muitos absurdos. Disse — que as monadas são especificamente *dessemelhantes* entre si, e dotadas de força activa, pela qual uma opera noutra, uma resiste á outra, — mas são destituidas de percepção e de vontade. Em virtude d'essas acções mutuas, as monadas approximam-se, mas não se compenetram (*Cosmolog.*) — *c) Boschowich* tambem reformou o systema de *Leibnitz*. Admittiu que os corpos são compostos de substancias *simples*, ou *inextensas*, mas disse — que essas substancias não são numericamente infinitas, nem são dotadas de percepção e de consciencia, — que possuem uma unica força, que é *attractiva* ou *repulsiva*, conforme a distancia das monadas. — A extensão dos corpos deriva da multidão d'essas substancias simples, emquanto pela força *attractiva* se conservam unidas e pela força *repulsiva* não se compenetram. — Os entes *simples* são especificamente *semelhantes* e *homogeneos*; por isso a diversidade dos corpos deriva exclusivamente da diversa disposição d'esses entes (*Phil. nat. theoria*). — *d) Kant* disse que os corpos são aggregados de *forças*, que existem no espaço e que produzem a extensão. Por isso, taes forças devem ser *attractivas* e *repulsivas*. Se não existissem as forças *attractivas*, as partes espalhar-se-hiam e não haveria entre ellas cohesão e unidade. Se não existissem as forças *repulsivas*, as partes concentrar-se-hiam num ponto e não seria possivel a extensão. (*Elem. Metaph. Phys.*).

O *dynamismo* foi tambem seguido por *Schelling*, *Schopenhauer*, e, nos

111. O dynamismo é inacceitavel.

a) Todo o systema, que destroe a *unidade substancial* dos corpos, é inacceitavel; porque todo o corpo é substancialmente *uno*. Ora o *dynamismo* destroe a *unidade substancial* dos corpos; porque admitte que todo o corpo é apenas um *aggregado* de entes *simples*. Logo o *dynamismo* é inacceitavel (1).

b) Todos os corpos são dotados de *extensão*. Ora os corpos não poderiam ser dotados de *extensão*, se fossem aggregados de entes *inextensos*. Por quanto esses entes — ou tocar-se-hiam, — ou não. Na primeira hypothese, os entes confundir-se-hiam uns com os outros, e não poderiam formar a extensão; porque a extensão consiste na situação das partes, umas fóra das outras. Na segunda hypothese, os entes estariam proximos, mas *separados*, e por isso não poderiam formar a extensão; porque a extensão é uma quantidade *continua*. Logo o *dynamismo* é inacceitavel (2).

---

ultimos tempos, por *Maine de Biran*, *Dugald-Stewart*, *De Lamennais*, *Moigno*, *Ubaghs* e outros. — Embora não estejam de accordo em muitos pontos, os defensores do *dynamismo* convêm geralmente nos tres fundamentaes, indicados no texto. — Advertimos que, na exposição e refutação do *dynamismo*, *ente simples* e *força* têm a mesma significação. As *forças*, de que na opinião dos *dynamistas* são compostos os corpos, não são meras qualidades *accidentaes*, que não poderiam subsistir por si mas deveriam adherir a um sujeito, mas são pequenissimas *substancias*, *simples* e *inextensas*, centros de *força*, e de *actividade*, de modo que a força constitue toda a sua *essencia*. Por isso essas *substancias* foram e são chamadas *forças*.

(1) Este argumento foi adduzido tambem contra os *atomistas*. Todo o corpo é substancialmente *uno*. Mas, se fosse composto de varios entes *completos*, como são os entes *simples* e *inextensos* dos *dynamistas*, o corpo não seria substancialmente *uno*. Por quanto, para haver a *unidade substancial*, é necessario que os corpos componentes — ou se refiram um a outro, como a potencia ao acto, — ou passem por uma transformação substancial. Mas os entes *simples* dos *dynamistas* nem se referem um a outro, como a potencia ao acto, nem podem estar sujeitos a transformações.

(2) Alguns *dynamistas* dizem que, se cada força não pode produzir a *extensão*, bem o pode uma *collecção* d'ellas. — Esta affirmação é inconcludente. Se cada *força* não tem relação alguma com a extensão, nem a pode ter a *collecção* inteira d'ellas. O *inextenso*, multiplicado embora ao infinito, não pode dar o *extenso*; assim como uma multidão infinita de *zeros* não pode dar sequer *uma unidade*. Por isso, uma collecção de forças *inextensas*, se pode dar o *numero*, não pode dar a *extensão*.

Outros affirmam que, se as forças não produzem uma extensão *real*, produzem uma extensão *apparente*, e que só esta é propria dos corpos. — Antes de tudo negamos que a extensão, propria dos corpos, seja *apparente*. O testemunho dos sentidos, a que deve attender-se, diz que ella é *real*, ou *objectiva*. Mas, embora a extensão dos corpos fosse apenas *apparente*, todavia

c) Os corpos estão sujeitos a mudanças, não só *accidentaes*, mas tambem *substanciaes*. Ora se todas as mudanças, que se verificam nos corpos, consistissem nas modificações da *posição*, da *distancia*, do *numero* dos entes simples, todas ellas seriam apenas *accidentaes*. Logo o *dynamismo* é inacceitavel [1].

nunca poderia ser produzida pelas *forças*. Na verdade, esta *apparencia* da extensão deveria ser o resultado das forças, situadas num certo espaço e a uma certa distancia. Ora isto é impossivel. O espaço e a distancia, longe de existir antes da extensão, como pensam os *dynamistas*, presuppõem-na; porque o espaço é formado pela extensão e a distancia é a propria extensão, existente entre varios corpos. Supponde mesmo que as forças existam num certo espaço e a uma certa distancia, de que modo poderiam ellas produzir a *apparencia* da extensão? Pela acção, que uma exerce noutra atravez do *vacuo*: respondem alguns. Mas, será possivel essa mutua acção atravez do *vacuo*? Não; porque, se se admitte o *vacuo* entre as forças, a acção de uma não pode transmittir-se á outra. E, ainda que as forças podessem operar umas nas outras, nem por isso teriamos a *apparencia* da extensão; aliás as substancias espirituaes, como os Anjos, se operassem umas nas outras, produziriam uma extensão, embora *apparente*; o que é absurdo.

(1) Tambem este argumento foi adduzido contra o *atomismo*. O *dynamismo*, como o *atomismo*, só admitte, nos corpos, mudanças *accidentaes*, como são as que consistem nas modificações quanto á posição e ao agrupamento dos elementos constitutivos. Ora a experiencia attesta que os corpos estão sujeitos tambem a mudanças *substanciaes*, relativas á propria natureza especifica, quer nas combinações chimicas, como quando o oxygenio e o hydrogenio se mudam em agua, quer nos phenomenos da assimilação, como quando o pão se transforma na carne do homem.

Refutemos brevemente as diversas formas ou especies do *dynamismo*.

a) O *dynamismo* de *Leibnitz* é inacceitavel pelas seguintes razões: — 1.°) Admitte um numero *actualmente infinito* de monadas em cada corpo. Ora esse numero repugna. — 2.°) Suppõe que as monadas são dotadas de percepção e de vontade. Ora esta supposição é absurda; porque, se assim fosse, todos os corpos não só seriam vivos e racionaes, mas seriam puros espiritos. — 3.°) Affirma que não pode haver duas monadas *semelhantes*. Ora tal affirmação, alem de gratuita, é falsa; porque, se assim fosse, não poderia explicar-se a semelhança, que certamente existe entre os seres creados. — 4.°) Não menos gratuita e falsamente affirma — que entre as operações das monadas existe uma *harmonia preestabelecida*, — e que a operação *transeunte* é impossivel. Fazemos notar que o proprio *Leibnitz*, que no principio tinha seguido o *atomismo* e no fim se inclinou para o *hylomorphismo*, classificou o seu systema das *monadas* com o nome de *brincadeira! (In ep. ad Pfaff, in Actis Erudit.*, mense martio 1728).

b) O *dynamismo* de *Wolff* tambem é inacceitavel. Por quanto, além dos inconvenientes notados na confutação dos pontos communs a todos os *dynamistas*, devemos applicar a *Wolff* o que dissemos contra *Leibnitz*: que, se todas as monadas fossem *dessemelhantes* entre si, seriam inexplicaveis a unidade *especifica* e a *homogeneidade* dos corpos.

c) O *dynamismo* de *Boschowich* deve rejeitar-se pelas seguintes razões: — 1.°) Gratuita e falsamente suppõe que uma e mesma força se transforma de *attractiva* em *repulsiva*, e vice-versa, conforme a diversidade da distancia dos pontos. Esta distancia pode fazer com que uma força opere com maior ou menor intensidade e efficacia; mas não se concebe como possa transformar uma força attractiva na contraria repulsiva, e vice-versa. — 2.°) As *mutuas* attracções das monadas só podem conceber-se — ou emquanto uma opera noutra atravez do *vacuo*, — ou emquanto existe entre as monadas uma *harmonia preestabelecida*, — ou emquanto *Deus* actua unica e exclusivamente nas monadas. Ora todas estas hypotheses são falsas. — 3.°) Se as monadas tivessem todas a mesma natureza, não poderia rasoavelmente explicar-se a variedade *especifica* dos diversos corpos.

d) O *dynamismo* de *Kant* é absurdo. — 1.°) Repugna que existam forças sem um sujeito, que as sustente; porquanto, toda a qualidade, como é a força, exige um sujeito. — 2.°) Esta opinião destroe a *realidade* da extensão, — não só porque o espaço, em que este escriptor colloca as forças, seria uma forma subjectiva da sensibilidade, — mas tambem porque as partes da realidade extensa seriam apenas movimentos de uma força expansiva.

112. Conclusão. — Os corpos, como dissemos, são compostos de dois principios, substanciaes e realmente distinctos: um *material*, de que deriva a extensão e a passividade, — outro *formal*, de que deriva a especificação e a actividade. Ora, o *atomismo*, que só reconhece a *materia*, não pode explicar a especificação e a actividade; assim como o *dynamismo*, que só reconhece a *força*, não pode explicar a extensão e a passividade. Logo o *atomismo* e o *dynamismo* são inacceitaveis [1].

Artigo III

Essencia dos corpos — Hylomorphismo.

113. Hylomorphismo. — O *hylomorphismo* admitte que a *essencia* dos corpos é *composta* de dois elementos: um *material*, que se chama *materia prima*, e outro *formal*, que por isso se denomina *forma substancial* [2].

(1) Ambos os systemas são deficientes. O *atomismo* só reconhece nos corpos a *materia extensa*; mas, sem um principio de unidade, a materia não só não pode ser *extensa*, mas nem pode existir. O *dynamismo* só reconhece nos corpos as *forças*; mas um principio de unidade, só por si, não pode dar origem á extensão, que seja uma verdadeira realidade e não uma enganadora apparencia. Temos, pois, dois extremos, ambos viciosos. O que devemos deduzir d'ahi? Devemos deduzir que os corpos são essencialmente constituidos por ambos os elementos, isto é, pelo principio *passivo* e pelo principio *activo*. É o que ensina e demonstra o *hylomorphismo*.

(2) O *hylomorphismo* teve por defensores os maiores talentos do mundo. Nos tempos antigos, foi professado por *Aristoteles*, — no seculo IV da Egreja, por *Santo Agostinho*, — na edade media, por *Santo Thomaz de Aquino* e por *S. Boaventura*, — no seculo XVII, por *Francisco Suarez*, — nos tempos modernos, por *Liberatore, Cornoldi, Sanseverino, Zigliara*, etc.

114. Pontos capitaes do hylomorphismo. — São os seguintes:

a) A *materia prima* e a *forma substancial* são substancias *incompletas*, e, na sua união, constituem uma substancia *completa*.

b) A *materia* é o elemento *potencial, indeterminado e determinavel*; a *forma* é o elemento *actual, determinado e determinante*. — A *materia* não possue por si perfeição alguma, mas é capaz de a receber; a *forma* communica á *materia* o ser *primeiro*, que é o *substancial*, ou *especifico*. — Por isso, a *materia* é verdadeira *potencia*; a *forma* é verdadeiro *acto*.

c) A *materia*, de que radicalmente deriva para o composto a extensão e a multiplicidade das partes, é *commum* a todos os corpos. A *forma* de que resulta a actividade e a força, é *diversa*, segundo a diversidade *especifica* dos corpos.

d) A *materia* e a *forma* são *logica* e *realmente* distinctas (1).

115. Os corpos são essencialmente compostos de materia prima e de forma substancial.

a) Se considerarmos o mundo corporeo, veremos que uma determinada essencia se acha multiplicada na mesma especie em varios individuos, que, por isso, só se distinguem no *numero*. Ora uma essencia não poderia multiplicar-se na mesma especie em varios individuos, se não fosse composta de um duplice principio: um *potencial* e *determinavel*, outro *actual* e *determinante*. Com effeito, a multiplicação de uma essencia na mesma especie em varios individuos só pode dar-se, emquanto uma *perfeição especifica*, ou um *acto substancial* é recebido em *diversas potencias*; pois só d'este modo, esse acto, que por si é uma coisa *commum*, pelo facto de ser recebido numa certa potencia, distincta de outra potencia, pode tornar-se *singular* e ser *proprio* de um individuo, e não de outro, e assim multiplicar-se na mesma especie em varios individuos. Logo a *essencia* dos corpos é *composta* de um duplice principio: um *potencial* e *determinavel*, outro *actual* e *determinante*. O principio *potencial* e *determinavel* chama-se *materia prima*; o principio *actual* e *determinante* diz-se *forma substancial*. Logo os corpos são *essencialmente* compostos de *materia prima* e de *forma substancial* (1).

(1) Na *Ontologia*, apresentámos algumas noções ácerca da *materia prima* e da *forma substancial*, e outras apresentaremos em seguida. — Agora bastará recordar as seguintes. A *materia* é o *sujeito*, em que a causa *efficiente* exerce a sua acção e que influe no effeito, como parte *intrinseca* e *determinavel* ou *potencial*. Divide-se em *prima* e *segunda*. A materia *prima* é o sujeito *determinavel* quanto ao ser *primeiro*, que é o *substancial*; a *segunda* é o sujeito *determinavel* quanto ao ser *secundario*, que é o *accidental*. — A *forma* é o *acto*, que constitue a *materia* numa certa especie e por isso influe no effeito, como parte *intrinseca* e *determinante*. Pode ser *substancial*, ou *accidental*. A forma *substanctal* é o acto, que determina a materia *prima* quanto ao ser *substancial*; a *accidental* é o acto, que determina a materia *segunda* quanto ao ser *accidental*. — A materia *prima* e a forma *substancial* constituem o composto *substancial*; a materia *segunda* e a forma *accidental* constituem o composto *accidental*.

(1) É certo que todos e cada um dos corpos pertencem a uma determinada especie, como tambem é certo que os corpos de uma e mesma especie differem entre si quanto ao *numero* (assim dois cavallos convêm na *especie*, mas differem no *numero*). Ora esta multiplicação de uma especie em varios individuos distinctos não pode explicar-se, se não se admitte que a *essencia* dos corpos é *composta* de um *acto substancial* e de uma *potencia respectiva*. É a applicação do axioma, exposto na *Ontologia* (n. 28): *a potencia multiplica o acto*. Por quanto, se a *essencia* dos corpos fosse intrinsecamente constituida por um simples *acto substancial*, um individuo corporeo não poderia distinguir-se de outro, se não emquanto o *acto substancial* de um fosse distincto do *acto substancial* de outro. Mas, como essa distincção deveria fundar-se na diversidade do grau de perfeição do proprio *acto substancial*, e como toda a diversidade do grau de perfeição do *acto substancial* importa ou introduz uma mudança na propria *especie*, não haveria e não poderia haver dois ou mais individuos na mesma especie, ou não poderia haver a multiplicação *numerica* de uma e mesma especie. Portanto, se uma e mesma especie, ou essencia especifica, se acha multiplicada em varios individuos, só *numericamente* distinctos um do outro, esta multiplicação deve derivar, não do *acto substancial*, mas da *potencia*, que neste caso é a *materia*; a qual, sendo raiz da *extensão*, dá logar á *divisão* e por isso á *multiplicação*, de modo que o *acto substancial* se multiplica em varios individuos, conforme as varias potencias, em que é recebido. Estes individuos, compostos essencialmente de um *acto substancial, especificamente* identico, e de uma *potencia, numericamente* distincta, deverão convir entre si na *especie* e differir no *numero*; como, se tambem os *actos substanciaes* fossem *especificamente* diversos, deveriam differir tambem na *especie*. Portanto a *essencia* dos corpos deve ser composta de um *acto substancial* e da *potencia respectiva*. O *acto* e a *potencia* são *partes essenciaes* do composto; a *potencia* é a parte *determinavel*, o *acto* é a parte *determinante*; e uma e outra, por isso mesmo que são *partes*, são substancias *incompletas*. Ora o elemento *potencial* e *determinavel* da essencia do corpo diz-se *materia prima*; o elemento *actual* e *determinante* denomina-se *forma substancial*. Logo os corpos são *essencialmente* compostos de *materia prima* e de *forma substancial*.

A mesma conclusão chegamos, applicando outro axioma, tambem exposto na *Ontologia*: *a potencia limita o acto*. Na verdade, a *perfeição especifica* dos corpos é um acto *limitado*. Tal limitação não pode derivar da propria *perfeição*; porque a perfeição só importa perfeição, e a limitação importa imperfeição. Logo deve derivar da *potencia*, a qual, por importar *capacidade* de perfeição, é por si limitada e limita a perfeição, que nella é recebida.

b) Os corpos mudam-se *substancialmente* uns noutros, os *simples* nos *mistos*, e os *mistos* noutros *mistos*. Ora, para que um corpo possa mudar-se *substancialmente* noutro, é necessario que um elemento do primeiro permaneça no segundo (aliás este não seria produzido do outro, mas criado; e o primeiro não seria mudado, mas anniquilado, e hoje no mundo nada se cria e nada se anniquila); como tambem é necessario que um elemento do primeiro acabe (d'outro modo não poderia produzir-se, como effectivamente se produz, um corpo novo). Logo a mudança *substancial* de um corpo, noutro, manifesta que ambos são compostos de dois elementos, separaveis e por isso realmente distinctos: um, que do primeiro corpo passa para o segundo, e portanto *commum* a ambos, *potencial, indeterminado, perfectivel;* outro, que não passa, e portanto *proprio* de cada um, *actual, determinado, perfectivo.* O elemento *commum* é o principio, do qual resulta para o composto a *extensão,* porque ambos os corpos são extensos; o elemento *proprio* de cada corpo é o principio, de que derivam as suas *propriedades* e *operações* e que por isso o colloca numa certa *especie,* porque o novo corpo possue propriedades e operações, diversas das propriedades e operações do corpo, que se mudou. O elemento *commum,* de que resulta a *extensão* e que é *potencial, indeterminado, perfectivel,* chama-se *materia prima;* o elemento *proprio,* de que resultam as *propriedades* e *operações* e que é *actual, determinado, perfectivo,* diz-se *forma substancial.* Logo os corpos são *essencialmente* compostos de *materia prima* e de *forma substancial* (1).

Portanto o corpo deve ser essencialmente composto de potencia e de perfeição especifica (ou de *acto substancial),* isto é, deve ser composto de *materia prima* e de *forma substancial.*

Ha mais. O corpo não está apenas *em potencia,* mas *em acto;* porque opera, e o acto *segundo,* que é a *operação,* suppõe o acto *primeiro,* que é o *substancial.* O ente *em acto,* ou é *acto puro,* ou *possue* o *acto,* isto é, é um *composto* de *acto* e de *potencia.* Ora o corpo não pode ser *acto puro;* porque, se o fosse, seria simples, subsistente, espiritual, intellectivo. Logo *possue* o *acto,* isto é, é um composto de *potencia* e de *acto.* A *potencia,* na ordem da *essencia,* diz-se *materia prima,* e o *acto,* que especifica a propria essencia, chama-se *forma substancial.* Logo os corpos são *essencialmente* compostos de *materia prima* e de *forma substancial.* (In I. *de Coelo et Mundo,* l. 6; *Sum. Th.,* q. I, q. 66, a. 2).

(1) É este o principal argumento dos antigos escholasticos. *Aristoteles* disse: «Pelo que nos diz respeito, estabelecemos, como *facto fundamental,*

c) Todo o corpo é dotado de *extensão,* a qual resulta naturalmente da *essencia* d'elle. A *extensão* do corpo, sendo *continua* e por isso *indivisa* em si mesma, importa — não só a *multiplicidade* das partes, situadas umas fóra de outras, —

que as coisas da natureza, pelo menos algumas, estão sujeitas a mudanças: é este um facto, que a inducção ou a observação nos manifesta com evidencia» *(Phys.* I). Este argumento, apesar de antigo, é sempre novo, porque conserva sempre todo o seu vigor.

De facto, todos estiveram e estão de accordo em que os corpos estão sujeitos a mudanças. Para explicar estas mudanças, fizeram-se *tres* hypotheses. A *primeira* sustentou que as mudanças são apenas *apparentes,* de modo que os corpos conservam sempre inalteraveis a propria essencia e as proprias qualidades. A *segunda* admittiu mudanças *reaes,* mas *totaes,* de modo que os corpos, que se mudam, perdem *todo* o seu ser, e nada d'elles permanece. A *terceira* seguiu o caminho medio, dizendo que os corpos estão sujeitos a mudanças *reaes,* mas que estas mudanças são *parciaes,* de modo que os corpos, que se mudam, se mudam emquanto perdem um elemento *substancial,* que tinham, e adquirem um outro, que não tinham. — A *primeira* hypothese, que foi apresentada por *Zeno* e pelos outros scepticos, é inacceitavel; porque a experiencia de todos os dias attesta que os seres corporeos estão sujeitos a continuas mudanças, não só quanto ás qualidades *accidentaes,* mas tambem quanto ás *especificas* ou *essenciaes.* A *segunda,* que foi admittida por *Heraclito* e pelos positivistas, é contraria ao bom senso, que não poderá nunca convencer-se de que a substancia não existe e o ser é apenas uma serie de phenomenos successivos, ou uma *successão de phenomenos.* A *terceira,* que foi inventada por *Aristoteles* e abraçada por todos os escholasticos, é a unica que satisfaz ao bom senso e á experiencia. A mudança não é uma *anniquilação,* é a passagem do sujeito de um estado para outro. D'ahi a conclusão que o ser mutavel deve ser composto de um duplice elemento, ou principio. Diz S. Thomaz: «Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit, sicut quod movetur de albedine in nigredinem» (*Sum. Th.,* p. I, q. 9, a. 1). — A mudança pode ser *accidental* ou *substancial.* É *accidental,* quando o corpo soffre uma modificação nas propriedades *accidentaes;* tal é a mudança de um corpo, quando passa do repouso para o movimento, ou do estado de calor para o de frio. É *substancial,* quando o corpo perde um elemento *essencial* e, com elle, as propriedades *especificas,* e adquire outro elemento *essencial* e, com elle, novas propriedades *especificas;* tal é a mudança dos corpos *simples* nos *mistos* (por ex., do *oxygenio* e do *hydrogenio* em *agua),* e dos corpos *mistos* noutros *mistos* (por ex., do *pão* em *carne e sangue).* — A mudança nas propriedades *accidentaes* chama-se *alteração.* A mudança nas propriedades *essenciaes,* ou *especificas,* diz-se — *corrupção,* se se considera em ordem á *antiga* substancia, que *perde* essas propriedades, — e *geração,* se se considera em ordem á *nova* substancia, que as adquire. — O termo *geração* é tomado, aqui, em sentido *lato:* porque, tomado em sentido *rigoroso,* só denota a reproducção dos seres vivos.

Dá-se, pois, a mudança *substancial.* Ora a mudança *substancial* não poderia realisar-se, se tanto a substancia, que se corrompe, como a substan-

mas tambem a *unidade*, que penetra as proprias partes e impede a desaggregação. Ora a *multiplicidade* das partes não póde derivar de um e mesmo principio substancial, de que deriva a *unidade*; porque, se assim fosse, esse unico principio deveria

cia, que é gerada, não fossem essencialmente compostas de um duplice principio, ou elemento. Um d'estes dois elementos deve ser *commum* ás duas substancias (aliás haveria anniquilação e creação, e não haveria mudança substancial); o outro deve ser *proprio* de cada uma (aliás não haveria corrupção, nem geração, e por isso não haveria mudança substancial). — O elemento *commum* deve ter a razão ou indole de *sujeito*, que de um estado passa para outro, e por isso deve ser uma coisa indeterminada e determinavel, principio de passividade e de propriedades *genericas*; o elemento *proprio* deve ser uma coisa determinada e determinativa do sujeito, principio de actividade e de propriedades *especificas*. — Um deve ser *potencia*, outro deve ser *acto*; não só porque a *potencia* e o *acto* são principios de todo o ente finito (e repugna um composto de duas potencias, ou de dois actos), mas tambem porque o sujeito, que passa de um estado para outro, é verdadeira *potencia* em ordem ao novo estado, e o elemento, que determina e especifica a potencia, é verdadeiro *acto*. — Como tambem os dois elementos devem ser *realmente* distinctos um do outro, não só porque a *potencia* e o *acto* são *realmente* distinctos, mas tambem porque são *realmente* distinctas duas coisas, que podem separar-se e effectivamente se separam. — Ora o elemento *commum, determinavel, potencial*, chama-se *materia prima*; e o elemento *proprio, determinativo, actual*, diz-se *forma substancial*. Logo os corpos, que se mudam *substancialmente*, são compostos, na sua *essencia*, de *materia prima* e de *forma substancial*. — A razão de *analogia* leva-nos a applicar a consequencia a *todos* os corpos, e a concluir que *todos* os corpos, sem distincção alguma, constam d'esse duplice elemento, ou principio.

Como o corpo, que se muda *substancialmente* noutro corpo, deve não possuir *actualmente* a forma d'este outro corpo, para a qual só está *em potencia*, aos dois nomeados elementos è necessario accrescentar um *terceiro* elemento, ou principio, que se chama *privação*. A *privação*, pois, denota *ausencia* de forma no sujeito, que ainda a não possue, mas que é capaz e disposto para a receber. Diz S. Thomaz: «*Privatio* nihil aliud est quam *absentia* formae, quae est nata inesse» (In I de *Coelo et Mundo*, l. 6). Por isso, a *privação* não é mera *negação*, mas é a negação de uma coisa *devida*, para a qual o sujeito está disposto, ou que o sujeito exige. *(De princ. naturae)*. — A *privação* não é um elemento real e constitutivo da essencia corporea, mas é uma condição indispensavel, sem a qual não pode realisar-se a mudança *substancial*, e é neste sentido que ella se chama *principio*.

A realidade das *mudanças substanciaes* foi e é ainda hoje negada por muitos philosophos e naturalistas. — Mas não têm razão. De facto, o que é a mudança *substancial*, isto é, quando é que uma substancia se muda noutra? A resposta é simples. Uma substancia se muda noutra, quando deixa de ser o que era e começa a ser o que não era, quando muda de *essencia*. E como é que se conhece quando uma substancia mudou de *essencia*? Conhece-se quando mudaram as propriedades e as operações *especificas*: porque a *essencia*, ou *natureza*, é o principio, de que resultam essas opera-

ter uma natural tendencia — tanto para a expansão e divisão, — como para a reunião e indivisão, isto é, deveria ter caracteres contradictorios. Logo a *multiplicidade* das partes e a *unidade* devem derivar de dois e oppostos principios substanciaes, — um dos quaes seja *passivo*, ou *potencial*, porque só assim pode ser a razão sufficiente da *multiplicidade*, — e outro seja *activo*, ou *actual*, porque só assim pode ser a razão sufficiente da *unidade*. O principio *passivo* chama-se *materia prima*, e o principio *activo* diz-se *forma substancial*. Logo os corpos são *essencialmente* compostos de *materia prima* e de *forma substancial* (¹).

d) Todo o corpo é dotado, não só de *extensão*, mas tambem de *actividade*. Ora a *actividade* possue caracteres oppostos aos da *extensão*; porque, emquanto a *extensão* denota *multiplicidade, composição, divisibilidade*, e por isso é verdadeira *potencia*,

ções e propriedades *especificas*, e por isso, se mudou o effeito, deve ter mudado necessariamente o principio, de que deriva, o fundo mesmo, de que brota. Assim, sendo as propriedades da *agua especificamente* diversas das propriedades do *oxygenio* e do *hydrogenio*, concluimos que estes dois elementos se mudaram *substancialmente*, quando se combinaram para formar a *agua*. — Nem digam que, nestes casos, se mudou a *essencia*, não mudou a *substancia*. A *essencia* é, na *realidade*, uma e mesma coisa com a *substancia*; porque a mesma *essencia*, que, emquanto é principio de operação, se chama *natureza*, emquanto subsiste em si mesma, se chama *substancia*.

Objectam: Não pode chamar-se *substancial* a mudança de um corpo noutro, quando o elemento *material* permanece, e só muda o elemento *formal*. — Respondemos que, para a mudança ser *substancial*, basta que mude o elemento *formal*; porque este é o elemento *especifico* e *differencial*, e são as suas propriedades ou manifestações que servem de base para a distincção e classificação das substancias, ou naturezas. Por isso dizia Aristoteles que a *forma*, mais que a *materia*, constitue a *natureza*; «*Forma est, magis quam materia, natura*» *(Physic.* II).

(¹) A *essencia* é uma coisa *por* si desconhecida, mas manifesta-se nas suas *propriedades*. As propriedades, que manifestam a essencia, são as que resultam *necessariamente* do fundo d'ella, que a acompanham sempre, emquanto permanece identica, e que por isso são *constantes* e *invariaveis*. Este processo é muito logico. O nosso conhecimento, começando pelo exercicio das faculdades sensitivas, começa por perceber os *accidentes*, que são o objecto *proprio* d'essas faculdades, e só depois, pela analyse, eleva-se até á *essencia* da substancia. Por isso, considerando os caracteres das propriedades, de que os corpos são dotados, concluimos que essas propriedades suppõem uma essencia, composta de um duplice principio: *material* e *formal*. — As propriedades são, principalmente, a *extensão* e a *actividade*.

A *extensão*, e falamos na *continua*, que é a dos corpos, é dotada de *multiplicidade* e de *unidade*; — de *multiplicidade*, porque é constituida por varias partes, situadas uma fóra de outra, — de *unidade*, porque as partes,

a *actividade* importa *unidade, simplicidade, indivisibilidade*, e por isso é verdadeiro *acto*. Se possue caracteres oppostos aos da *extensão*, a *actividade* não pode derivar da mesma realidade substancial, de que deriva a mesma *extensão;* porque se assim fosse, como as propriedades participam da natureza do seu principio, uma e mesma realidade seria, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, *potencia* e *acto:* o que é impossivel. Portanto, a *actividade*, deve derivar de um outro principio, diverso do principio, de que resulta a *extensão*. O principio, de que deriva a *actividade*, deve ser *proprio* de cada especie de corpos, porque a *actividade* é proporcionada ao ser especifico dos entes; o principio, de que resulta a *extensão*, deve ser *commum* a todos os corpos, porque a *extensão* é uma e mesma em todos. O principio, de que resulta a *extensão* e é *commum* a todo o corpo, chama-se *materia prima;* o principio, de que deriva a *actividade* e é proprio de cada especie de corpos, diz-se *forma substancial*. Logo os corpos são *essencialmente* compostos de *materia prima* e de *forma substancial* (1).

---

embora distinctas, estão compenetradas e presas por uma *força unitiva*, que as não deixa desaggregar. Sendo uma propriedade *accidental*, a *extensão* deve derivar de um sujeito, que tambem a sustente. Esse sujeito não pode ser *acto puro;* porque um *acto puro*, se pode ser principio da *unidade*, não o pode ser da *multiplicidade*. Portanto, o sujeito deve ser um composto de *acto* e de *potencia;* porque, tendo o *acto*, pode ser principio da *unidade*, e, tendo a *potencia*, pode exigir uma expansão ou diffusão de partes. Estes dois *principios* — *actual* e *potencial* — constituem a essencia completa.

(1) Se considerarmos os seres corporeos, veremos que em todos elles existem umas apparentes *antinomias*, ou *contradicções*. De facto, os corpos — apresentam um elemento *potencial* e *determinavel*, e outro *actual* e *determinante*, — são dotados de *multiplicidade* e de *unidade*, — são, ao mesmo tempo, *passivos* e *activos*. Estas propriedades oppostas são irreductiveis, não podem derivar de um e o mesmo principio; porque esse principio, se é *formal* ou *actual*, não pode ser a raiz da *potencialidade*, da *multiplicidade*, da *passividade*, e, se é *material* ou *potencial*, não pode ser a raiz da *actualidade*, da *unidade*, da *actividade*. Logo é necessario admittir nos corpos um duplice principio opposto: um principio *material* ou *potencial*, e um principio *formal* ou *actual*. Admittido este duplice principio, explicam-se perfeitamente todos os phenomenos e todas as propriedades dos corpos.

Ha muitos outros argumentos, sempre fundados no *dualismo*, que se observa nos corpos. Resumamos um ou outro — *a)* Os corpos são *impenetraveis*, de modo que um não deixa occupar o proprio logar por outro. Ora a *impenetrabilidade* — não só suppõe a *extensão*, porque não pode resistir á compenetração, senão o ente que pelo seu volume occupa um logar, — mas tambem exige uma *força*, pela qual um corpo resiste a outro. Tal *força*

116. O hylomorphismo e as sciencias naturaes. — O ***hylomorphismo*** não só não é contrario ás *sciencias naturaes*, mas é o ***unico*** systema, que explica os phenomenos tanto *chimicos*, como ***physicos***. — Não é contrario ás *sciencias naturaes*. Porquanto, este systema, sem contradizer a nenhum dos principios d'essas sciencias, acceita todas as descobertas *certas* da *Chimica* e da ***Physica***, servindo-se d'ellas, come de base, para subir ao conhecimento dos constitutivos essenciaes dos corpos. — É o

---

não pode derivar da propria *extensão*, porque esta só importa passividade e por si não se oppõe á compenetração. Logo deve derivar de um principio *simples* e *activo*, porque ella é *simples* e *activa*. — *b)* Os corpos convêm entre si pela *extensão*, ou pela materia extensa, e differem pelas diversas e oppostas qualidades *especificas*. Ora não pode admittir-se que os corpos convenham e differam entre si por uma e mesma simples entidade. Logo deve dizer-se que elles — convêm entre si por um elemento, que é *commum* a todos e de que deriva a extensão, — e differem entre si por outro e opposto elemento, que é *proprio* de cada um e de que derivam as qualidades especificas. O elemento, que é *commum* e de que deriva a extensão, é a *materia prima;* o elemento, que é *proprio* e de que resultam as qualidades *especificas*, é a *forma substancial*. — *c)* Todos os corpos transformam-se continuamente quanto á materia, mas, atravez d'essas transformações, conservam sempre a propria *especie* e a propria *individualidade*. Ora isto seria inexplicavel, se, além do principio material e potencial, não existisse nos corpos um outro e distincto principio, que conservasse nelles a propria especie e a propria individualidade. Este outro principio é a *forma substancial*.

Objectam: Embora se demonstrasse que os corpos são essencialmente compostos de dois principios, comtudo não se seguiria que esses principios fossem a *materia prima* e a *forma substancial* dos escholasticos.

Respondemos, negando o *consequente*. Com effeito, uma vez admittido que os corpos são essencialmente compostos de dois principios, um *material* e outro *formal*, segue-se por necessidade — que esses dois principios têm e não podem deixar de ter a *natureza*, que lhe attribuem os escholasticos, — e que o primeiro se identifica com a *materia prima*, e o outro com a *forma substancial*. A demonstração d'esta verdade está já feita, mas procuraremos resumil-a em poucas palavras. — *a)* O principio *material* deve ser *substancial*, como *substancial* deve ser o principio *formal;* porque, unidos, formam um composto *substancial*, e este não poderia dizer-se *substancial*, se um dos componentes fosse *accidente*. — *b)* O principio *material* deve ser uma substancia *incompleta*, como substancia *incompleta* deve ser o *formal;* porque o composto *substancial* é dotado de verdadeira unidade *substancial*, o que se não verifica quando os componentes são substancias *completas*. — *c)* O principio *material* é raiz de *expansão* e de *passividade*, porque tal é o caracter da *materia;* o principio *formal* é fonte de *unidade*, de *actividade*, de *especificação*, porque tal é o conceito e a indole da *forma*. — *d)* O principio *material* é *commum* a *todos* os corpos, porque todos os corpos são dotados de *extensão*, ou de *quantidade;* o principio *formal* é *proprio* de *cada especie* de corpos, porque as especies de corpo differem pelas suas

unico systema, que explica os phenomenos *chimicos* e *physicos*. Com effeito, a diversidade *especifica* dos corpos *simples*, a producção de *novas* naturezas nos *compostos*, a differença entre os corpos *mistos* e as simples *mesclas*, os phenomenos da *affinidade electiva* e da *crystallisação*, e muitos outros factos só no *hylomorphismo* encontram uma solução cabal e completa (1).

---

qualidades *especificas*. — *c)* O principio *material* é mera *potencia*, porque é por si indeterminado e perfectivel; o principio *formal* é *acto*, porque é determinado e perfectivo. — Ora o principio — *substancial*, — *incompleto*, — raiz de *expansão* e *de passividade*, — *commum* a todos os corpos, — dotado de todos os caracteres de *potencia*, é o que os escholasticos chamam *materia prima*; e o principio — *substancial*, — *incompleto*, — fonte de *unidade*, de *actividade* e de *especificação*, — *proprio* de *cada especie* de corpos, — dotado de todos os caracteres de *acto*, é o que os escholasticos denominam *forma substancial*. Logo, se os corpos são compostos, como effectivamente o são, de dois principios — um *material* e outro *formal*, esses dois principios são os que os escholasticos chamam *materia prima* e *forma substancial*.

(1) Tornemos mais evidente a harmonia, que existe entre os dados *certos* da *Chimica* e da *Physica*, apontados ne texto, e o *hylomorphismo*.

a) Diversidade especifica dos corpos simples. — A *Chimica* reconhece *muitos* corpos *simples*, *especificamente* diversos entre si. Ora tal doutrina está plenamente de accordo com o *hylomorphismo*. Por quanto, este systema, pelo facto de admittir uma diversidade *especifica* nos corpos *compostos*, já admitte uma *pluralidade* e *diversidade especifica* nos corpos *simples* componentes; porque, se os corpos *simples* fossem todos da mesma natureza *especifica*, todos os corpos *compostos* pertenceriam á mesma especie: o que é falso.

b) Producção de novas naturezas nos compostos. — A *Chimica* ensina — que, na verdadeira *combinação*, se produz um *novo* corpo, *especificamente* diverso dos componentes, ou dotado de qualidades, *especificamente* diversas das dos componentes (assim do *hydrogenio* e do *oxygenio* se produz a *agua*, *especificamente* diversa d'esses dois gazes), — e que, no *misto*, os elementos componentes permanecem *identicos* quanto ao *peso* e á *quantidade* (assim o peso da *agua* corresponde á somma dos pesos do *hydrogenio* e do *oxygenio*). Portanto, segundo os dados da *Chimica*, ha entre as substancias corporeas uma verdadeira mudança *substancial*, ou a producção de uma substancia *nova*, denotada pela apparição de novas qualidades *especificas*. Neste mudança, um elemento da *antiga* substancia, e propriamente aquelle, de que deriva a quantidade ponderavel, *permanece* no *novo* composto, mas o elemento, de que derivavam para a *antiga* substancia as qualidades *especificas*, muda, para dar logar a um outro elemento, de que derivam as *novas* qualidades *especificas* para a *nova* substancia. Logo deve concluir-se que os corpos são constituidos na sua essencia por dois elementos, um *commum*, outro *proprio*. Ora o elemento *commum* é a *materia prima*, e o elemento *proprio* é a *forma substancial*.

c) Differença entre os corpos mistos e as simples mesclas. — A *Chimica* reconhece uma grande differença entre os corpos verdadeiramente *mistos* e as simples *mesclas*. No *misto*, apresentam-se qualidades *especificamente* novas,

117. Natureza e propriedades da materia prima. — Tendo demonstrado a *existencia* da *materia prima*, devemos agora declarar a sua *natureza* e as suas *propriedades*.

a) *Natureza da materia prima.* — A *materia prima* pode considerar-se em ordem — ás *mudaçans substanciaes*, — ao

---

a *homogeneidade* é perfeita, e por isso as modificações são *essenciaes*; na *mescla*, as qualidades *especificas* dos componentes são conservadas, ou produzem apenas uma *resultante media*, e as modificações são *accidentaes*. Tambem estes pontos acceita e explica o *hylomorphismo*. De facto, este systema demonstra que os corpos *mistos* adquirem *novas* propriedades *especificas*, porque os corpos componentes soffreram uma mudança *substancial* e adquiriram uma *nova* natureza especifica; ao passo que as *mesclas*, como todo o *aggregado*, conservam as suas propriedades *especificas*, porque soffreram apenas uma mudança *accidental*, e não adquiriram uma *nova* natureza. — O *atomismo* e o *dynamismo* não explicam sufficientemente estes factos.

d) Phenomeno da affinidade electiva. — A *Chimica* reconhece — que os corpos *simples* são dotados de uma força de *affinidade*, a qual liga os atomos e preside ás combinações, — e que essa affinidade é *electiva*, emquanto cada corpo *simples* não é por si indifferente para se combinar com outro qualquer corpo *simples*, ou em qualquer proporção e condição, mas *escolhe* mais um que outro corpo, e exige mais uma proporção ou condição que outra. Já *Aristoteles* tinha dito: «Non est natura aptum quodcumque cuicumque misceri» (*Metaph.*, lib. 1, c. 8). Ora a *affinidade electiva* importa uma actividade *especifica*, propria de cada corpo, e por isso suppõe na substancia corporea, além de um principio *material*, *inerte* e *commum*, um principio *formal*, *activo* e *especificativo*. Estes dois principios são os que os escholasticos chamam *materia prima* e *forma substancial*.

e) Phenomeno da crystallisação. — A *Physica* ensina — que os corpos inorganicos, quando passam espontanea e gradualmente do estado liquido ou gazoso para o solido, assumem umas determinadas formas ou figuras polyedricas, conforme a natureza dos proprios corpos, — e que, depois de crystallisados, reparam as perdas ou os estragos, que soffreram pela acção de agentes externos, como se fossem seres vivos. Ora esta mysteriosa geração dos crystaes não pode explicar-se unicamente pela força *attractiva* das moleculas; pois esta força, sendo identica em todos os corpos, não pode causar a diversidade dos typos crystallinos, correspondente á diversidade *especifica* das substancias, nem produzir a diversidade da ordem, segundo a qual as moleculas se dispõem para constituir uma determinada forma geometrica. Logo é necessario admittir um outro principio *intrinseco*, *activo* e *especifico*, que presida á formação dos crystaes e determine as moleculas a assumir aquella determinada forma, que corresponde á natureza d'ellas. Portanto, é necessario admittir na substancia corporea, além de um principio *inerte* e *commum*, um outro principio *dynamico* e *especifico*, isto é, é necessario admittir a *materia prima* e a *forma substancial*, como ensinam os escholasticos, e sobretudo o Angelico *S. Thomaz*, que d'esta theoria fez uma das principaes bases da sua doutrina philosophica. *Lapparent*, o celebre mineralogista, escreve a esse respeito: «Se considerarmos as condições

composto — e á *forma*. — Considerada em ordem ás *mudanças substanciaes*, a *materia prima* é o *sujeito d' essas mudancas*. — Considerada em ordem ao *composto*, é o *principio indeterminado* e *determinavel quanto ao ser primeiro, que é o substancial*. — Considerada em ordem á *forma*, é o *elemento intrinseco, que por si mesmo não é actuado por nenhuma forma substancial, mas que é capaz de ser actuado por todas* (1).

---

da symetria dos polyedros, e principalmente as leis dos eixos e dos planos, veremos que, em geral, a mera *juxta-posição* de dois polyedros moleculares é incapaz de produzir um edificio symetrico... Por isso podemos dizer que a *causa substancial* de um corpo é o *elemento dynamico, que determina a architectura do edificio atomico*... D' este modo a *crystallographia confirma a opinião philosophica, exposta no seculo XIII pelo poderoso talento de S. Thomaz de Aquino»* (*Cours de Minéralogie*, p. 68). — Mais tarde trataremos, desenvolvidamente, do phenomeno da *crystallisação*.

Não é, pois, para admirar se muitos philosophos e naturalistas modernos reconhecem no *hylomorphismo* o unico systema, capaz de satisfazer ás exigencias da razão e aos dados da experiencia. Destacam-se, entre outros, Leibnitz (*Syst. theol.*), B. Saint-Hilaire (*Préface de la Phisique*), Cooke (*Chimie nouvelle*), Hirn (*Analyse élém.*), Maudsley (*Corpo e mente*, trad. it.).

(1) O conceito da *materia prima* é *analogico*. As coisas invisiveis não se conhecem senão pela *analogia*, ou semelhança, que têm com as coisas visiveis. Attesta-nos a experiencia que os seres corporeos estão sujeitos a mudanças, a passagens de um estado para outro. A mudança, como dissemos, exige tres coisas: — o *sujeito*, que se muda ou passa de um estado para outro, — e os dois *estados*, ou *termos*, um *anterior* e outro *posterior*. — O *sujeito* é por si um principio *passivo* e *potencial*; — *passivo*, porque, como o proprio termo *subjectum* denota, *está debaixo* de uma coisa, — *potencial*, porque, se passa de um estado para outro, está em *potencia* em ordem ao novo estado. — Os dois *estados*, ou *termos*, suppõem e exigem dois *actos*, por que sejam determinados e constituidos. É claro — que o sujeito deixa, na passagem, o acto, que o determinava ao primeiro estado, e recebe um novo acto, que o determina ao novo estado, — e que elle não poderia receber o novo acto, se para este não estivesse *em potencia*, isto é, se não tivesse a *capacidade* de o receber. — As mudanças, que *primeira* e *directamente* percebemos nos corpos, são *accidentaes*. Um corpo, por ex., a agua, passa do estado de frio para o de calor. A mudança é *accidental*; porque o sujeito, passando de um estado para outro, passou com todo o seu ser *substancial*, e só se mudou quanto ao ser *accidental*, que é o estado de calor ou de frio; e por isso o *acto*, que produziu esse estado e de que depende esse ser, é um acto *accidental*. D' este modo, pela consideração das mudanças *accidentaes*, a intelligencia descobre nos seres corporeos um *sujeito*, que se muda, que se encontra em ambos os estados e que é *commum* a ambos os termos. — Mas nos corpos realisam-se mudanças mais radicaes, que não se referem ás qualidades *accidentaes*, mas ás *especificas*, que importam uma passagem de um estado *especifico* para um novo estado *especifico*, *essencialmente* diverso do primeiro. A mudança é *substancial*; porque o sujeito, passando de um

b) *Propriedades da materia prima*. — É — *a) pura potencia*, — *b)* elemento *passivo*, — *c)* principio radical da *quantidade*, — *d) indestructivel*, — *e) commum a todos os corpos*.

a) E' pura potencia. — A *materia prima*, na sua ordem, que é a *substancial*, é *pura potencia*; porque não encerra em

---

estado para outro, mudou o fundo das suas propriedades e operações, o proprio *ser substancial*; e por isso o acto, que produziu esse novo estado e de que depende o novo *ser substancial*, é um acto *substancial*. E, assim como a intelligencia percebeu nas mudanças *accidentaes* um sujeito, que de um passa para outro estado *accidental*; assim tambem, por *analogia*, percebe nas mudanças *substanciaes* um sujeito, intrinseco e por si invisivel, que de um passa para outro estado *substancial*. — Como dissemos, o sujeito, que passa de um estado para outro, de um ser para outro, chama-se *materia*. Esta divide-se em *prima* e *segunda*. — A materia *prima* é o sujeito, que passa de um para outro estado *especifico*, de um para outro *ser substancial*, e por isso é uma substancia *incompleta* e em *potencia* em ordem ao outro *ser substancial*. Diz-se *prima*, porque esse sujeito não suppõe um outro sujeito anterior. — A materia *segunda* é o sujeito, que passa de um para outro *ser accidental*, e por isso é uma substancia *completa* e em *potencia* em ordem ao outro *ser accidental*. Diz-se *segunda*, porque suppõe a *primeira* e nella se resolve. — Assim como tudo o que é *em potencia* pode chamar-se *materia*, assim tambem tudo o que dá o *ser*, quer este seja *substancial*, quer seja *accidental*, pode dizer-se *forma*. E, visto que a *forma* faz com que um ente passe da *potencia* para o *acto*, isto é, possua *em acto* o ser, que possuia em *potencia*, por isso a *forma* é *acto*. A *forma* pode ser *substancial* e *accidental*; conforme ella faz com que um sujeito possua *em acto* o ser *substancial*, ou o ser *accidental*. (*S. Thom., de princ. nat.*).

Expostos estes pontos fundamentaes, não é difficil *declarar* ou *descrever* a *natureza* da *materia prima*. — Dizemos — *declarar* ou *descrever*; porque não pode dar-se uma *definição rigorosa*. Na verdade, uma *definição rigorosa*, isto é, formada pelo *genero proximo* e pela *differença ultima*, compete exclusivamente ás coisas, que têm uma essencia *completa* e estão contidas *directamente* sob um certo genero. Ora a *materia prima*, sendo um dos dois principios substanciaes do ser corporeo, não tem uma essencia *completa* e só *indirectamente*, por meio do *composto*, *se reduz* ao genero de *substancia*. Devemos, pois, contentar-nos com uma *declaração*, ou *descripção*, a qual, todavia, indique as notas essenciees e caracteristicas, que constituem a *materia prima* e a tornam distincta de todas as outras coisas. — As notas *essenciaes* e *caracteristicas* da *materia prima* são as que indicamos no texto, ou outras que lhes são equivalentes. A *materia prima* — é a substancia *incompleta* e *determinavel*, que juntamente com outra, tambem *incompleta* mas *determinante*, constitue o corpo natural, — é o elemento *potencial* da *essencia* dos corpos, — é o sujeito das mudanças *substanciaes* (o sujeito das mudanças *accidentaes* é a *materia segunda*), — é o sujeito *primeiro* de *todas* as mudanças, quer *substanciaes* quer *accidentaes*, que se realisam nos corpos (é sujeito *primeiro*, porque não suppõe outro), — é o sujeito, que por si não é determinado a nenhuma essencia ou especie, mas está *em potencia* relativamente a toda essencia ou especie, — é a potencia, que por

si — nem o *acto* da *essencia*, — nem o acto da *existencia*. Não encerra em si o acto da *essencia*; porque, sendo apenas o principio *potencial* da essencia, não é a propria *essencia*. Não encerra em si o acto da *existencia*; porque o acto da *existencia* presuppõe o acto da *essencia* (1).

---

si não é actuada por nenhuma fórma *substancial*, mas é *capaz* de ser actuada por todas essas formas. Tal é a doutrina do Angelico *(De spirit. creat.*, a. 1. — S. Thomaz não faz senão seguir e illustrar a doutrina de Platão e de Aristoteles. Este ensinou primeiro que o conceito de *materia prima* é *analogico. (Phys.* l. I, c. 8). Depois, deixou-nos duas definições, ou declarações da *materia prima*, — uma *positiva*, e outra *negativa*.

A definição *positiva* é a *seguinte*: « A *materia prima* é o *sujeito primeiro e intrinseco, de que resulta uma substancia ou essencia completa*, e *em que esta, no caso de corrupção, se resolve* ». (I *Phys.*, c. 9). — A materia *prima* — *a)* é *sujeito*, porque é um principio *potencial*, que recebe o ser, ou o *acto*, — *b)* é o sujeito *primeiro*, porque não suppõe um sujeito anterior, de que seja feito, e porque está *em potencia* relativamente ao ser ou ao acto *primeiro*, que é o *substancial*; e assim differe da materia *segunda*, que está *em potencia* em ordem ao ser ou ao acto *segundo*, que é o *accidental*; — *c)* é o sujeito *intrinseco*, porque a *materia* não é uma coisa *negativa*, mas é um elemento *positivo*, que constitue a propria essencia do corpo; — *d)* é o sujeito, *de que resulta uma substancia ou essencia completa*, porque o composto de *materia* e de *forma* não é um composto *accidental*, ou um *aggregado* de substancias, mas é uma só essencia ou substancia completa; — *e)* quando se corrompe a substancia, acaba o principio *formal*, mas permanece o *material*, que se torna *sujeito* da nova substancia.

A definição *negativa* é assim formulada: « A *materia prima é uma coisa, que não é uma quiddidade, ou essencia*, nem uma *quantidade*, nem uma *qualidade*, nem *um* dos *accidentes, que determinam o ente* ». *(Metaph.*, l. VI, c. 3). A *materia prima* é *uma coisa*, mas essa coisa — não é uma *quiddidade*, porque não é uma essencia ou substancia completa, especificamente determinada, — nem é uma *quantidade*, porque esta suppõe a substancia corporea completa ou constituida no seu ser, — nem é uma *qualidade*, porque esta suppõe, não só a substancia completa, mas tambem a quantidade, como sujeito proprio, — nem é um dos accidentes *determinativos* da substancia, porque os *accidentes* não são elementos constitutivos da essencia dos corpos, como o é a *materia prima*. — Portanto a *materia prima* é *nada?* Não. A *materia prima* não é *nada*, porque o *nada* não é um elemento constitutivo da substancia corporea. Ella é uma entidade physica, existente na realidade, é uma verdadeira substancia, ainda que *incompleta*, é um elemento *positivo*, embora imperfeito, emquanto não pode subsistir sem a *forma*, que a determine, especifique e complete.

(1) Todos os escholasticos admittem que a *materia prima* é uma *potencia*, emquanto é o *sujeito* da *forma*. — Mas será ella uma potencia *pura?* A potencia pode chamar-se *pura* em dois sentidos: emquanto denota uma potencia meramente *logica*, que importa a não-repugnancia para a *existencia*, — ou emquanto indica uma potencia *real*, mas meramente *passiva*, de modo que não encerra em si nenhum *acto* da mesma ordem, que é a ordem

b) E' elemento passivo. — Um ente é elemento *passivo*, emquanto está *em potencia*. Ora a *materia prima* não só está *em potencia*, mas é *pura potencia*. — Além d'isso, um ente é elemento *passivo*, quando está debaixo de um principio *activo*,

---

substancial. Ora a *materia prima* não se chama potencia *pura* no primeiro sentido, porque ella é uma *realidade*, e realidade *substancial*; mas diz-se *pura* no segundo sentido, porque não encerra nenhum *acto*. — Mas o *acto*, na ordem *substancial*, é duplice: da *essencia* e da *existencia*. O acto da *essencia*, que se chama *formal*, é o que constitue uma coisa na sua quiddidade, ou na sua especie, ou num determinado grau de entidade. O acto da *existencia*, que se diz *entitativo*, é o que tira uma coisa do estado de possibilidade e a colloca na realidade. — Alguns, como Scoto, Suarez, opinam que a *materia prima* seja dotada de um acto *formal incompleto* e de uma certa *existencia propria*. O Angelico sustenta que a *materia prima* não encerra em si nenhum *acto*, nem o acto da *essencia*, nem o da *existencia*. Diz S. Thomaz: « *materia prima* est *pura potentia*, sicut Deus est purus actus » *(Sum. Th.*, p. I, q. 115, a. 1 ad 2).

a) A *materia prima* não encerra em si o acto da *essencia*. Por quanto, a *essencia* dos corpos é constituida, como dissemos, por dois principios substanciaes: um *potencial*, que é a *materia prima*, e outro *actual*, que é a *forma substancial*. Ora o principio *potencial*, na ordem da *essencia*, é potencia *pura*, isto é, não encerra em si o acto da *essencia*; porque, se o encerrasse, não seria um principio *potencial* da essencia, mas uma *essencia constituida*. Com razão diz S. Thomaz: « Materia, proprie loquendo, *non habet essentiam*, sed *est pars essentiae totius* » *(De Ver.*, q. 3, a. 5 *ad ult.)*. — Na verdade, a *essencia* importa uma determinada especie, um determinado grau de entidade. Ora a determinação da especie e do grau de entidade não pode provir da *materia prima*; porque esta é por si indeterminada, indifferente para constituir esta ou aquella especie, para receber este ou aquelle grau de entidade. Logo a *materia prima* não encerra em si o acto da *essencia*. — Além d'isso, um ente, que está *em potencia* em relação ao seu *primeiro acto*, não pode encerrar em si o mesmo *acto*; aliás estaria *em potencia* e *em acto* ao mesmo tempo e sob o mesmo *aspecto*: o que é absurdo. Ora a *materia prima* está *em potencia* em relação ao seu primeiro *acto*, que é o acto da *essencia*. Logo não pode encerrar em si o mesmo *acto*. — Mais: se a *materia prima* encerrasse em si o acto da *essencia*, a mudança *substancial* não seria possivel; porque, na mudança *substancial*, a materia recebe o primeiro acto *substancial*, que é o da *essencia*, mas, se ella já o possue, não é capaz de o receber. Por isso diz S. Thomaz que, se a *materia* tivesse o acto da *essencia*, não haveria differença alguma entre a *materia* e a *substancia*: «cum ponitur *materia* ens *actu*, nihil differt dicere *materiam* et *substantiam rei* » (Op. XV, c. 7), e tudo o que lhe se accrescentasse seria sempre uma coisa *accidental*. — Concluimos, pois, que a *materia* é na ordem *substancial* o que a *cera* é na ordem *accidental*. Assim como a cera, por estar *em potencia* em relação a todas as figuras, não encerra em si nenhuma figura, e por isso é potencia *pura*; assim tambem a *materia prima*, por estar *em potencia* em relação a todos os actos da *essencia*, não encerra em si nenhum acto, e por isso é potencia pura. — Nem vale dizer que a *materia*,

que lhe determina a indifferença e o colloca numa certa especie. Ora a *materia prima* está debaixo da *forma substancial*, que a tira da sua indifferença e lhe imprime uma determinada essencia, e por isso é chamada *sujeito primeiro*. Logo a *materia prima* é elemento *passivo* (1).

c) *E' principio radical da quantidade.* — *Materia* e *quantidade* são conceitos naturalmente associados. E com razão. Nas mudanças *substanciaes*, a que os corpos estão sujeitos, ao passo

---

sendo alguma coisa, deve ter uma *essencia*. A materia tem uma *essencia;* mas esta não é uma essencia, que importe um modo *especifico* de entidade; é uma essencia, constituida pela nota de *principio meramente potencial.*

b) Se a *materia prima* não tem em si mesma o acto da *essencia*, muito menos pode ter o da *existencia*. Na verdade, o acto da *essencia* é o acto *primeiro*, a perfeição *primeira*, porque a ordem da *essencia* é a *primeira*, e o acto da *existencia* é o acto *ultimo*, a *ultima* actualidade de toda a perfeição. Por isso, o acto da *existencia* suppõe necessariamente o da *essencia;* porque a *existencia* não compete senão a um ente *substancial* ou *essencialmente* completo. Ora a *materia prima* não tem em si mesma, como vimos, o acto da *essencia*. Logo nem pode ter o acto da *existencia*. — Além d'isso, a *materia prima*, na ordem da *essencia*, é o principio *potencial*, por si indeterminado e determinavel pela *forma*, para a qual tende e com a qual constitue uma substancia completa. Ora um principio *potencial*, indeterminado e determinavel, não pode existir por si mesmo, isto é, não pode ter em si o acto da *existencia;* porque tudo o que existe deve ser e é necessariamente determinado. Portanto, affirmar que a *materia prima* tem em si e por si o acto da *existencia* é o mesmo que affirmar que uma coisa é, sob mesmo aspecto, indeterminada e determinada: o que repugna. — Mais: a *materia prima* concorre, como principio *potencial*, com a *forma substancial* para constituir um composto, *dotado de unidade substancial*. Ora a *materia* não poderia concorrer, como principio *potencial*, para a constituição d'esse composto, se tivesse em si o acto da *existencia*, isto é, se fosse actualmente existente; porque, em tal caso, a *existencia*, ou o *ser*, proveniente da *forma*, não poderia unir-se com a *materia* senão de um modo *accidental* (pois é *accidental* tudo o que sobrevem a uma coisa actualmente existente), e assim a *materia* e a *forma* não constituiriam um composto, dotado de *unidade substancial*, mas um composto *accidentalmente* uno, ou um *aggregado* de substancias. — Diz S. Thomaz: « *Materia prima* non existit in rerum natura *per seipsam*, cum non sit ens *actu*, sed *potencia* tantum » *(Sum Th.*, p. I, q. 7, a. 2 ad 3).

(1) Os escholasticos e os naturalistas admittem que a *materia* é *principio de passividade* e de *inercia;* de modo que toda a actividade, de que os corpos são dotados, deriva de outro principio, que é o principio *formal*, essencialmente *variavel*, conforme as varias especies dos corpos. Diz Aristoteles: « Materia, ut materia, *passiva* est » *(De gener.*, l. I, c. 7). « *Pati* et *moveri materiae* est; *agere* vero et *movere alterius potentiae* » *(Ib.*, l. II, c. 9). — Esta é a razão, por que a *materia*, no meio das suas transformações, conserva sempre o proprio fundo.

que mudam as qualidades *especificas*, permanece a *quantidade*. Isto mostra que o principio radical, de que deriva a *quantidade*, não é a *forma*, que muda, mas a *materia*, que permanece (1).

d) *E' indestructivel.* — A materia *prima* pode ser transformada pelos agentes finitos, mas não pode ser por elles destruida, como não pode ser produzida. — É a lei da *conservação da materia*, pela qual, *presentemente*, nada se perde e nada se cria (2).

---

(1) Diz S. Thomaz: « *Quantitas se tenet ex parte materiae, qualitas ex parte formae* » (In IV *Sent.*, dist. 12, q. I, d. 2). — A *quantidade*, ou *extensão*, é uma propriedade do ser corporeo, a qual exige *multiplicidade de partes* e *unidade*. A *multiplicidade de partes* deriva da *materia;* a *unidade*, da *forma*. D'onde se segue que a *quantidade* tem por sujeito o *composto*, e *em acto* não existe nem na *materia*, nem na *forma*. A *materia*, pois, independentemente da *forma*, não é *actualmente* dotada de *quantidade*, ou de *extensão*, nem é *divisivel* em partes. — Mas, se a *materia* não é *por si* extensa nem é divisivel *em acto*, é extensa e divisivel *em potencia*, ou *em raiz*, emquanto, na sua união com a forma, realisa no *composto* a sua tendencia para a expansão e a multiplicidade, tornando-o extenso e divisivel em partes. Com razão dizia Aristoteles: « Materia *potentia* quidem *magnitudinem*, *actu* vero nullam habet *magnitudinem* » *(De generat.*, l. I, c. 5). — Por isso, a materia, embora seja *simples* quanto á *essencia*, porque não é constituida por varios elementos, *especificamente* diversos, não é *simples* quanto á *entidade* (como é simples o espirito ou a substancia absolutamente incapaz de extensão e de divisão), porque, se, por não ter *em acto* a extensão, ou a quantidade, não tem partes *actuaes* e não é *actualmente* divisivel, comtudo, por ser a *raiz*, de que deriva para o composto a extensão, ou a quantidade, é extensa *radicalmente*, ou *em potencia*, e por meio da quantidade, e *radicalmente*, ou *em potencia*, é divisivel em partes. — Portanto, a materia é *divisivel* em *potencia*, ou em *raiz*, mas é essencialmente *indivisivel em acto*. Todavia, ella não é indivisivel, como é indivisivel o *ponto mathematico*. O *ponto* é indivisivel, emquanto é principio da quantidade, existente num sitio determinado; a *materia* é indivisivel, emquanto *actualmente* não tem em si quantidade alguma. (In II *Sent.*, dist. 30, q. 2, a. 1). — D'ahi se segue que a *materia prima* não pode confundir-se nem com os *atomos* dos atomistas, nem com as *monadas* dos dynamistas. Não pode confundir-se com os *atomos;* porque estes suppõem-se extensos *em acto*, ao passo que a *materia prima* só é extensa *em potencia*, ou *em raiz*. Não pode confundir-se com as *monadas;* porque estas dizem-se inextensas e indivisiveis *em acto* e *em potencia*, e a *materia prima* só é inextensa e indivisivel *em acto*.

(2) Os escholasticos dizem que a *materia prima* não pode estar sujeita nem á *corrupção*, nem á *geração*. A razão é evidente. A *corrupção* e a *geração* são coisas proprias do *composto* de materia e de forma (porque a *corrupção* consiste na *dissolução* da *materia* e da *forma*, e a *geração* consiste na *união* d'esses dois elementos); ora a *materia prima* é o elemento *potencial*. Portanto a *materia prima permanece* na *corrupção* e *presuppõe-se* á *geração*. D'ahi o dicto: *materia est incorruptibilis et ingenerabilis*. — Mas a *materia prima*, ainda que não esteja sujeita á *corrupção* e á *geração*, com-

e) *E' commum a todos os corpos.* — Os corpos mudam-se substancialmente. Nessas mudanças, a *forma* cessa e a *materia* permanece. Por isso, se a forma é *propria* de cada corpo, a materia é *commum* a ambos. Como todos os corpos *simples* estão sujeitos a mudanças substanciaes, devemos dizer que a *materia prima* é *commum* a *todos os corpos* [1].

118. Natureza e propriedades da forma substancial. — Determinemos agora a *natureza* e as *propriedades* do principio *actual* da *essencia* dos corpos.

a) *Natureza da forma substancial.* — A *forma substancial* é o *acto primeiro da materia.* A *forma* — *a)* é *acto*, porque *actua* na materia e a *determina* a uma certa *essencia* e *especie*, e por

tudo é *principio* ou *raiz* d'esses dois phenomenos; porque, sendo por si indifferente em ordem ás *formas substanciaes*, é capaz de deixar uma e de receber outra, e assim dá logar á *corrupção* e á *geração*. — A *materia* não pode ser destruida, nem produzida pelos agentes finitos: porque essa destruição e producção, importando uma reducção *ao nada* e uma producção *do nada*, exigem a virtude do Agente infinito. Como tambem, quando affirmamos que *nada se cria e nada se perde*, referimo-nos sempre aos agentes finitos; e, quando dizemos que *actualmente* nada se cria e nada se perde, suppomos o facto da *creação* e entendemos que ella está acabada.

(1) Todavia a *materia prima* é *commum* a todos os corpos emquanto é *potencia pura*, e por isso por uma certa *analogia* ou *semelhança*, e por uma *unidade logica* e *negativa*. De facto, todos os corpos são dotados de materia. Esta materia, em cada corpo, é determinada, pela forma e pelas circumstancias individuaes, a uma certa *especie* e um certo *individuo*: de modo que a materia do corpo de uma especie é *especificamente* e *numericamente* distincta e diversa da materia do corpo de outra especie. Mas a nossa intelligencia pode recolher todos os pedaços de materia, de que se compõe o universo, separal-os, por *meio da abstracção*, de todas as formas e notas, que os determinam a uma certa especie e a um certo individuo, e então, debaixo d'esses caracteres especificos e individuaes, não lhe será difficil descobrir um caracter *commum*, que compete á materia emquanto tal, convem a todos corpos emquanto taes, e importa uma perfeita *semelhança* e forma o objecto de *um e mesmo typo ideal*. — D'este modo, a *materia* pode chamar-se *una*; mas é claro que a sua unidade é meramente *logica* e *negativa*. É *logica*, porque é formada pela *abstracção* da intelligencia; é *negativa*, emquanto a materia, considerada como *potencia pura*, *não tem* em si mesma o principio positivo da *distincção especifica*, nem da *numerica*.

Concluiremos com S. Thomaz que a *materia prima*, embora possua um ser muito *debil*, porque é potencia pura, comtudo de algum modo *é*, e, porque *é*, é uma imitação e semelhança do Primeiro Ser: «Materia aliquo modo *est*, quia est ens in potentia» *(C. Gent.*, II, 16). «Quantumcumque materia *debile esse* habeat, illud tamen est imitatio Primi Entis» *(De Verit.*, q. 3, a. 5 ad 1; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 11 ad 3).

isso distingue-se da *materia*, que é o elemento ***passivo*** e ***indeterminado***; — *b)* é o acto *primeiro*, porque é a ***primeira*** perfeição, que é recebida na materia e a determina na ordem *primeira*, que é a ordem da *essencia*, e distingue-se do acto da *existencia*, que é o *ultimo*; — *c)* é o acto da *materia*, porque com esta, que é *potencia*, constitue uma substancia *completa* [1].

b) *Propriedades da forma substancial.* — A ***forma substancial*** é — *a)* principio do *ser substancial*, — *b)* principio de *actividade*, — *c) simples*, — *d) unica em cada corpo*, — ***d) immutavel.***

(1) Os auctores apresentam outras definições ou declarações da *forma substancial*. Dizem que ella: — *é a realidade substancial, a qual constitue a materia num determinado modo de ser*; — é a *substancia incompleta, que aperfeiçôa a materia* e *a determina a uma certa essencia*; — *é o elemento intrinseco, que, completando a materia, colloca o corpo numa certa especie*; — é o *principio actual*, que *dá ao corpo o ser substancial*; — é o *principio radical das propriedades*. — Como se vê, estas definições são expressões diversas de um e mesmo conceito, significado pela definição do texto. — A *forma substancial* é *acto*. Emquanto a *materia* é uma *potencia*, uma coisa *indeterminada*, a *forma* é uma coisa *determinada* e *actual*. — É acto *primeiro*, porque dá à materia a *primeira* perfeição, o primeiro complemento, para que possa tornar-se corpo natural. — E, como nenhum corpo natural pode existir na realidade sem que pertença a uma certa especie, é evidente que a *forma*, actuando na materia, não só a eleva á categoria dos corpos, mas tambem lhe communica, ao mesmo tempo, o caracter *especifico*. Diz S. Thomaz: «*Materia per formam contrahitur ad determinatam speciem*» *(Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 2). Portanto, a *forma* é a perfeição intrinseca, que completa a materia na ordem da *essencia, e a torna capaz de existir na realidade*. — Consideremos estas ultimas palavras. A *forma* é *acto* na ordem da *essencia*, e não na ordem da *existencia*. É *acto* na ordem da *essencia*, emquanto constitue *intrinsecamente* a *essencia* do corpo, como principio perfectivo, emquanto faz com que a materia possua *em acto* uma certa *essencia*, para a qual era por si indifferente e estava *em potencia*... Mas não é *acto* na ordem da *existencia*: visto que a *forma* importa o acto *primeiro*, que é o da *essencia*, e não o acto *ultimo*, que é o da *existencia*, poisque, nos entes finitos, a *essencia* é *realmente* distincta da *existencia*. Por isso, a *forma*, em relação á *existencia*, não é *acto*, mas *potencia*; isto é, a *existencia* é *acto* da *forma*. D'aqui a pouco desenvolveremos este ponto.

O conceito da *forma substancial* é *analogico*, como o da *materia prima*. Assim como o sujeito das mudanças *substanciaes* se conhece pelo sujeito das mudanças *accidentaes*, assim tambem a *forma substancial* conhece-se pela *analogia*, ou *semelhança* com a *forma accidental*. A *forma*, que a intelligencia conhece *directamente*, por meio dos sentidos, é a *accidental*, como a côr, a figura, etc.; mas, debaixo d'essas determinações accidentaes, revela-se-nos um principio fundamental, que determina a substancia na propria essencia e a colloca numa especie e a faz distinguir das substancias de especie differente. Esse principio é a *forma substancial*.

a) E' principio do ser substancial. — O ser *substancial* é duplice: o ser da *essencia* e o ser da *existencia*. A *forma* é principio do ser da *essencia;* porque communica á materia a *essencia* e assim a colloca numa certa especie; — é principio do ser da *existencia;* porque, completando a materia na ordem da *essencia*, torna necessario para o composto o acto da *existencia* (¹).

b) E' principio de actividade. — A *actividade* dos corpos, por se *especificamente* diversa, segundo a diversa *especie* dos mesmos corpos, deriva do elemento, de que deriva a diversidade *especifica*. Ora a diversidade *especifica* dos corpos deriva da *forma substancial*. Logo a *forma* é principio de *actividade* (¹).

(1) A *forma substancial* é o principio do *ser substancial*. É o velho adagio dos escholasticos: *forma dat esse rei*. O *ser substancial* é o ser da *essencia*, e o ser da *existencia*. — Que a *forma substancial* seja principio do ser da *essencia*, não pode haver duvidas. A *forma* na sua união com a materia, communica-lhe a sua propria *essencia;* de modo que a *materia*, que por si não tinha o acto ou o ser da *essencia*, recebe o ser da *essencia*, de que a *forma* é dotada. — Mais difficilmente se concebe como a *forma* possa dizer-se principio do *ser*, quando este ser é o da *existencia*. Na verdade, rigorosamente falando, nem a *materia* nem a *forma* são a causa da *existencia* do corpo. A *forma* constitue, na sua união com a materia, uma essencia *completa*, que é o sujeito capaz de receber a existencia; mas a sua causalidade exgotta-se nessa constituição. De facto, se a *forma* não possue em si mesma o acto da *existencia*, para o qual está *em potencia*, não o pode causar na *materia*. Portanto, o principio do ser da *existencia* não é a *forma*, mas é aquelle mesmo agente extrinseco, que produz a *forma* e a une com a *materia*. — Todavia, noutro sentido, pode dizer-se que o ser da *existencia* deriva da *forma* para o composto, ou que a *forma* é o principio do ser da *existencia*. Com effeito, como advertimos na *Ontologia*, uma *essencia* não pode existir na realidade, se não fôr completamente determinada e especificada, e, quando é completamente determinada, e especificada, não só é capaz de receber o ser da *existencia*, mas exige-o necessariamente. Ora, pelo facto d'essa determinação completa e especificação, que torna possivel e até necessario o ser da *existencia*, derivar da *forma*, a *forma* foi chamada principio do ser da *existencia*. — Dá-se tambem uma outra razão. O ser da *existencia* deriva do agente extrinseco, como da causa efficiente; mas esse ser é produzido na *forma*, e por esta é communicado á materia, quando lhe se une; e, emquanto a *forma* communica á materia o ser da *existencia*, produzido pelo agente extrinseco, pode dizer-se que a *forma* é o principio do ser da *existencia*.

Portanto, a expressão — que a *forma substancial* dá á *materia* o ser *substancial* — tanto pode referir-se ao ser da *essencia*, como ao ser da *existencia*. O ser da *essencia* importa a *essencia*, ou *substancia*, perfeita e completa, mas destituida da *existencia;* o ser da *existencia* inclue tambem o ser da *essencia*, porque o que existe na realidade é essencia ou substancia completa, ou é o ser da *existencia* amoldado a uma certe essencia. — Como tambem a expressão — que o ser *substancial* é o *primeiro* — tanto pode referir-se ao ser da *essencia*, como ao da *existencia*. O ser da *essencia* é o *primeiro*, porque a ordem da essencia é a *primeira* e precede a da *existencia*, que é a *ultima*. O ser da *existencia* é o *primeiro*, emquanto, na mesma ordem, é anterior ao ser *accidental*, que por isso se chama *secundario* (*C. Gent.*, II, 54).

(1) A *actividade* é uma propriedade dos corpos, quer se considere no estado de *potencia*, quer no estado de *operação*. O *sujeito* da *actividade* não é a *materia*, nem é a *forma*, mas é o composto, o ente subsistente, como este é o *sujeito* do *ser;* porque *operar* é proprio do *subsistente*. Diz S. Thomaz: «Actio est *compositi*, sicut et *esse;* existentis enim est agere» (*Summ. Th.*, p. I, q. 77, a. 1 ad 3). — Todavia, o composto opera, não em virtude da *materia*, mas em virtude da *forma*, a qual é *acto* e *principio de operação*. Diz o mesmo Santo: «Compositum non agit ratione *materiae*, sed ratione *formae*, quae est *actus et actionis principium*». (In I *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 2). De facto, as operações, que se realisam nos corpos, como os phenomenos de elasticidade, de calor, de electricidade, de luz, etc., não se reproduzem em todos os corpos com a mesma intensidade, nem do mesmo modo. Cada *especie* de corpos tem o *seu* calor, o *seu* peso atomico, as *suas* chimicas affinidades, etc. Se a actividade, ou a operação, de que os corpos são dotados, é *especificamente* diversa, segundo a *especifica* diversidade dos corpos, é claro que essa actividade deve derivar, como do seu principio radical, não do elemento *commum* a todos os corpos, que é a *materia*, mas do elemento *proprio* de cada *especie* de corpo, que é a *forma substancial*. E não pode deixar de ser assim. A *actividade* suppõe e manifesta a *especie;* e por isso o elemento, que colloca uma coisa na *especie* e que é a *forma*, é o principio da sua *actividade*. Como tambem, nenhum ente opera, senão emquanto está *em acto;* e, como o corpo está *em acto* pela *forma*, elle não opera senão pela *forma*. Diz S. Thomaz: «Eadem forma, quae dat esse materiae, est etiam *operationis principium;* eo quod unumquodque agit, secundum quod est *actu*» (*De anima*, q. 1, a. 9).

Façamos duas advertencias. 1.ª) Quando se diz que o agente opera emquanto está *em acto*, este axioma pode referir-se tanto ao *acto da existencia*, como ao *acto da essencia*, que é a *forma*. Se se refere ao *acto da existencia*, o axioma significa que nenhuma operação pode derivar de um ente, que ainda não exista no realidade. Escreve S. Thomaz: «Omnis actio causatur ab aliquo *existente in actu;* quia nihil agit, nisi secundum quod est *actu*» (*Sum. th.*, Iª-IIªᵉ, q. 79, a. 2). Se se refere ao *acto da essencia*, que é a *forma*, o axioma denota que nenhuma operação pode convir a um ente, se não em virtude de um intrinseco principio proporcionado. Diz S. Thomaz: «*Forma propria* est in qualibet re *operationis propriae principium*» (In IV *Sent.*, dist. 49, e. 1, a. 1). D'ahi o adagio: todo o agente opera pela sua forma — *omne agens agit per suam formam*. — 2ª.) No exercicio da *actividade*, que é a *operação*, devemos distinguir — o principio, *que (quod)* opera e que é o composto, a substancia subsistente, — e o principio, *pelo qual (quo)* o composto opera. Este principio, *pelo qual* o composto opera, é duplice: *proximo* e *remoto*. O *proximo* é a *faculdade*, de que a operação deriva *immediatamente;* o *remoto* é a raiz, de que deriva a propria *faculdade* e que é a *natureza*, ou *essencia especifica*, determinada pela *forma substancial*. O principio *proximo* é uma coisa *accidental;* o *remoto* é uma coisa *substancial* (*Sum. th.*, p. I, q. 77, a. 1 ad 3).

c) E' simples. — A *forma substancial* é *simples* — não só quanto á *essencia*, porque, não sendo composta de *materia* e de *forma*, não é constituida por elementos *especificamente* diversos, — mas tambem quanto á *entidade*, porque, sendo principio de *unidade* e de *indivisão*, não tem partes *extensas* (1).

d) E' unica em cada corpo. — A *forma* determina o còrpo a uma certa especie. Ora cada corpo pertence a uma *unica* especie. Logo cada corpo deve ter uma *unica* forma (2).

(1) A *simplicidade*, quanto á *essencia*, não só convem á *forma substancial*, mas tambem á *materia prima*, porque tambem esta, como vimos, não é constituida por elementos *especificamente diversos*. — Mas a *simplicidade* quanto á *entidade só* convem á forma, e convem-lhe *essencialmente*. Só convem á *forma*, porque a *materia prima* exige *por si* partes extensas; e convem-lhe *essencialmente*, porque a *forma* é por si principio de *unidade* em ordem á quantidade (pois une e conserva unidas as partes da quantidade), e não poderia ser principio de *unidade*, se não fosse *entitativamente* simples. — D'ahi se segue que a *forma é por si indivisivel*. Com effeito, a *divisibilidade* deriva do principio radical da *quantidade* (pois uma coisa é divisivel emquanto é dotada de *quantidade*), que é a *materia*, e não pode derivar do principio radical da *indivisão*, ou da *unidade*, que é a *forma*. Se, pois, o atomo é *indivisivel*, é indivisivel pela sua *forma*, a qual, por isso, é uma entidade *simples*. E *simples* seria sempre a *forma*, ainda que o atomo podesse dividir-se; porque, nesse caso, o atomo mudaria a sua natureza, e a sua forma não se dividiria, mas daria logar a uma outra forma. — Todavia, se a forma é *indivisivel por si (per se)*, pela *sua natureza*, pode ser *divisivel* de um modo *contingente*, ou *accidental (per accidens)*. Um attributo — convem a um ente *por si (por se)*, quando ou é um elemento constitutivo da *essencia* do ente, ou quando é uma consequencia dos *principios essenciaes*, — e convem a um ente de um modo *contingente*, ou *accidental (per accidens)*, quando é uma coisa extranha á *essencia* do proprio ente e por isso deriva de uma causa *extrinseca (De pot.*, q. 10, a. 4). Ora a *forma*, embora seja *simples* e *indivisivel por si*, pela sua *natureza*, comtudo, por causa do elemento *material*, a que está unida, torna-se *virtualmente* extensa, localisa-se nesta ou naquella parte da materia, e está sujeita á *divisão*. Esta *divisibilidade*, comtudo, não é possivel e não se verifica senão nas formas *inferiores*. — Portanto, a *forma* não é *simples* nem *divisivel*, como a *materia*. A *materia* é *simples* quanto á *essencia*, mas não quanto á *entidade*, porque, se não tem, comtudo *exige* as partes extensas, ao passo que a *forma* é *simples*, não só quanto á *essencia*, mas tambem quanto á *entidade*, porque não tem as partes extensas, nem as exige. A *materia* é *divisivel por si*, porque é raiz da extensão; a *forma* é só divisivel *accidentalmente*, porque está unida com um elemento extenso. — D'este modo, entre os dois principios — a *materia* e a *forma* — dá-se uma mutua communicação de propriedades. A *forma* dá á *materia* a propria *unidade* e *indivisão*; a *materia* dá á *forma* a propria *extensão*, a *localisação*, a *divisibilidade*. A *materia*, pela *forma*, torna-se *activa*; a *forma*, pela *materia*, torna-se *material*.

(2) Ha varias opiniões a este respeito. Alguns admittem na *materia* varias *formas substanciaes*, *essencialmente subordinadas*, das quaes a *inferior* seria *potencia* em ordem á *forma superior*. Outros reconhecem tambem varias *formas* na materia, não *essencialmente subordinadas*, mas coordenadas, de modo que cada uma seria como uma *disposição* para a forma *superior*, e todas para a forma *principal*. Outros, sequazes de S. Thomaz, sustentam que o corpo não pode ter senão uma *unica* forma *substancial*.

A doutrina do Angelico é a verdadeira. — Por quanto, a *forma substancial* communica á materia o proprio *ser substancial*. Ora o *ser substancial* é *unico em* cada corpo. Logo a *forma substancial* é *unica* em cada corpo. Diz S. Thomaz: «Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis». *(Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 4). — Alem d'isso, a *forma substancial*, communicando o *ser substancial* á materia, constitue uma essencia *completa* no genero de *substancia*. Ora tudo o que sobrevem a uma essencia já *completa* no genero de *substancia*, não lhe se pode unir se não de um modo *accidental*, ou não pode ser senão uma coisa *accidental*. Logo o corpo não póde possuir senão uma *unica* forma *substancial*. Escreve S. Thomaz: «Cum *forma substantialis...* constituat hoc aliquid in genere *substantiae*, si prima hoc facit, secunda adveniens, inveniens subjectum iam in *esse substantiali* constitutum, *accidentaliter* ei adveniet» *(De pot.*, q. 3, a. 9 ad 9). — Mais: a *forma substancial*, communicando á materia o *ser substancial*, communica-lhe, ao mesmo tempo, a *unidade essencial*; porque o *ser substancial* é necessariamente *uno*. Ora, se a substancia material podesse receber, *simultaneamente*, duas ou mais *formas substanciaes*, já não seria *uma só substancia*, mas seria *duplice* ou *multipla*: o que é absurdo. Logo o corpo não pode ter mais que uma *forma substancial*. Diz o S. Doutor: «Nihil est *simpliciter unum*, nisi per *formam unam*, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit *ens* et quod *sit una*» *(Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 3).

Portanto, em cada corpo ha uma *unica* forma *substancial*. Esta *unica* forma faz as vezes de todas as formas inferiores. De facto, as *formas substanciaes* têm todas por sujeito a mesma *potencia*, que é a *materia*. Ora os *actos*, que têm por sujeito a mesma *potencia*, estão todos subordinados ao *mesmo genero*; assim a percepção da côr branca e a da côr vermelha pertencem ao mesmo genero, porque são actos de uma e mesma potencia visual (ao passo que a percepção do sabor e a do som estão subordinadas a generos diversos, porque são actos de potencias diversas). Logo as *formas substanciaes* estão todas subordinadas ao *mesmo genero*. Estando subordinadas ao *mesmo genero*, as formas estão *virtualmente* contidas umas nas outras, emquanto a superior contem a virtude ou a energia da inferior, e mais alguma perfeição especifica: assim o *quadrilatero* e o *pentagono*, pelo facto de pertencerem ao mesmo genero da *quantidade*, estão por tal modo relacionados, que o *pentagono* possue todos os elementos do *quadrilatero* e mais um angolo e um lado, como tambem o numero *cinco* contem o numero *quatro* e mais uma unidade, que lhe dá a *especie*. Se a forma *superior* contem a virtude ou a energia da *inferior*, é evidente que, se a materia possue uma certa e determinada forma, não pode possuir e não possue *simultanea-*

e) E' immutavel. — A forma dá o ser *substancial* á materia, determinando-a a uma certa especie. Ora o ser *substancial*

é uma coisa *immutavel*, de modo que não pode ser alterado, sem que seja destruido. Logo a forma é *immutavel* (1).

119. **Relações entre a materia e a forma.** — Eis as principaes.

a) A materia e a forma constituem, na sua união, uma só substancia completa. — A *materia*, por ser um principio *potencial* e *determinavel*, e a *forma*, por ser um principio *actual* e *determinativo*, são duas substanciaes *incompletas*, feitas uma para outra. Na mutua communicação das entidades, a *materia* dá á *forma* o sujeito da *inherencia*, a *forma* dá á *materia* a determinação *especifica*, e assim constituem uma só substancia *completa* (2).

---

mente a forma *inferior;* porque esta seria superflua e inutil, e nas obras da natureza nada é superfluo ou inutil; assim no *pentagono*, que contem *virtualmente* o *quadrilatero*, não existe *actualmente* a forma do mesmo *quadrilatero*. Logo um corpo não pode ter mais que uma *forma substancial*.

Tal é o ensino de S. Thomaz, que seguiu e illustrou admiravelmente a doutrina de Aristoteles. As formas são como os numeros. A superior contem toda a perfeição da inferior, e mais alguma coisa, que importa uma nota especifica. *(Comp. Theol.*, c. 92]. A razão, que dá o Santo, é que a energia da forma é semelhante á energia dos outros agentes. Se a energia de um só agente superior pode fazer tudo o que fazem as energias de varios agentes inferiores, ou produzir, só por si, todos aquelles effeitos, para a producção dos quaes são necessarias as energias de varios e distinctos agentes inferiores, deve concluir-se que uma forma superior deve, só por si, produzir todos aquelles effeitos, que varias formas inferiores, cada uma na esphera da sua actividade, podem produzir. *(De spirit. creat.;* a. 3; *De anima*, a. 9; *Quodl.* I, a. 6; opusc. *De pluralitate formarum)*.

(1) A coisa é evidente. Se a *forma* podesse estar sujeita á mudança, tambem sujeito á mudança estaria o *ser substancial*, que ella communica á materia. Ora o *ser substancial*, se pode ser destruido, não pode soffrer mudança *(De virt. in comm.*, q. 1, a. 11). D'ahi o adagio — que as *formas* são como os *numeros*. Assim como os *numeros* são fixos e immutaveis, porque, se lhes se tira ou accrescenta uma unidade, mudam de especie; assim tambem as *formas* são fixas e immutaveis, porque, se lhes se tira ou accrescenta um grau de perfeição, mudam de especie. *(Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2). — Por isso, a forma substancial, que se divide *accidentalmente*, por causa da materia, se não conserva toda a sua integridade *quantitativa*, conserva sempre toda a sua integridade *essencial*. — Logo, não pode admittir-se a hypothese das *formas latentes*, que existiriam, em estado embryonario, na substancia completa, juntamente com a forma *substancial*, determinativa da especie, e que, acabando essa forma, se desenvolveriam, para constituir novas substancias. A forma substancial não é capaz de progresso. — A *forma substancial*, por ser *acto*, imita e manifesta, melhor que a *materia*, a perfeição do Creador, que é Acto infinitamente puro *(C. Gent.*, III, 97).

(2) A *materia* e a *forma* são duas substancias *incompletas;* mas, estando por tal modo relacionadas entre si, que uma é *potencia* e outra é *acto*, devem, na sua união, formar uma só substancia *completa*. — A *materia*

b) A materia não pode existir sem a forma, nem esta, quando material, sem aquella. — A *materia* não pode existir sem a *forma;* porque tudo o que existe pertence a uma *especie determinada*, é dotado de unidade e de força; ora é a *forma*, que dá á *materia* a natureza especifica, a unidade e a força. — A *forma, quando material*, não pode existir sem a *materia;* porque, dependendo da *materia* nas *operações*, tambem depende d'ella na *existencia*. Dizemos — quando *material;* porque a *forma espiritual* pode subsistir, mesmo separada da *materia* (1).

---

não encerra em si mesma nenhum *acto*, nem de *essencia*, nem de *existencia*. E, como todo o ente creado recebeu do Creador uma tendencia *innata*, gravada na propria natureza, para o seu bem conveniente, para a sua perfeição, e o bem e a perfeição da *materia* deriva da *forma*, segue-se que a *materia* deve tender e tende para a *forma*, para receber d'ella o complemento, a especificação, a capacidade de existir na realidade. — A *forma*, pela sua vez, sendo por si um principio de determinação e especificação, exige um sujeito, que tenha a *capacidade* e a necessidade de ser determinado e especificado. — Intrinsecamente dependentes uma de outra (embora sob differentes aspectos), a *materia* e a *forma* não existem senão em vista da sua união e da formação de uma só substancia *completa*. — É claro que, em relação ao composto, é mais *essencial* a *forma* que a *materia;* porque o principio activo, determinante e especificativo, excede em dignidade o principio passivo, indeterminado e commum. — Portanto, a *materia* e a *forma* são partes intrinsecas e essenciaes do composto natural. Este composto não se distingue *realmente* das partes componentes, tomadas collectivamente; a *materia* e a *forma* constituem e são o proprio composto *(C. Gent.*, IV, 81). — Se *unica* é a *essencia*, ou *substancia*, do composto, constituida pela *materia* e pela *forma*, *unica* tambem é a sua *existencia*. As partes componentes não existem *em si mesmas*, mas na *existencia do composto*, e esta é *unica*. Por isso a *materia* e a *forma inexistem* ou *coexistem* no composto e pelo composto. Escreve S. Thomaz: « *Idem* est *esse* formae et materiae, et hoc idem est *esse* compositi » *(Sum. Th.*, I-II, q. 4, a. 5 ad 2).

Constituindo a *materia* e a *forma* uma só substancia *completa* pela união e mutua communicação das proprias entidades, segue-se que as propriedades, de que o corpo é dotado, não residem exclusivamente na *materia*, nem exclusivamente na *forma*, quando esta é *material*, mas no *composto*, como no seu natural sujeito; embora a raiz da *quantidade* se encontre, em ultima analyse, na *materia*, e a raiz das *qualidades* se encontre na *forma*. — Dizemos — quando a forma é *material;* porque a forma *espiritual*, além de ser a raiz, é tambem o sujeito natural das faculdades *intellectuaes*.

(1) Se a *materia* e a *forma* são duas substancias *incompletas*, que, na sua união, constituem uma só substancia *completa* e subsistem numa só *existencia*, que é a do composto, segue-se que a *materia* não pode existir sem a *forma*, nem a *forma*, quando não é *espiritual*, sem a *materia*.

A *materia* não pode existir sem a *forma*. A *materia*, por si, é pura *potencia;* e, como tudo o que se encontra na realidade, existe *em acto*, e é

c) Entre a materia e a forma deve existir uma proporção. — Esta proporção consiste em que a *materia* deve ser apta e convenientemente disposta para receber a *forma*. A necessidade d'essa proporção é evidente. — Portanto, não é necessario que

dotado de acto, por isso a materia não pode existir sem a *forma*, que é o seu *acto* (*De pot.*, q. 4, a. 2: *Sum. Th.*, p. I, q. 7, a. 2 ad 3; q. 66, a. 1; *C. Gent.*, II, 43). — Diz o S. Doutor que nem Deus pode conservar na existencia a materia sem a forma, porque não pode fazer o que é *contradictorio*, e é contradictorio que seja *em acto* uma coisa que não tem *acto*, que exista uma coisa que não seja coisa alguma, isto é, não determinada a alguma especie (*Quodl.* III, q. 1). D'ahi se segue que a *materia*, assim como não pode existir por si mesma, assim tambem não pode *por si mesma ser conhecida*. De facto, tudo o que é cognoscivel *por si mesmo*, ou é *acto*, ou *tem o acto*; porque o objecto da intelligencia é o *ente*, e o *ente* diz-se propriamente de uma coisa, que é *em acto*. Ora a materia, por si mesma, nem é *acto*, nem *tem o acto*. Logo não pode ser conhecida *por si mesma*. Mas conhece-se por *analogia*, isto é, pela sua relação com a *forma*; porque toda a *potencia* conhece-se pelo *acto*, para o qual está essencialmente ordenada (Cf. in I *Phys.*, l. 13).

Se a *materia* não pode existir sem a *forma*, nem esta, *quando não é espiritual*, pode existir sem aquella. Por quanto, a *forma material* é uma substancia *incompleta*, não só na ordem de *natureza*, mas tambem na de *substancialidade*, porque existe na *unica existencia* do composto; e por isso não pode existir sem a materia. — Dissemos — *quando não é espiritual*; porque a forma *espiritual*, como é a nossa alma, recebe o *ser*, ou a *existencia*, directamente de *Deus*, sem o intermedio das causas segundas, e esse *ser* é por ella communicado á materia. Neste caso, o *ser* do composto é o proprio *ser* da forma; e, quando o composto se dissolve, a *forma* conserva o proprio *ser*, e, com o *ser*, as suas *operações*. O *ser* d'essa forma é *perfeito*, embora não seja perfeita a *natureza*, porque a *natureza* é constituida pela forma e pela materia (Cf. *Sum. Th.*, I-II, q. 4, a. 5 ad 2).

Não podendo a *materia* existir sem a *forma*, nem receber mais que uma forma, segue-se que a *materia* — não pode perder a *forma*, que tinha, sem adquirir, no mesmo instante, uma nova *forma*, — nem pode adquirir uma nova *forma*, sem perder a que tinha. Quando a *materia* perde a *forma*, o *composto corrompe-se*; quando a *materia* adquire a *forma*, o *composto* é *gerado*. Com razão os philosophos dizem que a corrupção de um composto é a geração de um outro, e a geração de um composto é a corrupção de um outro: *corruptio unius est generatio alterius, et generatio unius est corruptio alterius*. Considere-se bem o sentido d'este adagio. Não se entende — que a *geração* e a *corrupção* são uma e a mesma coisa (porque a geração é uma coisa *positiva* e a *corrupção* é uma coisa *negativa*), — nem que a *corrupção* é *causa* da *geração*, e vice-versa (porque a *corrupção*, sendo uma *privação*, não pode ser nem *causa*, nem *effeito*); mas deve entender-se que, não podendo a *materia* existir sem a *forma*, nem receber *duas formas*, logo que ella perde uma *forma*, recebe, no mesmo instante, uma nova forma, e, quando adquire uma nova *forma*, perde, no mesmo istante, a que tinha. — Portanto a *geração* e a *corrupção* referem-se propriamente ao *composto*; e a *materia* e a *forma* se corrompem ou são *geradas*, emquanto se *dissolve* ou se *forma* o *composto*.

a *materia* e a *forma* possuam a *mesma natureza*; basta que uma se refira á outra, como a *potencia* se refere ao *acto* (1).

d) A forma material é tirada, pelos agentes naturaes, da potencia da materia. — Na verdade, os agentes naturaes, causando a forma *material*, não a tiram do nada, mas da materia preexistente, emquanto *actualmente* produzem na materia, e *dependentemente* da materia, uma *forma*, para a qual ella estava *em potencia*. — Dizemos — a forma *material*; porque a forma *immaterial*, ou *espiritual*, sendo intrinsecamente independente da materia, é tirada do *nada*, isto é, *creada* pela virtude divina (2).

(1) É regra geral que as partes não podem unir-se para formar um composto, se não forem *proporcionadas* entre si. Tal proporção não consiste na semelhança das naturezas, mas na *preparação* da *potencia* para o seu *acto*, de modo que este possa ser a perfeição, o natural complemento da outra. Ora, a *materia* não pode dizer-se *preparada*, se estiver apenas na potencia *remota* para a *forma*; mas deve estar na potencia *proxima*, de modo que, assim preparada, não exija e não receba senão uma certa e determinada *forma*. E quanto mais elevada é a forma, tanto melhor preparada (por uma serie de formas intermedias, que a elaborem e disponham gradualmente) deve ser a *materia*. É o que se verifica não só na ordem dos phenomenos physico-chimicos, mas tambem na ordem biologica (*C. Gent.*, II, 89; *Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2 ad 2; *De spirit. creat.*, a. 3 ad 13). — Em caso algum, poderão unir-se elementos, que sejam destituidos d'esta proporção. Uma determinada materia não tem egual aptidão para toda a especie de formas, mas só para uma determinada forma; e vice-versa. Nunca a alma humana poderá informar o organismo de um gato ou de um macaco, mas só poderá informar o corpo humano; porque, embora o nosso corpo e a nossa alma sejam substancias essencialmente diversas, comtudo convêm entre si na proporção de *potencia proxima* e de *acto substancial*. Diz S. Thomaz: « Etsi anima et corpus secundum proprietates *naturae* multum *distent*, secundum proportionem *potentiae* et *actus* maxime *conveniunt* » (In II, *Sent.*, dist. 1, q. 2, a. 4). — Noutro logar, o S. Doutor indica as diversas e graduaes ascensões da materia, atravez das formas, até á mais alta especie, que é a humana, de modo que a materia, actuada por uma forma, está sempre na *potencia proxima* para a forma immediatamente superior (*C. Gent.*, III, 22).

(2) É certo que, no principio das coisas, Deus *creou*, isto é, tirou do *nada*, não só a *materia*, mas tambem a *forma*, ou, melhor, tirou do *nada* o *composto* de *materia* e de *forma*. Nem a *materia*, nem a *forma*, podem ser creadas por si, distincta e independentemente uma de outra. O termo da creação é o *ente*, emquanto *subsistente*; ora a *materia* não é propriamente *ente* (porque é *potencia*), e a *forma*, quando é *material*, não é *subsistente*. Por isso, a *materia* e a *forma*, na origem do mundo, foram *concreadas*, emquanto e quando foram creados os *compostos*. Acabado o acto da creação, a *materia* permanece *indestructivel*; pode estar sujeita a continuas e diversas mudanças, mas não perde nada da sua massa. — Se a *materia* permanece *indestructivel*, não se dá o mesmo com a *forma*. Esta acha-se sujeita a per-

e) A materia e a forma unem-se immediatamente. — Na verdade, a *materia* une-se com a *forma*, como a *potencia* se

petuas mudanças, emquanto a materia passa successiva e continuamente de uma forma para outra. — D'onde deriva a *nova* forma? Se não é *creada* (e não o pode ser, porque não subsiste em si), deve derivar de um *sujeito preexistente*; porque não se concebe outra especie de *origem*. Este sujeito não pode deixar de ser a *materia*. D'ahi o axioma dos escholasticos: a forma é tirada da potencia da materia — *forma educitur de potentia materiae*. O axioma significa que, para a producção da *forma*, são necessarias duas causas: a *efficiente* e a *material*. Ambas estas causas contêm em si a *forma*, mas de um modo diverso. A causa *efficiente* contém a *forma* na propria *potencia activa*, emquanto tem a *força* de transmutar o sujeito e produzir nelle a *forma*; ao passo que a causa *material* contem a *forma* na propria *potencia passiva*, emquanto tem a *capacidade* de ser transmutada pela causa *efficiente* e de receber *em acto* uma forma, que não tinha, mas para a qual estava *em potencia*. Diz S. Thomaz: «*Formae* praeexistunt quidem *in materia*, non *in actu*, sed *in potentia solum*, de qua *in actum* reducuntur *per agens naturale*» (*De Ver.*, q. 11, a. 1; cf. *De pot.*, q. 3, a. 4 ad 7).

Expliquemos este axioma. Quando se diz que a *forma* é *tirada* da *potencia* da *materia*, dá-se a entender que a primeira está *contida* na segunda; porque não se tira de uma coisa senão o que está contido nella. Ora uma coisa pode estar contida noutra por dois modos: *em acto* e *em potencia*. Está contida *em acto*, quando existe na outra *na propria entidade*, ou *realidade*; assim a espada está contida *em acto* na bainha. Está contida *em potencia*, quando existe na outra, não na propria *entidade*, ou *realidade*, mas na mera *possibilidade*, emquanto *pode* receber a entidade, ou realidade propria; assim a figura de Julio Cesar existe *em potencia* num pedaço de marmore não trabalhado. Quando dizemos que a *forma (material)* é *tirada* da *potencia* da *materia*, não entendemos que a *materia* seja um recipiente, que contem *actualmente* todas as formas e de que se não ellas successivamente extrahindo; mas queremos significar que a causa *efficiente* não tira do *nada* a *forma*, mas que a produz *dependentemente da materia*, a qual era em *potencia* para a mesma forma. Assim, quando dizemos que uma figura é *tirada da potencia* do marmore, entendemos que essa figura é produzida pelo esculptor *dependentemente* de um sujeito, que é o marmore e que para ella estava *em potencia*, isto é, *podia* recebe-la. Diz S. Thomaz: «Actum *(formam) extrahi* de *potentia materiae*, nihil aliud est quam aliquid fieri in *actu*, quod prius erat *in potentia* (*Sum. Th.*, p. I, q. 90, a. 2 ad 2). Por isso, como adverte o mesmo Santo, quando se diz que a *forma* existe na *materia* de um modo *imperfeito*, não se entende que na *materia* preexiste apenas *uma parte* da forma, mas deve entender-se que na *materia* preexiste *em potencia toda a forma*, e depois é reduzida *toda* ao *acto* (*De pot.*, q. 3, a. 8 ad 10). — Quando a *materia*, pela acção do agente, recebe *em acto* a *forma*, para a qual estava *em potencia*, temos o *composto*, que é o termo *directo* e *completo* da acção do *agente natural* (*Metaph.*, L. 7, l. 7; *C. Gent.*, II, 86).

Esta *origem* da *forma material* corresponde á sua *natureza*. Por quanto, a *forma material* depende da materia nas suas *operações* e por isso no seu *ser*, ou na sua *existencia*. Ora uma coisa, que depende de outra no seu *ser*,

une com o *acto*. Ora a *potencia* não se une com o *acto* se não por um modo *immediato*, isto é, pela sua entidade; porque a

ou na sua *existencia*, depende d'ella tambem na sua *origem*; porque a *origem* de uma coisa deve corresponder ao seu *ser*, ou á sua *existencia*. Mas a forma não pode depender da materia na sua *origem*, senão emquanto é produzida pela transmutação da materia, isto é, senão emquanto é tirada da *potencia* da materia. Na verdade, quando uma nova substancia é gerada, o termo da acção do agente não é a *forma*, mas é o *composto*. Se o termo não é a *forma*, esta deve ser feita *dependentemente do sujeito*, isto é, deve ser *tirada* da *potencia* da materia; porque, se assim não fosse, deveria admittir-se um d'estes dois erros: ou que a forma é *criada*, ou que ella está contida *em acto* na materia (*Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 8).

Dissemos que a causa *efficiente*, a qual tira da *potencia* da materia a *forma*, é o *agente natural*. De facto, como o *termo* da geração é o *composto*, e não a *forma*, esta não pode ser tirada da *potencia* da materia senão por uma substancia *composta*, qual é o *agente natural*; pois deve haver uma semelhança entre o effeito e a sua causa relativa (Cf. *De pot.*, q. 3, a. 8). — A substancia composta opera pela sua forma, como pelo seu *instrumento principal* e *remoto*, e pelas *qualidades activas*, ou *energias*, como pelo seu *instrumento secundario* e *proximo*. Estas *qualidades activas*, ou *energias*, derivam da *forma substancial*, e por isso operam em virtude da mesma forma; ou é a forma que opera por meio d'ellas, como o instrumento *principal* opera por meio do instrumento *secundario*. Causando cada instrumento o seu effeito proporcionado, as *qualidades activas*, que são coisas *accidentaes*, em virtude da sua propria força, chegam a alterar *accidentalmente* a materia, emquanto alteram as disposições existentes na propria materia, e produzem nella novas e diversas disposições, que exigem uma nova e diversa forma, ou que tornam a materia capaz de receber uma nova e diversa forma; porque toda a forma exige especiaes disposições na materia, para que possa ser *tirada* da potencia d'ella e com ella constituir o corpo. E, visto que as *qualidades activas* são, pela sua vez, instrumentos da *forma substancial* do agente, e o effeito de um instrumento é proporcionado, em perfeição, á causa, que d'elle se serve, segue-se que as *qualidades activas* devem ter, como effeito ultimo e adequado, a producção de uma nova *forma substancial*. Diz S. Thomaz: «Qualitates activae agunt ad *formas substantiales in virtute substantialium formarum*, quarum sunt *instrumenta*» (*Quodl.* IX, a. 11).

No mesmo instante, em que a nova *forma* é tirada da *potencia* da *materia*, a forma *antiga* acaba pela corrupção do *composto* e com ella acabam as suas qualidades. Por isso as qualidades, que apparecem no novo composto, são *numericamente* distinctas das qualidades do antigo (*De gener.*, L. I, l. 10). — Mas, se as *qualidades* mudam, a *quantidade* permanece. E, porque a *quantidade* resulta de *varias partes unidas*, a *multiplicidade das partes* deriva da *materia*, que é commum a ambos os compostos, e a *unidade* deriva da *nova forma*, como anteriormente derivava da *antiga forma*.

Portanto, a *forma material* é tirada da *potencia* da *materia* pelo agente natural. — Mas não devemos pensar que a *materia* não concorra de modo algum para a producção da *forma*. A *materia* e a *forma material* possuem e sustentam juntamente um e mesmo ser substancial; porque nenhum d'estes

potencia unida com o *acto* é a propria *potencia em acto.* Logo a *materia* e a *forma* unem-se *immediatamente* (1).

f) A materia recebe da forma a especificação, e a forma recebe da materia a individuação. — A *materia* recebe da *forma*

---

dois principios seria por si capaz de o possuir e sustentar. A *materia* é como que a base, o fundamento d'esse *ser;* a *forma* é o ultimo complemento, a perfeição suprema. Por isso, sendo mais facil completar um ser já começado, do que produzi-lo na totalidade, é claro que o agente, na producção da *forma*, é auxiliado pela *materia*, e por isso esta concorre, de algum modo, para aquella producção. — Além d'isso, o agente não *cria*, mas *tira* a *forma* da *potencia* da materia, e portanto deve actuar na materia para a transformar. Ora, se a materia não fosse um sujeito *capaz* de receber a acção do agente, este não poderia produzir effeito algum. Logo a materia, pelo facto de receber a acção do agente, coadjuva este na geração da *forma*. Por isso, essa *capacidade* da materia é como que *um começo* da *forma*. (In II *Sent.*, dist. 18, q. 1, a. 2). — D'onde se vê o erro dos que, como o Dr. Fredault *(Forme et matière)*, suppõem a *materia prima* uma *unidade pantheista*, que se desenvolve *por si mesma* e reveste successivamente todas as formas. A evolução da *materia* é *passiva* e depende de causas extrinsecas.

É a forma *material* que é *tirada* da *potencia* da materia, e não a forma *immaterial*, ou *espiritual*, como é a *alma humana*. Com effeito, uma coisa, que na sua *origem* não depende da *materia*, não é *tirada* da *potencia* da propria materia; porque o que é *tirado* da *potencia* da materia é feito *dependentemente* da materia pela acção transmutativa da materia. Ora a forma *immaterial*, ou *espiritual*, não depende da materia na sua *origem:* porque não depende d'ella no *ser*, ou na *existencia*, e a *origem* é sempre proporcionada ao *ser*. Logo a forma *immaterial*, ou *espiritual*, não é tirada da *potencia* da materia. — Além d'isso, uma coisa, que excede a *potencia*, ou a *capacidade* da materia, não pode ser tirada da *potencia* da materia, ou não pode ser feita *dependentemente* da materia. Ora a forma *immaterial*, ou *espiritual*, excede a *potencia* da materia; porque, embora esteja unida com a materia, comtudo é dotada de operações *immateriaes*, ou *espirituaes*, isto é, *independentes* da materia, e por isso é dotada de um *ser immaterial*, ou *espiritual*. Logo a forma *immaterial*, ou *espiritual*, não é *tirada* da *potencia* da materia. Portanto é *tirada do nada*, é *criada*, pela virtude omnipotente de Deus (*Sum. Th.*, p. I, q. 90, a. 2 ad 2).

(1) A *causalidade* da *materia* e da *forma*, como dissemos na *Ontologia*, consiste na *mutua communicação* das suas entidades. Ora a entidade da *materia* é uma entidade de *potencia*, porque a *materia* é a *potencia* receptiva da *forma*, e a entidade da *forma* é uma entidade de *acto*, porque a *forma* é *acto* da *materia*. Ora, assim como a *potencia* e o *acto* se unem *immediatamente*, sem intermedio de outra entidade, assim tambem *immediatamente* se unem a *materia* e a *forma*. Logo que a *materia* receba a *forma*, a sua capacidade está prehenchida, o composto é formado, nenhum outro elemento *intrinseco* é necessario. É certo que, para tal união, é indispensavel a acção do agente natural; mas essa acção é uma coisa *extrinseca*, unicamente necessaria para que a materia passe da *potencia* para o *acto*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 7; *De Anima*, q. 1, a. 9).

a *especificação;* porque, sendo commum a todos os corpos e indifferente para constituir um corpo d'esta ou d'aquella especie, deve ser e é determinada a uma certa especie, e não a outra, pela respectiva *forma*, que lhe communica a essencia. — A *forma* recebe da *materia* a *individuação;* porque, sendo por si communicavel e indifferente para constituir este ou aquelle individuo, a *forma* deve ser determinada a este individuo, e não a outro, e tal determinação deriva da *materia*, emquanto a *forma* é recebida em distinctas porções da *materia* (1).

---

(1) A *forma* é o principio da *especificação;* a *materia* é o principio da *individuação*. — Que a *forma* seja o principio da *especificação*, ou da distincção *especifica*, entre as diversas substancias corporeas, não pode haver duvida depois do que deixamos dito. — Que a *materia* seja o principio da *individuação*, ou da distincção *numerica* entre as substancias *da mesma especie*, é uma doutrina, que nem todos admittem. — Como o problema é de um grande alcance, procuraremos resolve-lo com todo o cuidado possivel.

a) Estado da questão. — Trata-se de saber qual é o principio, pelo qual a substancia corporea, composta de *materia* e de *forma*, se torna *individua*. Na substancia corporea, existente na realidade, devemos considerar — a *essencia especifica* e as *notas individuantes*. A *essencia especifica* colloca a substancia numa determinada especie, e por isso é uma coisa *commum* a todos os entes subordinados á mesma especie; as *notas individuantes* fazem distinguir um individuo do outro, e por isso, no seu conjuncto, são exclusivamente *proprias* de um individuo, e não de outro. — A *essencia especifica* produz a *semelhança especifica*, e por isso a *unidade especifica;* as *notas individuantes* indicam a *differença individual*, e por isso a *unidade numerica*. A *unidade numerica* suppõe e importa a *especifica* e mais alguma coisa, que é o conjuncto das *notas individuantes*. Portanto a *unidade especifica* differe da *numerica*, não emquanto a essencia, que constitue a *especie*, seja *diversa* da essencia, que se encontra no *individuo*, mas emquanto na *especie* a essencia existe de um modo *abstracto* e *universal*, ao passo que no *individuo* se encontra de um modo *concreto* e *singular*, isto é, apropriada a este ou áquelle individuo, e por isso multiplicada em varios individuos, só *numericamente diversos*. — As *notas individuantes*, que, no seu conjuncto, indicam a *differença individual* e são a manifestação sensivel da distincção entre os varios individuos da mesma especie, devem ter o seu principio, a sua raiz no amago da propria substancia. — Por isso, quando se pergunta pelo *principio da individuação*, quer saber-se — qual é o principio, que constitue a *unidade numerica* e é a razão por que os individuos da *mesma especie* differem um de outro; — ou qual é a causa *intrinseca*, da qual, como da sua raiz proporcionada, deriva a *differença individual*, isto é, o conjuncto das *notas individuantes*, que tornam a essencia *concreta* e *singular*, de modo que seja *propria* de um certo individuo, e não de outro da mesma especie. — Premittamos algumas observações:

a) Individuo. — *Individuo* é o *ente indiviso em si mesmo e diviso de todos os outros*. É a definição de S. Thomaz (*Sum. Th.*, q. I, q. 29, a. 4; in Boet. *de Trinit.*, q. 4, a. 2 ad 3). São dois, portanto, os elementos, que

g) A forma está toda em toda a materia e toda em cada uma das partes d'ella. — A *forma substancial* é *acto*, ou *perfeição,*

não só do *todo*, mas tambem de *cada uma* das partes, ás quaes communica o ser *substancial* e por isso a *especie*. E, como não

---

constituem o *individuo*: *a indivisão em si mesmo* e *a divisão dos outros entes*. O primeiro elemento é necessario; porque, se o *individuo* fosse diviso em si mesmo, não teriamos um só individuo, mas muitos. O segundo elemento tambem é necessario; porque o *individuo* indica um ser *incommunicavel*, e um ser é *incommunicavel*, quando é diviso ou distincto de todos os outros seres da mesma especie. Quando o *individuo* é uma substancia corporea, possue uma outra nota, que é a sua determinação pelo *tempo* e pelo *logar*. — Portanto são tres os caracteres do *individuo* da substancia corporea: *a indivisão em si mesmo, a divisão de todos os outros* (ou a *incommunicabilidade*), e a *determinação pelo tempo* e *pelo logar*. — D'onde se vê a differença entre *uno* e *individuo*. *Individuo* importa a *indivisão em si* e a *divisão de todos os outros*, mas *uno* importa só a *indivisão em si*.

b) **Principio da individuação.** — *Principio da individuação* é a causa intrinseca e radical, pela qual uma substancia corporea não é divisa em si e é divisa de todas as outras da mesma especie. — E, como não pode conceber-se um *individuo*, diviso ou distincto dos outros da mesma especie, sem se conceber a multiplicação *numerica* do mesmo typo especifico, segue-se que o principio da *individuação* é a razão, por que, *na mesma especie*, se multiplicam os individuos, que só *numericamente* differem entre si.

c) **Propriedades do principio da individuação.** — O principio da *individuação* deve ser, sobretudo, *intrinseco* e *substancial*. — Deve ser *intrinseco*; porque, aqui, não se trata do principio, que actua na essencia de uma coisa e a faz passar da ordem ideal para a real, e que por isso é *extrinseco* á propria essencia; mas trata-se do principio, que torna uma essencia indivisa em si e divisa de todas as outras, e por isso é *intrinseco* á mesma essencia. — Deve ser *substancial*. De facto, as substancias corporeas, que são *numericamente* distinctas entre si, não só differem quanto aos *accidentes*, mas tambem quanto á *essencia*, ou *substancia*, porque a *materia* e a *forma* de uma substancia differem da *materia* e da *forma* de outra. — Se as substancias corporeas, distinctas quanto ao *numero*, differem *substancial* ou *essencialmente*, o principio d'essa differença *essencial* ou *substancial*, que é o principio da *individuação*, deve ser uma coisa *substancial*; porque deve haver proporção entre o effeito e a causa.

d) **Varias opiniões dos philosophos.** — As opiniões dos philosophos ácerca do *principio da individuação* são varias e diversas; mas podem reduzir-se a tres principaes. — Alguns sustentam que a substancia corporea se torna *individua* pela sua *realidade*, ou pela sua propria *essencia*. Por quanto, dizem, tudo o que existe, *pelo facto mesmo de existir*, é *singular* e *individuo*; e por isso a sua *realidade*, ou *essencia*, como é principio da sua *existencia* (que identificam com a *essencia*), tambem é o principio da sua *individuação*. Este principio de *individuação* é o mesmo para todas as substancias, corporeas e incorporeas. Entre os defensores d'esta opinião destacaram-se *Aureolo, Durando, Gregorio Ariminense, Gabriel Biel*, os *Nominalistas*, os *Cartesianos* e, nos ultimos tempos, *Jourdain*. — Outros, pelo contrario, dizem que a substancia corporea não se torna *singular* e *individua* por si mesma; mas não concordam na determinação do *principio*, por que a substancia se torna *individua*. Assim, *Zabarella* opina que esse principio é a *forma substancial*; *Scoto* diz que não é nem a *forma* nem a *materia*, mas é uma *propriedade singular*, que é accrescentada á substancia e que faz com que seja *esta* substancia, e não outra (por isso tal propriedade foi por elle chamada *haecceitas*). — Outros, finalmente, ensinam que o principio da *individuação* é a *materia*, em *quanto é designada*, ou *marcada*, ou *determinada pela quantidade*. Esta doutrina, propugnada por *Aristoteles*, recebida pelo *B. Alberto M.*, foi explicada e illustrada admiravelmente, como sempre, por S. Thomaz.

b) O *principio da individuação* da substancia corporea não pode ser a *realidade*, ou a *essencia* da propria substancia. Por quanto, a *essencia*, ou *realidade*, importando os elementos *especificos*, e não as *notas individuantes*, é uma coisa *universal*, e por isso, se pode ser o principio do ser *especifico*, que colloque a substancia numa determinada especie, não pode ser o principio do ser *individual*, que a torne distincta de todas ás outras substancias da mesma especie. — Além d'isso, se a essencia fosse por si *individua*, seria uma e mesma coisa com o individuo, e por isso poderia attribuir-se a este de um modo *abstracto*. Ora, nas substancias corporeas, a *essencia* não se attribue ao *individuo* de um modo *abstracto*, mas só de um modo *concreto*; assim não se diz: *Pedro é a sua humanidade*, mas: Pedro é homem. — Finalmente, se a *essencia* fosse por si *individua*, ou *singular*, importaria por si a *unidade individual*, e não poderia haver naquella essencia senão um só individuo. Ora a *essencia* das coisas corporeas não importa e não exige, *por si*, nem *unidade* nem *pluralidade* (*De Ente et Essentia*, c. IV). Logo a essencia da substancia corporea não é *individua* por si mesma.

c) O principio *da individuação* da substancia corporea não é a *forma substancial*, nem uma *propriedade singular*, accrescentada á substancia.

a) Não é a *forma substancial*. Na verdade, o principio da *individuação* é a razão, pela qual uma substancia não é divisa em si e é divisa de todas as outras, e por isso é um principio de *incommunicabilidade*. Ora a *forma substancial*, sendo o principio da essencia *especifica*, a qual é por si *communicavel* aos seus inferiores e precisa de ser *individualisada*, não pode ser o principio da *incommunicabilidade* e da *individuação*. — Alem d'isso, o principio da *individuação* deve produzir a differença *numerica*; ora a *forma substancial* só produz a differença *especifica*. — Nem se diga que a *forma substancial*, a qual *individualisa* uma substancia, não é *especifica* e *abstracta*, mas *singular* e *concreta*; porque se poderia sempre perguntar pelo principio, que torna essa forma *singular* e *concreta* (Cf. S. Thom., *De princ. individ.*; *De spirit. creat.*, a. 5 ad 8).

b) Nem é uma *propriedade singular*, accrescentada á substancia. Por quanto, essa *propriedade singular* — ou importa uma *differença individual*, que constitue intrinsecamente a essencia *individua* e *singular*, — ou denota um *modo*, de proveniencia extrinseca. — Se importa uma *differença individual*, concedemos que assim é, mas devemos dizer que a questão não se resolve, porque poderiamos sempre perguntar pelo *principio radical* d'essa differença. — Se denota um *modo*, este ou é uma coisa *accidental*, ou uma coisa *substancial*. Se é uma coisa *accidental*, não pode ser o principio de *individuação*; pois este, constituindo um individuo *substancial*, não pode ser uma coisa *accidental*. Se é uma coisa *substancial*, — ou se identifica com

só o *todo*, mas tambem *cada uma* das partes possue o ser *substancial* e é determinada a uma certa *especie*, deve dizer-se que

a *entidade substancial*, e por isso não pode ser o principio da *individuação*, — ou se une á substancia já constituida, e tambem não pode ser o principio de *individuação*, por ser elle proprio individualisado pela substancia.

d) O principio da *individuação* da substancia corporea é a *materia prima, emquanto* é *designada*, ou *marcada*, ou *determinada pela quantidade*. — Procuremos declarar e provar esta proposição.

a) Uma substancia corporea distingue-se de outra da mesma especie por uma entidade, distincta da essencia especifica. Por quanto, as substancias corporeas convêm entre si quanto á *especie*, mas differem quanto ao *numero*. Ora essas substancias não podem differir quanto ao *numero*, senão por uma entidade, que seja distincta da *essencia especifica* e seja o principio da differença; porque, se não houvesse esta entidade, deveriamos dizer que as substancias corporeas differem entre si pela mesma *essencia especifica*, por que convêm: o que é absurdo. (Cf. In VIII *Metaph.*, l. 3). Repetimos com o S. Doutor que, se o principio da *individuação* se identificasse com o da *especificação*, não poderia haver senão um unico individuo em cada especie (*Sum. Th.*, p. I, q. 11, a. 3). — Todavia a *distincção* entre essa *entidade* e a *essencia especifica* não é *real*, mas é apenas *logica*. — Não é *real*. Na verdade, se fosse *real*, a *entidade* deveria unir-se á *essencia especifica*, como o *acto* se une á *potencia*, e por isso a *essencia*, antes de receber o acto da *individuação*, que é *singular*, já deveria ser *individualisada* ou *singular*: pois só uma potencia *singular* pode receber um acto *singular*. — Mas é apenas *logica*. Por quanto, a *essencia especifica*, como existe nas coisas corporeas, é uma coisa intrinseca e substancialmente *individua* e *concreta* (é *esta* essencia), e, só por uma *abstracção*, pode ser considerada apenas nos seus elementos *especificos*, independentemente das *notas individuantes*. Portanto a distincção entre as notas *especificas* e as *individuaes* é apenas *logica*. Assim, diz S. Thomaz, o animal *commum* ou o homem *commum* não é uma substancia existente na realidade. A *forma* recebe a nota de *commum*, emquanto está na intelligencia, a qual tem a virtude de *abstrahir dos caracteres individuantes* (In VII *Metaph.*, l. 13; *C. Gent.*, l. 26).

b) A entidade, que constitue o principio da individuacção, é a materia prima. — O individuo, que é um ser subsistente e completo na sua especie, deve conter em si mesmo, nos seus elementos constitutivos, o principio da sua *individuacção*, que é uma coisa *intrinseca* e *substancial* e é a razão, por que uma essencia especifica se multiplica *numericamente* em muitos individuos. Os elementos constitutivos da essencia corporea são a *materia prima* e a *forma substancial*. É certo que a *forma* não se oppõe á multiplicação *numerica*. Por quanto, ainda que ella deva ser recebida num sujeito, comtudo não se refere a um só sujeito, mas é indifferente em ordem a varios sujeitos e pode multiplicar-se *numericamente* tantas vezes, quantos são os sujeitos, em que é recebida. Esta adaptação deriva da propria essencia da forma, que é *acto*. Um acto, quando é recebido na potencialidade do seu sujeito, amolda-se ás condições do mesmo sujeito, que o encerra, mede e limita. Por isso, se o sujeito da *forma*, que é a *materia*, é capaz de multiplicação *numerica*, tambem d'essa multiplicação será capaz a *forma substancial*. — A razão, por que a *forma* não se oppõe á multiplicação *numerica*, é a

a *forma substancial* está *toda* em *toda* a materia e *toda* em *cada*

seguinte. A *forma*, que está unida á materia e com ella constitue uma substancia *completa*, não desenvolve num *unico* individuo toda a energia, de que é dotada; visto que num individuo pode produzir effeitos mais ou menos intensos do que num outro; e assim a *forma*, que se une á materia, é limitada e coarctada. Se, pois, um *unico* sujeito material não pode exgottar e conter toda a actividade da *forma*, é evidente que esta deverá possuir uma tendencia para se multiplicar em muitos e diversos individuos da mesma especie, para que a limitação, que ella soffre na sua união com a materia, seja compensada pela sua multiplicação em muitos individuos. — Todavia, se a *forma* não se oppõe á multiplicação *numerica*, não pode ser ella o *principio* d'essa multiplicação. Importando a *essencia especifica* e destinada naturalmente a informar o sujeito, a *forma*, como vimos, é por si *communicavel* a muitos individuos, e, longe da *individualisar* o sujeito, que a recebe, é por este *individualisada*. — Se a *forma* não pode ser o principio da *individuação*, deverá se-lo a *materia*. Na verdade, o principio da multiplicação *numerica* deve ser uma coisa, que possa ser divisivel em partes e que, sob cada uma d'essas partes, conserve sempre a sua natureza. Ora a *materia*, e só ella, satisfaz a estas duas condições, emquanto é divisivel em partes pela sua *quantidade*, e, sob cada uma d'estas partes, conserva a sua natureza de *pura potencia*. Divisivel em partes *quantitativas*, *incommunicaveis* e *distinctas*, umas das outras, a materia torna-se *incommunicavel* e *distincta*, e estes caracteres de individualidade communica á *forma*, que se refere a ella, como ao seu sujeito, e que por isso se torna *individua* e se multiplica *numericamente* na mesma especie. Logo a entidade, que constitue o principio da *individuação*, é a *materia prima*.

c) A materia prima é o principio *da individuação*, emquanto é individua, isto é, emquanto é designada, ou marcada, ou determinada pela quantidade. — A *materia prima* pode considerar-se em dois estados distinctos — ou emquanto é *abstracta* e *universal*, — ou emquanto é *concreta* e *singular*. — Considerada como uma coisa *abstracta* e *universal*, a *materia prima* é *pura potencia*, capaz de receber as formas substanciaes. Se se concebe assim, entra ella, como principio constitutivo, na essencia do *corpo, emquanto tal*, seja qual fôr a natureza ou a especie d'elle. Mas, sob este aspecto, a *materia* não pode ser o principio de *individuação*, porque o *individuo* é um ser *singular* e *concreto*. — Portanto a materia deve considerar-se no estado *concreto* e *singular*. Mas não basta. Para que a *materia* possa tornar *individua* a *forma* e, por esta, a *essencia especifica*, é necessario que ella seja por si *individua*, e por isso *incommunicavel* e *distincta*. Ora a *materia* é *individua, incommunicavel* e *distincta*, não quanto á sua *essencia*, a qual é por si homogenea e indeterminada, mas quanto á sua *divisibilidade*; porque, se suppormos a materia partida e divisa em fragmentos e porções, distinctas umas das outras e incommunicaveis, e cada uma d'estas porções distinctas actuada pela respectiva forma, teremos tantas formas, só *numericamente* multiplicadas, quantas forem as porções da materia, distinctas umas das outras, ou limitadas a um certo logar e a um certo tempo. — Os fragmentos, ou porções da materia, não poderiam ser incommunicaveis e distinctos, uns dos outros, se não possuissem, além do fundo commum, uma coisa *individual*, um elemento *proprio*, — razão e principio d'essa incom-

uma das partes. — A *forma* de um todo, que não dá o *mesmo*

---

municabilidade e distincção. Essa coisa *individual*, esse elemento *proprio* é a *exigencia especial* de cada porção em ordem a uma *determinada quantidade dimensiva*. Desde o momento que uma porção da materia se considere dotada d'essa *exigencia especial* em ordem a uma certa quantidade, e não a outra, essa porção torna-se uma coisa pertencente a si mesma, incommunicavel, inconfundivel com as outras porções da mesma especie, torna-se *individua*. D'este modo, a materia, que, quanto á *essencia*, é communicavel a varios individuos, quanto á *exigencia* de uma determinada quantidade, não é communicavel, e distingue-se de todas as outras porções, cada uma das quaes é dotada de uma exigencia propria e distincta da das outras (In Boet., *de Trinit.*, q. 4, a. 2). Por isso, S. Thomaz distingue na materia duas coisas: a *essencia* e a *razão*. A *essencia* é o que constitue a materia no seu ser; a *razão* é a *exigencia* especial em ordem a uma certa quantidade. A *essencia* é *commum* em relação a todas as formas, que são nella recebidas; a *razão* é *diversa* e *propria* em relação a cada forma, porque a *exigencia* da materia, actuada por uma forma, é diversa da *exigencia* da materia, actuada por outra forma. *(De princ. indiv.)*. Portanto a *materia prima*, emquanto é *esta* materia, e não outra, isto é, emquanto é *designada (signata)* pela *quantidade*, é o principio da *individuação*.

d) A materia prima é principio da individuação, não emquanto é actualmente dotada de quantidade, mas emquanto *exige* uma determinada quantidade. — A *materia* não é principio da *individuação* emquanto é *actualmente* dotada de *quantidade*. Com effeito, o principio da *individuação* deve preceder, na ordem da *natureza*, senão na do *tempo*, a propria entidade *individua* e constitui-la *intrinsecamente*. Ora a quantidade *actual*, de que os corpos são dotados, é um *accidente* e não pode *naturalmente* preceder a entidade individua da substancia e entrar na sua constituição *essencial*. — Alem d'isso, a quantidade *actual* é um accidente, e todo o accidente é individualisado pela substancia. Ora a substancia não pode individualisar um accidente, se ella não fôr já individua. — Finalmente, a quantidade *actual*, como todo o accidente, sobrevêm á substancia corporea depois do *primeiro* ser, que é o *substancial*. Ora nenhuma substancia pode ter o *primeiro* ser, se não fôr individua; porque tudo o que existe é singular, ou individuo. Portanto a substancia corporea é singular, ou individua, antes de receber a quantidade. Logo a quantidade *actual* não pode concorrer para a constituição do principio da *individuação*. — O que a quantidade *actual* pode fazer e faz é determinar, de um *modo sensivel*, o individuo e distingui-lo de todos os outros; visto que o individuo encerra em si mesmo a quantidade *actual*, e sem esta não poderia existir. Neste sentido diz S. Thomaz que a materia, emquanto está sujeita a determinadas dimensões e circumstancias de logar e de tempo, demonstra *sensivelmente* o individuo *(De nat. mat.*, c. 3). Mas, as dimensões da quantidade, se tornam o individuo perceptivel pelos sentidos, não o constituem na propria individualidade. — Devemos, pois, dizer que a *materia prima* é principio da *individuação*, emquanto *exige* uma *determinada quantidade*. De facto, a quantidade, que de algum modo concorre para constituir o principio da *individuação*, devendo preceder, *logica* e *naturalmente*, não só a quantidade *real* e *concreta*, de que é dotado todo o corpo natural, mas a propria physica constituição do individuo, deve estar

ser ao *todo* e a *cada uma* das partes, é apenas *accidental*. Tal

---

contida, como *em germen*, na porção da materia prima, appropriada a um individuo, emquanto essa porção *exige* uma determinada quantidade, e não outra. — Esta *exigencia* dá materia, em relação a uma determinada quantidade, não é uma *qualidade accidental*, distincta da propria materia, mas *identifica-se* com a essencia da materia, emquanto é a propria materia, que se refere *transcendentalmente* a uma determinada quantidade. Assim como a essencia da *materia prima commum* exige uma quantidade, assim tambem a essencia *d'esta* materia exige *esta* quantidade. — Não queremos dizer com isto que a materia possa receber directamente em si mesma a quantidade *actual*, ou que seja a causa *unica* e *adequada* d'essa propriedade; mas entendemos que na materia se encontra o principio radical, a razão fundamental, por que, depois da sua união com a forma, appareça no composto a quantidade. — Em virtude d'essa *exigencia* de uma determinada quantidade, uma porção da materia não se confunde com as outras e adquire uma certa disposição ou proporção em ordem a uma determinada forma; de modo que uma determinada materia não pode receber senão uma determinada forma, pois deve haver proporção entre a potencia e o acto. Diz S. Thomaz: « Forma non est in materia, nisi disposita et propria » *(De plur. form.)*.

e) Razões por que a *quantidade*, e não uma outra propriedade, concorre para *o principio da individuação*. — Ha varias razões. De facto, a *quantidade* é o unico accidente, recebido *directamente* na substancia, e por isso é a primeira manifestação da individualidade substancial; ao passo que as outras propriedades são recebidas *directamente* na quantidade e nesta encontram a causa *proxima* da sua individualidade. — Além d'isso, a quantidade presta ao principio da *individuação* um concurso, que nenhum outro accidente pode prestar. Por quanto, a *quantidade*, pela sua intima relação com a *materia prima*, introduz neste *substractum* ou *sujeito*, por si *commum* e *indiviso*, distincções e divisões puramente *numericas*, de que resulta a multiplicidade dos individuos. Na verdade, embora as partes da quantidade sejam *especificamente* identicas, comtudo são *numericamente* distinctas, e são distinctas por si mesmas, e individualisadas emquanto cada uma tem uma *situação propria*; e esta situação é *essencial* para a *quantidade*, a qual não é senão *a situação* ou *posição* das partes, umas fóra das outras. E isto não se verifica em nenhuma outra propriedade corporea *(C. Gent.*, IV, 65).

f) A materia prima, emquanto exige uma determinada quantidade, possue todos os caracteres do principio da *individuação*. — Resulta do que deixamos exposto. Apenas um resumo. O *principio da individuação* deve ser um elemento *intrinseco* e *substancial*, e um *principio* de *incommunicabilidade* e de *distincção*. Ora a *materia prima*, emquanto *exige* uma determinada quantidade, possue esses caracteres. — 1.º) É um elemento *intrinseco*; porque constitue a *essencia* da substancia corporea, e nada mais *intrinseco* que o *essencial*. — 2.º) É um elemento *substancial*, porque é *substancia*, embora *incompleta*, e a *exigencia* de uma determinada quantidade é uma coisa tambem *essencial*. — 3.º) É um principio de *incommunicabilidade*; porque, *exigindo* uma determinada quantidade, não é capaz de outra, e por isso não pode confundir-se com a materia de outro individuo, dotada de differente quantidade. — 4.º) É um principio de *distincção*; porque a quantidade, pela sua propria essencia, exige a posição das partes, uma fóra de outra, e por

é toda a forma, que importa *composição* e *ordem;* assim a forma

isso a distincção d'ellas. Esta distincção das partes produz a distincção nas formas (porque a forma recebida numa parte é distincta da forma recebida noutra) e no composto. Logo a *materia prima,* emquanto *exige* uma determinada quantidade, possue todos os caracteres do *principio* da *individuação.*

g) Modo por que *se constitue* a *substancia individua.* — A *materia prima,* emquanto *exige* uma determinada quantidade, é o principio *intrinseco* da *individuação;* a *causa efficiente* é o seu principio *extrinseco.* A materia exige *por si mesma* a quantidade; mas que ella exija *esta* quantidade, e não outra, isto depende da causa, a qual determina e produz *esta* materia e *esta* forma. Na verdade, a materia, exigindo por si a quantidade, tem em si a capacidade de ser determinada pela causa externa e de se tornar *esta* ou *aquella* materia, emquanto lhe se determina a *exigencia d'esta* ou *d'aquella* quantidade. Determinada pela causa externa a *exigencia* de uma certa quantidade, está determinada a raiz, a causa *intrinseca* da multiplicação *numerica* na mesma especie. Por isso, no principio do mundo, Deus formou a *substancia individua,* emquanto produziu — *primeiramente* a *materia* com a *exigencia* em ordem a uma certa quantidade, — *depois* a *forma,* proporcionada a esse materia, — e *finalmente* a *quantidade,* correspondente a essa exigencia. Falamos na *ordem da natureza;* porque, *na ordem do tempo,* materia, forma e quantidade foram produzidas conjuntamente. — Acabada a criação, o agente natural, actuando na materia, dotada de quantidade, altera-a de modo, que *exija* uma determinada quantidade e por isso uma determinada forma; a qual, por se referir, necessaria e essencialmente, a esta *materia,* se torna *esta* forma, distincta de todas as outras formas da mesma especie; e a substancia *individua* é constituida. — Logo, a substancia individua é um composto *d'esta* materia e *d'esta* forma, de uma *determinada* materia e de uma *determinada* forma. A *determinação* da *materia* deriva da *exigencia* de uma certa quantidade e da sua *proporção* ou *adaptação* á sua forma especifica; a *determinação* da *forma* depende da sua *proporção* ou *adaptação* a uma certa materia. A ordem e adaptação a uma determinada forma é *essencial* para a materia; a ordem e adaptação a uma determinada materia é *essencial* para a forma. Diz S. Thomaz: «Formam et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit» *(C. Gent.,* II, 81).

e) *Corollarios.* — São muito importantes os seguintes:

a) O *principio da individuação da alma humana é a sua ordem transcendental ao proprio corpo.* — O principio da *individuação* da *alma humana* é aquella entidade, por que uma alma se distingue *numericamente* de outra. Ora uma alma se distingue *numericamente* de outra, emquanto a primeira tem uma *ordem transcendental* a um certo corpo, e a segunda a outro corpo determinado. Por quanto, essa entidade deve fundar-se — ou nos *elementos essenciaes* da alma, — ou na sua *ordem,* ou *adaptação* a um determinado corpo. Mas não pode fundar-se nos *elementos essenciaes* da alma; porque, como ensina S. Thomaz *(C. Gent.,* II, 93), toda a differença, que deriva da *forma,* produz diversidade na *especie,* e não no *numero.* Logo deve fundar-se na *ordem,* ou *adaptação* a um determinado corpo. De facto, toda a alma, sendo forma substancial do corpo, importa, necessaria e essencialmente, uma *ordem,* ou *adaptação* ao proprio corpo; porque *este* acto refere-se essencialmente a *esta* potencia. Esta *ordem,* ou *adaptação,* não é uma consequencia accessoria, mas é *essencial,* e constitue o proprio *ser* da alma, e por isso é *transcendental (De spirit. creat.,* a. 11, ad 4). — Dizemos que a ordem para o seu corpo é *essencial* á alma. De facto Deus cria a alma no corpo e para o corpo, *esta* alma para *este* corpo, isto é, proporcionada e adaptada á capacidade *d'este* corpo; de modo que, quanto mais perfeito é o corpo, tanto melhor é a alma. Diz o Angelico: «Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam... Cujus ratio est quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem» *(Sum. Th.,* p. I, q. 85, a. 7). D'este modo a *apropriação* ou *adaptação* a um determinado corpo constitue a *essencia* da propria alma *individua;* porque a *individuação,* sendo uma coisa *substancial,* não pode deixar de se fundar numa coisa *substancial,* ou *essencial.* — Pode, é certo, a nossa alma receber, durante a sua união com o corpo, algumas disposições e inclinações particulares; mas estas, por serem *accidentaes* e *posteriores* á individualisação, não podem constituir propriamente o principio da *individuação.*

de uma *casa* é apenas *accidental,* porque embora esteja toda em

A *ordem,* ou *adaptação* ao *seu* corpo persevera sempre na alma, mesmo depois de separada. Por quanto, o *ser* da nossa alma, sendo espiritual, não depende do corpo; e por isso, desde que foi individualisado, conserva sempre a sua individualidade. É verdade que as almas se multiplicam *numericamente* pela multiplicação dos corpos; mas tambem é verdade que a multiplicação dos corpos não é a *causa,* mas é apenas a *occasião* da multiplicação das almas, e, cessando de existir a occasião por que se fez uma coisa, nem por isso cessa a coisa que foi feita, a não ser que esta tenha em si o principio da sua cessação. — Alem d'isso, a nossa alma não se torna *individua* pela sua *união actual* com o corpo, mas pela sua *ordem,* ou *adaptação* a um determinado corpo. Ora, se a alma, mesmo separada do corpo, conserva essa *ordem,* ou adaptação, como tambem conserva as especiaes disposições e inclinações, que contrahiu durante a sua união com o corpo (Cf. In I *Sent.,* dist. 8, q. 5, a. 2 ad 6), deve concluir-se que ella conserva sempre a sua individualidade, embora existam muitas almas da mesma especie *(Sum. Th.,* p. I, q. 76, a. 2 ad 2). — Num magnifico trecho, o Angelico demonstra que a *ordem,* ou *adaptação* da alma ao *seu* corpo produz uma differença *numerica,* sem produzir uma differença *especifica (C. Gent.,* II, 81).

b) O *principio* da *individuação dos Anjos é a sua forma especificamente diversa.* — O principio da *individuação* das substancias corporeas é a *materia designada pela quantidade,* e, nestas substancias, o principio da unidade *especifica* é distincto do principio da unidade *numerica.* Ora o Anjo, substancia *incorporea* e *completa,* não tem relação com a *materia* e por isso a sua distincção *numerica* depende exclusivamente da sua *forma.* Mas uma *forma* não pode distinguir-se *numericamente* de outra, senão emquanto uma pertence a *uma especie,* e outra a *outra especie;* porque toda a diversidade nas formas produz diversidade na especie. Logo o principio da *individuação* dos Anjos é a sua *forma, especificamente* diversa. D'este modo, nos Anjos, o principio da unidade *especifica* é identico com o principio da unidade *numerica,* e não pode haver dois Anjos que convenham na *especie* e só differam no *numero (Sum. Th.,* p. I, q. 50, a. 4; q. 76, a. 2 ad 1). — De resto, a intenção da natureza em multiplicar os individuos da *mesma* especie não

toda a casa, todavia não está *toda* em *cada uma* das partes da mesma casa [1].

ARTIGO IV

Quantidade dos corpos

120. **Propriedades dos corpos.** — Da *essencia* emanam as *propriedades*. Por isso, depois de termos tratado da *essencia* dos corpos, resta-nos tratar das suas *propriedades*. — E, como a *essencia* dos corpos é composta de dois elementos substanciaes, que se communicam as proprias entidades, as *propriedades* devem resultar de um ou de outro d'esses dois elementos. — A principal propriedade, que se funda sobretudo na *materia prima*, é a *quantidade*; as outras, que derivam da *forma substancial*, são as *qualidades*. — No presente artigo occupamo-nos da *quantidade* dos corpos; no seguinte, das suas *qualidades* [2].

diz respeito aos Anjos. Na verdade, multiplicam-se os individuos na *mesma* especie, porque é preciso conservar a especie, quando os individuos perecem, e porque a forma de uma substancia corporea não desenvolve num só individuo toda a sua actividade especifica. Ora os Anjos são naturalmente immortaes, e cada um d'elles possue toda a sua actividade *especifica*, a qual, por não ser recibida na materia, não soffre coarctação ou limitação.

c) O *principio* da *individuação em* Deus é a *infinita pureza do seu ser*. — O ser de Deus, sendo o *ser subsistente*, é *unico*, é distincto de todos os outros entes, não pode multiplicar-se nem *especifica*, nem *numericamente*. Deus é, pois, *individuo* pela simplicidade ou pureza do seu ser. Diz S. Thomaz: «Divina Bonitas et Esse *individuantur* ex *ipsa sui puritate*, per hoc scilicet: quod ipsa non est recepta in aliquo» (*De Causis*, l. 9).

(1) Diz S. Thomaz: «*Substancialis forma* non solum est perfectio *totius*, sed *cuiuslibet partis*. Cum enim *totum* consistat ex *partibus*, forma *totius*, quae non dat esse *singulis* partibus, est forma, quae est *compositio* et *ordo*, sicut forma *domus*; et talis forma est *accidentalis*... *Actus est in eo, cujus est actus*» (*Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 8).

(2) O corpo, além da sua essencia substancial, possue um conjuncto de realidades, que lhe se accrescentam e que realmente se distinguem d'elle. — Estas realidades *accessorias*, que por isso se chamam *accidentaes (ad-cedentes)*, dividem-se em duas classes: umas são *necessarias* e *permanentes*, outras são *contingentes* e *passageiras*. As realidades *accidentaes*, que são *necessarias* e *permanentes*, chamam-se *propriedades*, e constituem o *quarto predicavel*. — As *propriedades* não são produzidas na substancia corporea depois de constituida no seu ser, como o são os accidentes *contingentes*, mas são produzidas juntamente com ella e d'ella derivam em virtude da mesma acção, que a produziu; de modo que, se a substancia é *creada*, as propriedades são *con-creadas*; e, se a substancia é *gerada*, as propriedades são *con-geradas*. Por isso, as propriedades derivam da substancia, não por uma transmutação ou alteração, causada pelo agente, mas por uma *resultancia natu-*

121. **Quantidade.** — *Quantidade é a propriedade, pela qual a substancia material é dotada de partes, situadas uma fóra das outras, e por tal modo unidas, que formam um todo.* — A *quantidade* chama-se tambem *extensão*; porque a *extensão* não é senão *a posição das partes, umas fóra das outras, num todo.* — Portanto, a *quantidade* resulta de tres elementos: — da *pluralidade* das partes, porque não se concebe *quantidade*, que não

ral, emquanto têm um nexo *necessario* com a substancia, assim como uma coisa resulta naturalmente de outra. Diz S. Thomaz: «Emanatio *propriorum accidentium* a subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam *naturalem resultationem*, sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color» (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 6 ad 3). — O mesmo Angelico ensina que a substancia, ou o sujeito, é a causa *final*, *material*, e, *em certo modo*, *activa* dos accidentes *proprios*. É causa *final*, emquanto as *propriedades* têm por fim o bem, ou a perfeição da propria substancia. É causa *material*, emquanto recebe em si as propriedades e as sustenta. É, *em certo modo*, *activa*, não emquanto seja a verdadeira *causa efficiente* d'ellas, mas emquanto, *exigindo* taes propriedades, como consequencias necessarias da sua existencia, determina e como que obriga o agente a extender até ellas a sua actividade; e, influindo d'esta maneira na producção das propriedades, exerce uma certa causalidade, que *se approxima* da causalidade *efficiente*. Eis as palavras do Santo: «Subjectum est *causa proprii accidentis*, et *finalis*, et *quodammodo activa*, et etiam *materialis*, in quantum est *susceptivum* accidentis» (*Ib.*, ad 2). — Portanto, as *propriedades* têm as suas raizes na propria substancia, de que são um prolongamento natural, uma especie de efflorescencia, e nos seus caracteres e nas suas operações revelam a natureza dos principios, de que resultam.

Algumas d'estas propriedades fundam-se principalmente na *materia prima*; outras, na *forma substancial*. A propriedade, que se funda na *materia*, é a *quantidade*; as que se fundam na *forma*, são as *qualidades*. Diz S. Thomaz: «*Quantitas* se tenet ex parte *materiae*, *qualitas* ex parte *formae*» (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 2). — A *quantidade* diz-se *accidente* da *materia*, embora a materia não seja *por si* e *actualmente* dotada de *quantidade*, nem seja o seu *sujeito adequado*. As *qualidades* chamam-se *accidentes da forma*, embora o sujeito, em que residem, seja o *composto*.

Como os leitores terão observado, o methodo, que seguimos, é o *analytico-synthetico*. Conhecidas pela experiencia as propriedades e as operações de um ente, *subimos* ao *principio* d'essas propriedades e operações, que é a *essencia*. Conhecida a essencia, *descemos* para as propriedades e operações, que d'ella derivam; porque, posta a causa, deve seguir-se o seu effeito necessario e proporcionado. — O conhecimento das propriedades e operações é verdadeiramente *scientifico*, não quando é adquirido pela *experiencia*, mas quando é adquirido á luz da *essencia*; porque a sciencia é o conhecimento de um ente pela *sua causa*, e a causa das propriedades e operações é a *essencia*. — D'ahi a necessidade de considerar as *propriedades* dos corpos, depois da sua *essencia*. — Este methodo, que é eminentemente scientifico, será por nós seguido em toda a Metaphysica.

seja constituida de varias partes, — da sua *distincção*, porque, se uma parte se confundisse com outra, seria impossivel uma coisa *quanta*, ou *extensa*, — da sua *união*, porque essas partes, se são *distinctas*, não são *separadas* (1).

122. A quantidade é uma propriedade dos corpos.

a) Um elemento, que importa uma composição *accessoria* e *accidental*, não pode constituir a essencia de um ente, mas deve ser uma sua *propriedade*. Ora a *quantidade* importa uma composição *accessoria* e *accidental;* porque a composição *integral* presuppõe e exige a composição *essencial* de *materia* e de *forma*, e no mesmo ente não pode haver duas composições *essenciaes*. Logo a *quantidade* é uma *propriedade* dos corpos (2).

(1) São varias as definições de *quantidade*, que os philosophos apresentam e que se referem á *natureza* ou ás *propriedades* da *quantidade*. A mais seguida é a que damos no texto. A *quantidade* é o accidente, ou a propriedade, que torna *extensa* a *substancia*, ou que dá a *extensão* á *substancia*, ou que faz com que a substancia tenha partes fóra das partes e seja divisivel. — A *quantidade* é a *primeira* propriedade, que se nos apresenta na percepção dos corpos e que sustenta todas as outras. Diz S. Thomaz: «Pars et pars in aliquo est per *quantitatem*, quae est accidens *primum* corporis» *(Opus. 42*, c. 16). É a ella que se referem os naturalistas, quando dizem que o corpo é uma substancia dotada de *triplice dimensão*.

Os elementos constitutivos da *quantidade* reflectem e manifestam sensivelmente os elementos constitutivos da essencia do corpo; porque a *pluralidade* das partes deve derivar de um principio *potencial*, que é a *materia prima*, — a *distincção* e a *união* das mesmas partes devem resultar de um principio *activo*, que é a *forma substancial*. — A *quantidade*, por ser um *accidente*, tira a sua *individuação* da substancia, a que adhere; porque o principio, que torna *individua* a *forma* (e todo o *accidente* é forma) é o *sujeito* d'ella. «*Accidentia individuantur per subjectum*» *(Sum. Th.*, p. I, q. 29, a. 1). Mas, além d'esse principio, que é commum a todos os accidentes, a *quantidade* tem um outro principio de *individuação*, e este principio é, como vimos, a *propria entidade*. Com effeito, a *quantidade* tem as partes diversamente collocadas em diversos pontos do espaço; e esta diversa collocação faz com que uma quantidade seja *individua*, isto é, divisa de todas as outras. — Veja-se o que dissemos da *quantidade* na *Ontologia*.

(2) A composição *essencial* da *materia* e da *forma* é a *primeira* que se concebe na substancia corporea, e por isso é *anterior* a toda e qualquer outra composição. A composição *integral*, isto é, constituida de partes *integrantes*, exige e presuppõe a *essencial;* porque, como dissemos, a *multiplicidade* e a *união* das partes, de que resulta a *quantidade*, exigem e presuppõem um duplice elemento *essencial*, que é a *materia* e a *forma*. Ora é maxima indiscutivel que tudo o que sobrevem a um ente, já constituido na sua *essencia*, é *accessorio* e *accidental*. Primeiramente uma coisa *é*, e depois é *extensa*, é *branca*, etc. Com razão disse Aristoteles: «Longitudo, latitudo et profunditas *quantitates* quaedam sunt, *sed non substantia*» *(Metaph.*, l. VII).

b) *Propriedade* é uma coisa, que adhere *naturalmente* a um ente, como ao sujeito proprio. Ora a *quantidade* é uma coisa, á qual compete *naturalmente* estar no corpo, como no seu sujeito proprio; porque ella não existe em si, mas no corpo *quanto*. Logo a *quantidade* é uma *propriedade* dos corpos (1).

123. A quantidade é uma propriedade real dos corpos.

a) Os corpos não podem actuar nos nossos sentidos senão por meio da *quantidade;* e por isso a sua *quantidade* será *real*, ou *objectiva*, se *real*, ou *objectiva*, fôr a nossa percepção sensitiva. Ora esta percepção é *real*, ou *objectiva;* porque, referindo-se o paciente ao agente, os sentidos não denunciariam a impressão de uma coisa externa, se esta não existisse na realidade. Logo a *quantidade* é uma propriedade *real* dos corpos.

b) A *quantidade* é o fundamento de todas as outras realidades *accidentaes* dos corpos, que d'ella derivam ou nella residem; de modo que, se a *quantidade* não é uma propriedade *real*, ou *objectiva*, nem podem ser *reaes*, ou *objectivas*, essas outras realidades. Ora ninguem pode dizer que todas as realidades *accidentaes*, de que apparecem dotados os corpos, são completamente destituidas de *realidade*. Logo a *quantidade* é uma propriedade *real* dos corpos (2).

(1) Que a *quantidade* seja uma *propriedade* dos corpos e não constitua a *essencia* ou *substancia* dos corpos, como, depois de *Epicuro* e dos *Nominalistas*, sustentou *Descartes*, é um simples corollario da these, exposta na *Ontologia*, quando propugnamos que a *quantidade* é *realmente* distincta da *substancia corporea*. — Nem obsta o facto de não podermos conceber uma substancia corporea sem a *quantidade*. Isto prova que a *quantidade* é uma propriedade *naturalmente* inseparavel do corpo: mas não prova que a *quantidade* é a *essencia* ou *substancia* do corpo. Tambem não podemos conceber uma substancia corporea sem *figura*, nem sem *côr*, e todavia ninguem dirá que a *figura* e a *côr* formam a *essencia* ou a substancia do corpo. O que a *imaginação* não concebe, concebe-o a *razão*. De resto, os melhores cultores da *Physica* ensinam abertamente que a *extensão*, ou *quantidade*, não é a *essencia* ou *substancia* do corpo, mas uma *propriedade*. Diz *Eisenlohr:* «As *propriedades* essenciaes do corpo são a *extensão*, a figura e a impenetrabilidade» *(Physica*, p. I, 4). — Mas a *quantidade* é uma verdadeira *propriedade*, é uma propriedade *essencial*, que deriva da *essencia* do corpo e que é *naturalmente* inseparavel d'elle. Não ha substancia corporea, que não seja dotada de *quantidade*. — A *quantidade* foi produzida por *Deus* na creação da *materia*, e, como esta, não é sujeita nem á *geração*, nem á *corrupção*.

(2) Esta verdade foi demonstrada — *implicitamente* na *Logica*, quando defendemos a *legitimidade* dos sentidos *externos*, como meios de conhecimento, — e *explicitamente* nesta mesma parte da Philosophia, quando pro-

124. Dotes da quantidade. — Os dotes da *quantidade* são *absolutos* e *relativos*. — Os principaes dotes *absolutos* são a *continuidade*, a *multiplicidade*, a *divisibilidade*. — Os principaes dotes *relativos* são a *localisação* a *impenetrabilidade*, a *variabilidade*. — De cada um d'estes dotes diremos alguma coisa (1).

125. Continuidade. — *Continuidade* é a *propriedade, pela qual as partes da quantidade estão unidas entre si por um laço commum e formam um todo individuo.* — As partes da quantidade não seriam *continuas*, se não houvesse uma força de *cohesão*, que as unisse, e uma força de *resistencia*, que se oppozesse aos tentativos de dissolução da parte dos agentes externos (2).

pugnamos a *realidade*, ou *objectividade*, do mundo. Mas uma demonstração mais cabal será feita na *Anthropologia*. Aqui basta lembrar a grande verdade que o *paciente* se refere necessariamente ao *agente*, e que por isso a *sensação*, sendo uma coisa *passiva* (porque importa a recepção do acto de uma coisa externa), não pode deixar de se referir ao *objecto*, isto é, de ser *objectiva*. Se a sensação é *objectiva*, deve tambem ser *objectiva* a *percepção*, visto que a *percepção* consiste na apprehensão do proprio *objecto* da sensação. — Como tambem não se devem perder de vista as tristes consequencias da negação da *realidade* da *quantidade*. Sendo esta, como diz S. Thomaz, o fundamento de todos os outros accidentes: «*omnia alia accidentia in quantitate fundantur*» (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 1), se a *quantidade* não passa de um phenomeno *subjectivo*, nenhum outro accidente é *objectivo*.

A nossa these é contra *Leibnitz*, *Boschowich*, *Wolff*, *Kant*, que reduzem a *quantidade* dos corpos a um phenomeno *subjectivo*.

Kant faz a seguinte objecção: A *extensão*, ou *quantidade*, se fosse *real*, ou *objectiva*, deveria ser *contingente*, como é o corpo. Mas, se a *extensão* fosse *contingente*, seria impossivel a *geometria*, cujo objecto é a extensão *absoluta*. — Resposta. O escriptor allemão confunde a extensão *concreta* ou *sensivel*, que é propria do corpo *natural*, com a extensão *abstracta*, que constitue o corpo *mathematico*. A primeira extensão é *contingente*, porque é propriedade do corpo, que é contingente; a segunda é *absoluta*, porque a extensão, considerada como que separada da substancia, a que adhere, só apresenta a *triplice dimensão*, que é uma coisa *absoluta*. Ora a *extensão*, ou *quantidade*, cuja *realidade*, ou *objectividade*, defendemos, é a *concreta*, ou a *sensivel*; e por isso a *geometria*, cujo objecto é a extensão *abstracta*, não deixa de conservar o caracter e a dignidade de sciencia.

(1) Estes dotes ou acompanham a *quantidade*, ou são uma sua *consequencia*. A *quantidade* communica-os ao corpo; assim o corpo, por causa da *quantidade*, se torna *continuo*, *multiplice*, *divisivel*, *localisado*, *impenetravel*, *variavel* no seu volume. — Advertimos que *quantidade* e *extensão* significam uma e mesma coisa. Alguns auctores distinguem uma coisa da outra; mas por *extensão* entendem a extensão *extrinseca*, ou *local*.

(2) Para o exacto conhecimento do assumpto, devemos falar do *continuo*, da suas *especies*, e dos seus *elementos constitutivos*.

a) *Continuo.* — *Continuo* é o ente, *cujas partes não estão unidas pelos limites ou extremidades proprias, mas pelos limites* ou *extremidades do todo.* — O *continuo* é composto de partes. Estas não têm limites ou extremidades proprias, mas estão por tal modo unidas, que o termo de uma se confunde e se identifica com o principio da outra, e assim constituem um só extenso, dotado de limites ou extremidades proprias, que se tornam limites ou extremidades de todas as partes. — Com razão disse Aristoteles: «*Continua sunt ea, quorum extrema sunt unum*» (*Phys.*, l. 6, c. 1). — Numeram-se *cinco continuos*: a *linha*, a *superficie*, o *solido*, o *movimento* e o *tempo*.

b) *Especies do continuo.* — O *continuo* pode ser — *completo* e *incompleto*, — *homogeneo* e *eterogeneo*, — *permanente* e *successivo*.

a) Continuo completo e incompleto. — É *completo*, quando as suas partes estão *completamente* unidas entre si, de modo que não ha entre ellas intersticio algum. — É *incompleto*, quando as suas partes, ou algumas d'ellas, estão *totalmente* distantes, umas das outras, por alguns intersticios, que não alteram a continuidade da trama fundamental do todo: tal é a *esponja*.

b) Continuo homogeneo e heterogeneo. — É *homogeneo*, quando todas as partes são dotadas da mesma natureza, ou especie; tal é a *agua*. É *heterogeneo*, quando as partes não são todas dotadas da mesma essencia ou natureza; tal é o *organismo umano*, em que os ossos não têm a mesma natureza da carne.

c) Continuo permanente e successivo. — É *permanente*, quando todas as partes coexistem ao mesmo tempo; tal é o *solido*. — É *successivo*, quando as partes se seguem, umas ás outras, num continuo fluxo; tal é o *tempo*.

c) O *continuo* não é composto *exclusivamente* de elementos *indivisiveis*, mas tambem de partes *extensas* e *divisiveis*.

a) Não é composto *exclusivamente* de elementos *indivisiveis*. — Na verdade, a natureza do *continuo* é tal, que, quando lhe se accrescenta uma parte, a sua quantidade ou extensão augmenta. Ora, se elle fosse *exclusivamente* composto de elementos *indivisiveis*, o augmento não seria possivel. De facto, os elementos *indivisiveis*, sendo destituidos de partes, quando se tocam, tocam-se segundo toda a sua entidade, e por isso compenetram-se inteiramente e não produzem augmento na extensão.

b) Mas é composto *tambem* da partes *extensas* e *divisiveis*. — É um corollario da proposição precedente. — O *continuo* é *extenso* e *divisivel*. Ora não poderia ser *extenso* e *divisivel*, se *extensas* e *divisiveis* não fossem as suas partes. Assim, a *linha* compõe-se de *linhas parciaes*; a *superficie*, de *superficies parciaes*; o *solido*, de partes dotadas de *triplice dimensão*; o *movimento*, de *movimentos parciaes*; o *tempo*, de *successivas durações parciaes*.

d) Todavia, no *continuo*, ha verdadeiros elementos *indivisiveis*, *unitivos* das *partes* e *terminativos* das *extremidades*.

a) Ha elementos *indivisiveis*, *unitivos* das *partes*. Na verdade, as partes do *continuo* não são *juxta-postas*, como no *contiguo*, mas estão unidas por *termos communs*, de modo que a extremidade de uma é o principio da outra. Ora o *termo commum*, que *une* as partes, deve ser uma coisa *indivi-*

126. Todo o corpo é continuo. — O corpo é *inorganico*, ou *organico*. Ora tanto um, como o outro, é *continuo*.

a) *O corpo inorganico é continuo.* — O corpo *inorganico* é uma substancia *individua*. Ora, se elle não fosse *continuo*,

não sería uma substancia *individua*, mas um *aggregado* de substancias. Logo o corpo *inorganico* é *continuo*. — Além d'isso a experiencia attesta —que, em todos os corpos *inorganicos*, mesmo

---

sivel; porque, se fosse *divisivel*, deixaria de ser *commum*, emquanto uma parte d'elle pertenceria a uma parte do *continuo*, e outra parte d'elle a outra parte do mesmo *continuo*. Logo, no *continuo*, ha verdadeiros elementos *indivisiveis, unitivos* das *partes*. — Estes elementos encontram-se *em potencia*.

b) Ha elementos *indivisiveis, terminativos* das *extremidades*. — Com effeito, toda a grandeza deve ter o seu termo, ou limite; assim o *solido* tem por termo a *superficie*, a *superficie* tem por termo a *linha*; a *linha* tem por termo o *ponto*. Ora, se tambem o *termo* fosse *divisivel*, ou *extenso*, precisaria de outro termo, e este de outro, até ao infinito. Logo, no *continuo*, ha elementos *indivisiveis, terminativos* das *partes*. — Estes elementos encontram-se *em acto*. — Os elementos *unitivos*, que se encontram em *potencia*, podem transformar-se em *terminativos* e encontrar-se *em acto*, se se dividir o *continuo*.

D'esta duplice funcção dos elementos *indivisiveis*, em ordem ao *continuo*, diz Aristoteles: «*Punctum* et *connectit* quodam modo *longitudinem* et *terminat*; quoniam alterius est *principium*, alterius est *finis*» (*Phys.* l. 4, c. 11).

Os elementos *indivisiveis*, que se encontram no *continuo*, são o *ponto*, a *linha* e a *superficie*. O *ponto* é indivisivel sob todos os respeitos; a *linha* é indivisivel quanto á *largura*; a *superficie* é indivisivel quanto á *profundidade*. Por isso, a *indivisibilidade* do *ponto* é *absoluta*, ao passo que a da *linha* e da *superficie* é *relativa*. — Mas advirta-se bem que a *indivisibilidade* não convem aos elementos senão emquanto a nossa intelligencia, em virtude de uma *abstracção*, considera uma dimensão sem outra, a largura sem o comprimento ou sem a profundidade; porque, na *realidade*, as tres dimensões encontram-se sempre unidas e são sempre *divisiveis*.

c) Os elementos *indivisiveis*, que *unem* ou *terminam*, as partes do *continuo*, não são *meros* entes *logicos*, nem entidades *completas*, *realmente* distinctas das partes do *continuo*, mas são entes *logicos* quanto ao *modo*, por que são representados, e entes *reaes* quanto ao *objecto*, que representam.

a) Não são *meros* entes *logicos*. — *Ockam, Durando* e os *Nominalistas* opinaram que os elementos *indivisiveis* são *meros* entes *logicos*, destituidos de toda a *realidade objectiva*. — Mas o seu erro é manifesto. Elementos, que importam um *nexo positivo* e um *termo* ou *limite positivo* de entes *reaes* não podem ser *meros* entes *logicos*. Ora os elementos *indivisiveis* são *nexos positivos* e *termos positivos* de entes *reaes*, que são as partes do *continuo*; porque o *ponto* termina a *linha*, a *linha* termina a *superficie*, a *superficie* termina o *solido*. Logo os elementos *indivisiveis* não são *meros* entes *logicos*.

b) Nem são entidades *completas, realmente* distinctas das partes do *continuo*. — Alguns quizeram sustentar a *completa* entidade dos pontos, das linhas e das superficies e tambem a absoluta *separabilidade* d'esses elementos das partes do *continuo* (pelo menos pela virtude divina); de modo que, na opinião d'esses escriptores, as *superficies* seriam subtilissimas membranas, de que seriam revestidos os corpos, e as *linhas* seriam pequenos fios aereos, que terminariam as superficies. — Mas tambem esta opinião é inacceitavel. Por quanto, um ente completo, *realmente* distincto de outro, pode exixtir fóra d'elle. Ora o *nexo* das partes não pode absolutamente

nos aeriformes, se encontra sempre uma verdadeira *continuidade*, embora interrompida parcialmente por intersticios, — e que uma *completa* discontinuidade das partes é uma hypothese gratuita (1).

b) *O corpo organico é continuo.* — Na verdade, todas as partes, que constituem um organismo, são informadas por um e mesmo principio e vivem da mesma individua vida. Ora seria impossivel que todas as partes de um organismo fossem informadas e vivessem pelo mesmo principio, se entre ellas não existisse uma verdadeira *continuidade*, embora interrompida

---

existir fóra das partes, que une, nem o *termo* pode existir fóra das partes, que termina. Logo os elementos *indivisiveis* não são entes *completos, realmente* distinctos das partes do *continuo*.

c) Os elementos *indivisiveis* são entes *logicos* quanto ao *modo*, por que são representados, mas são entes *reaes* quanto ao *objecto*, que representam. — É a doutrina de Aristoteles, do B. Alberto Magno, de S. Thomaz. — São entes *logicos* quanto ao *modo*, por que são representados. De facto, a nossa intelligencia representa esses elementos *indivisiveis* de um modo *abstracto*, porque consideramos o *ponto* como que separado da *linha*, a *linha* como que separada da *superficie*, e a *superficie* como que separada do *solido*, ao passo que, na realidade, *ponto, linha* e *superficie* se encontram sempre unidas. Ora a representação *abstracta*, emquanto *tal*, é uma coisa *logica*. Logo os elementos *indivisiveis* são entes *logicos* quanto ao *modo*, por que são representados. — Mas são entes *reaes* quanto ao *objecto*, que representam. Por quanto, o *ponto* é a propria *linha*, emquanto se considera na sua *extremidade*; a *linha* é a propria *superficie*, emquanto se considera no seu *comprimento*; a *superficie* é o proprio *solido*, emquanto se considera no seu *comprimento* e na sua *largura*. Ora o *solido* existe realmente fora da nossa intelligencia, e existe dotado não só de *profundidade*, mas tambem de *largura* e de *comprimento*, e por isso de *superficie*, de *linhas* e de *pontos*. Logo os elementos *indivisiveis* são entes *reaes* quanto ao *objecto*, que representam.

(1) A extensão dos corpos é real e objectiva. Ora a verdadeira extensão suppõe a *continuidade* das partes, que a constituem. É uma conclusão que está em harmonia com o senso commum e funda-se na experiencia. — Se ha *continuidade* nos *atomos*, como admittem os atomistas, — se ha *continuidade* no *ether*, como demonstram, entre outros, *Newton, Lavoisier, Sadi-Carnot*, não ha razão sufficiente, por que essa propriedade não se deva admittir nos corpos de maior mole, comtanto que sejam dotados de unidade. — A *discontinuidade completa*, que alguns admittem, não passa de uma *hypothese*, como lealmente reconhecem, entre outros, *Wurtz, M. H. Poincaré, Schützenberger*. De facto, nunca essa pretendida *discontinuidade* poude ser averiguada pelos mais poderosos microscopios. Escreve o *P. Secchi*: «As moleculas da materia são tão minimas, que não é possivel percebe-las *isoladamente*, em si mesmas ou nos seus movimentos, nem pela vista munida de poderosos microscopios, nem pelo tacto mais fino» (*Unità delle forze fisiche*, vol. I, p. 103). Do mesmo modo se exprime *Grove* (*Corrélation de Forces Physiques... traduit par Moigno*, Paris 1868, p. 164-165).

parcialmente por intersticios; porque as operações vitaes, sendo *immanentes*, devem ter o seu principio e o seu termo no mesmo sujeito. Logo o corpo *organico* é *continuo*. — Esta conclusão tambem é confirmada pela experiencia, a qual, atravez dos muitos intersticios, que perfuram o organismo, descobriu sempre a *continuidade* de uma subtilissima trama (1).

127. **Multiplicidade.** — *Multiplicidade* é a propriedade, pela qual a *quantidade* é constituida *por muitas partes*. — A *multiplicidade* das partes é exigida pela propria natureza da *quantidade*, que é a *posição das partes fóra das partes* (2).

128. **Todo o corpo é dotado de muitas partes.** — Todo o corpo é dotado de *quantidade*. Ora a *quantidade* consta de *muitas partes*. Logo toto o corpo é dotado de *muitas partes* (3).

129. **Modo por que existem as partes da quantidade.** — As partes da quantidade, *antes da divisão*, existem *em acto* quanto *á sua entidade*, e *em potencia* quanto á *sua delimitação*.

(1) A *continuidade* da extensão mais claramente apparece nos seres vivos, sobretudo no homem. — Este ponto será devidamente tratado no logar proprio. Bastará por emquanto dizer que todos os seres vivos possuem uma alma simples e inextensa, a qual informa todo o organismo e cada uma das partes d'elle. Ora a alma não poderia informar o organismo e cada uma das partes d'elle, se essas partes fossem apenas *contiguas*, e, muito menos, se fossem *discontinuas*; não só porque a alma deveria achar-se em varios logares, mas tambem porque a experiencia demonstra que uma parte, a qual deixe de estar unida ao todo, deixa de ser vivificada pela alma. — Além d'isso, o ser vivo produz operações *immanentes*, que têm o seu principio e o seu termo no mesmo sujeito. Ora, se não houvesse uma verdadeira *continuidade* entre as partes do organismo, não haveria operação alguma *immanente*; porque toda a operação teria o seu principio num sujeito e o seu termo num outro. — A *continuidade* da extensão no corpo humano é verificada tambem pela *consciencia*, a qual attesta que todas as partes, desde a cabeça até os pés, estão por tal modo unidas, que formam um só organismo. — Se ha verdadeira *continuidade* nos corpos organisados, não ha motivo sufficiente para a não admittir em todos os outros corpos, mesmo nos inorganicos, comtanto que sejam dotados de unidade; porque tambem estes são compostos de uma só forma substancial, a qual une e conserva unidas todas as partes da materia.

(2) Como dissemos, as partes da verdadeira quantidade, que é a *continua*, não têm actualmente limites proprios, mas estão por tal modo ligadas, que o termo de uma é o principio de outra, e assim se acham como que fundidas numa só unidade e constituem um todo individuo.

(3) Todos admittem esta conclusão; mas nem todos estão de accordo, quando se trata de determinar o *modo*, por que as partes existem na quantidade, se *em acto*, ou *em potencia*. É o que vamos examinar. — Advertimos que a questão se refere ao continuo *homogeneo*.

a) *Existem em acto quanto á sua entidade.* As partes da quantidade, antes da divisão, existirão em *acto*, quanto á sua *entidade*, se, antes da divisão, a *entidade* da uma fôr distincta *actualmente* da *entidade* da outra. Ora, antes da divisão, a *entidade* de uma parte é distincta *actualmente* da *entidade* da outra; porque, embora não conste onde principiam e onde acabam as partes da direita e as da esquerda de uma quantidade, comtudo é certo que as da direita não se identificam com as da esquerda. Logo as partes da quantidade, antes da divisão, existem *em acto* quanto á *sua entidade*.

b) *Mas existem em potencia quanto á sua delimitação.* — Se as partes da quantidade, antes da divisão, não existissem *em potencia*, mas *em acto*, quanto a *sua delimitação*, teriam necessariamente *termos proprios actuaes*, e, podendo ser contadas, constituiriam um *numero*. Ora taes consequencias são falsas; porque essas partes, antes da divisão, não têm *limites proprios actuaes*, e por isso não constituem o *numero*, que é *posterior* á divisão. Logo as partes da quantidade, antes da divisão, só existem *em potencia* quanto á *sua delimitação*. (1)

(1) Em ordem á existencia das partes na quantidade, — alguns auctores, como *Suarez*, *Toledo*, affirmam que ellas, anteriormente á divisão, existem *em acto*, emquanto uma é *actualmente* distincta de outra, — outros, sequazes de *Aristoteles* e de S. Thomaz, sustentam que as partes, anteriormente á divisão, não existem *em acto*, mas apenas *em potencia*, emquanto uma é *só potencialmente* distincta de outra. Todavia, ambas as opiniões podem conciliar-se, conforme o aspecto, sob o qual consideram as partes da quantidade. De facto, a parte pode considerar-se na sua *entidade*, ou na sua *delimitação*, ou *figura*. Considerada na sua *entidade*, a parte existe realmente no todo, mas sem limites proprios, não tem uma figura, e por isso chama-se *entitativa*. Considerada na sua *delimitação*, a parte tem limites proprios, é dotada de figura, e por isso diz-se *figurada*. — Feita esta distincção, que é de suprema importancia, procuremos resolver a questão. Esta, como dissemos, ~~refere-se — não á quantidade continua *heterogenea* (porque todos con-~~ cordam em que as partes d'esta quantidade existem *em acto*, quer quanto á *entidade*, quer quanto á *delimitação*), — mas á quantidade *homogenea*. — Ora as partes da quantidade *homogenea*, como dizemos no texto, existem *em acto*, ou são *actualmente* distinctas, umas das outras quanto á *entidade*; porque as partes da direita não se confundem com as da esquerda; de modo que a propria divisão, que lhes dará os limites proprios e a figura, não lhes dará a entidade. Portanto, as partes, consideradas na sua *entidade*, existem *em acto*, *anteriormente* á divisão. — Mas se as partes da quantidade *homogenea* existem *em acto*, anteriormente á divisão, quando se consideram na sua *entidade*, não existem *em acto*, mas só *em potencia*, quando

130. **Divisibilidade.** — *Divisibilidade* é a propriedade, pela qual cada parte da substancia corporea pode ser separada das

---

se consideram na sua *delimitação*, ou *figura*. Por quanto, nessa quantidade podemos traçar muitas e diversas figuras, que, todavia, não podem coexistir ao mesmo tempo: o que prova que as partes, por si, não têm *actualmente* figura determinada, nem limites proprios actuaes. Se ellas tivessem *actualmente* figura ou limite proprio, estariam divisas e já não poderiam estar sujeitas á divisão, porque não pode ser diviso o que o é. Portanto, as partes, consideradas na sua *delimitação*, ou *figura*, não existem em *acto* senão *posteriormente* á divisão. — Realisada a divisão, temos o *numero*. Diz S. Thomaz: «*Numerus sequitur divisionem*» (*Sum. Th.*, p. III, q. 76, a. 3 ad 1). Antes da divisão, as partes não têm limites proprios, e por isso não podem ser numeradas. Erra-se, pois, quando se julga que um todo divisivel é por isso mesmo um *numero*; visto que tambem é divisivel uma *unidade*, que, todavia, não é numero. Por isso, a quantidade *continua*, se exclue a simplicidade e a indivisibilidade, não exclue a unidade nem a indivisão. — Quando, pois, perguntam: *quantas* partes *entitativas* existem *em acto* no continuo? — podemos responder: *nenhuma*. Com effeito, o *numero* é uma collecção de *unidades*, isto é, de partes *distinctas* e *divisas* (*uno* define-se: *quod est indivisum in se et divisum ab aliis*). Ora as partes do *continuo*, destituidas de limites proprios, não estão actualmente divisas umas das outras, e por isso não constituem um *numero*. Se a quantidade *continua* fosse *numero*, seria quantidade *discreta*, isto é, deixaria de ser *continua*.

Do que deixamos dicto deduz-se que a *existencia*, ou a *distincção*, das partes na quantidade *continua*, anteriormente á divisão, é, ao mesmo tempo, *actual* e *potencial*, conforme o differente aspecto, sob o qual as partes se consideram. Se se consideram na sua *entidade*, existem *em acto*, ou são *actualmente* distinctas; se se consideram nos seus *limites*, ou na sua *figura*, existem em *potencia*, ou são *potencialmente* distinctas entre si. — Esta solução segue o caminho medio e responde cabalmente a todas as difficuldades: o que se não verifica com outras diversas soluções. Porquanto, se se sustenta que as partes do *continuo*, anteriormente á divisão, existem *em acto* sob todos os respeitos, não só deve negar-se a unidade substancial dos entes corporeos, mas deve tambem admittir-se um numero *actualmente* infinito, visto que as partes são divisiveis ao infinito: ora ambas estas consequencias são inacceitaveis. Se, pelo contrario, se sustenta que as partes do *continuo*, anteriormente á divisão, existem *em potencia* sob todos os respeitos, deve tambem admittir-se que as partes da direita não se distinguem das partes da esquerda e que uma se identifica com a outra; o que tambem é inacceitavel, porque, se assim fosse, não haveria quantidade *continua*.

Agora uma observação muito importante. Na quantidade *continua homogenea*, admittimos a existencia ou a distincção *actual* das partes *entitativas*, e negamos a existencia ou a distincção das partes *figuradas*. E nisto não ha contradicção. O *continuo homogeneo* é dotado de *unidade essencial*. Ora a esta unidade não é contraria a distincção das partes *entitativas*. Com effeito, embora a distincção importe sempre uma pluralidade, todavia essa pluralidade não se oppõe á unidade essencial, porque é sempre uma e mesma forma, que penetra e une todas essas partes. — Mas, se á unidade es-

outras. — Tambem esta propriedade convem ao corpo por causa da *quantidade*; porque, sem quantidade, não haveria partes, e, sem partes, não sería possivel a divisão. (1)

131. **Todo o corpo é divisivel.** — Todo o ente, que é dotado de partes distinctas, umas das outras, é divisivel. Ora todo o corpo é dotado de quantidade, e esta resulta de partes distinctas, umas das outras. Logo todo o corpo é *divisivel*. — Por isso o corpo, se não tivesse quantidade, seria *indivisivel*. (2)

---

sencial não é contraria a distincção das partes *entitativas*, é certamente contraria a distincção das partes *figuradas*. Porquanto, as partes *figuradas* têm os seus limites proprios, e por isso, embora sejam *contiguas*, são comtudo realmente *divisas*, umas das outras. Assim, temos um *numero* de partes integrantes, cada uma das quaes tem forma propria; e, como a forma é principio de distincção, temos tantos entes, cada um dos quaes dotado de unidade essencial, quantas são as formas (*Metaph.*, L. 7, lect. 13).

Todavia, quando se pergunta simplesmente se as *partes* existem *em acto*, ou em *potencia* no *continuo*, anteriormente á divisão, as *partes* se consideram em ordem á sua *delimitação*, ou *figura*, e por isso são tomadas no sentido mais proprio; visto que a parte é uma unidade, é uma coisa indivisa em si e divisa das outras, e por isso dotada de *limites proprios* e de *figura*. Neste caso, a resposta é uma só, e deve dizer-se que as partes existem no *continuo*, não *em acto*, mas *em potencia*. Tal é pensamento de Aristoteles (*Phys.*, l. 8, c. 8, § 5) e de S. Thomaz. (In IV *Sent.*, dist. 10, q. 1, a. 3).

(1) A *divisibilidade* é uma consequencia da *multiplicidade potencial* da quantidade *continua*. — Uno em *acto* e multiplice em *potencia*, o *continuo* é *indiviso* mas é *divisivel*, isto é, pode ter *em acto* aquellas partes, que tinha *em potencia*. — As partes, em que é divisivel o *continuo*, podem ser *aliquotas*, ou *proporcionaes*. São *aliquotas* as que convêm numa certa e determinada grandeza e estão contidas no todo um numero exacto de vezes, de modo que, tomadas no seu conjuncto, egualam o todo: taes são os centimetros, que, repetidos ou tomados cem vezes, são eguaes ao metro. São *proporcionaes*, quando, embora deseguaes na grandeza, conservam comtudo entre si uma certa proporção, emquanto o todo se divide por metade, e esta metade por outra metade, e esta por outra até ao indefinido, sem que todas as partes da divisão egualem o todo.

(2) Se os corpos resultassem de entes *simples*, ou de pontos *indivisiveis*, a divisão não seria possivel. De facto, não pode conceber-se um terço de uma alma, ou a metade de um ponto. Por isso, *Leibnitz* disse que a materia não é divisivel, porque a suppunha actualmente divisa em partes infinitas, que seriam as *monadas*. Mas, se se admitte que os corpos são compostos de materia e de forma, que a materia é principio radical da quantidade, e que a quantidade importa posição de partes fóra das partes, é evidente que todo o corpo, por ser dotado de quantidade, pode ser diviso.

O corpo, sujeito á divisão, é *physico*, ou *mathematico*. O corpo *physico* é o corpo como se encontra na realidade, e por isso é uma substancia composta de materia e de forma, sujeito á quantidade e aos outros accidentes sensiveis. O corpo *mathematico*, ou *abstracto*, é o corpo considerado *unica-*

132. O corpo mathematico é divisivel até ao indefinido. — Corpo *mathematico* é a *quantidade*, considerada como que abstrahida da substancia corporea, a que adhere.

a) A *quantidade* é essencialmente extensa. Se é extensa, é divisivel em partes. Estas partes tambem são extensas, e por isso são divisiveis em outras menores. Estas, sendo tambem extensas, são, emquanto taes, divisiveis em partes ainda mais pequenas; e assim até ao indefinido, sem nunca encontrarmos partes inextensas, incapazes de divisão. Logo o corpo *mathematico*, ou a *quantidade*, é divisivel até ao indefinido.

b) Se a *quantidade* não fosse divisivel até ao indefinido, os limites ou termos da divisão deveriam ser pontos simples e inextensos. Ora isto é absurdo; porque o simples não pode dar o composto, nem o inextenso o extenso. Logo o corpo *mathematico*, ou a *quantidade*, é divisivel até ao indefinido. (1)

---

mente na sua *quantidade*, isto é, na sua triplice dimensão de comprimento, largura e profundidade. — A idea *abstracta* de *quantidade* corresponde ao seu objecto real, e tudo o que se diz da *quantidade* convem ao corpo *physico*, emquanto este é dotado de tal propriedade. — O corpo *physico* pertence á categoria da *substancia*; o corpo *mathematico*, á categoria da *quantidade*.

Todo o corpo é divisivel. Mas esta divisibilidade é ou não é divisivel até ao indefinido? A esta pergunta dá-se uma triplice resposta. — Uns, como *Descartes*, *Malebranche*, *Euler*, suppondo que a essencia dos corpos consiste na extensão, ou quantidade, e que a extensão é por si divisivel até ao indefinido, concluem que todo o corpo é divisivel ao indefinido. — Outros, como *Boschowich* e os *dynamistas*, ensinando que a essencia do corpo resulta de pontos simples e inextensos, deduzem que o corpo não é divisivel até ao indefinido, porque esses pontos constituem o limite ou o termo da divisão. — Outros, como *Aristoteles*, *S. Thomaz*, e os *escholasticos*, seguem um caminho medio, e ensinam — que o corpo *mathematico*, em que só se considera a *quantidade*, é divisivel até ao indefinido, — mas que o corpo *physico*, como existe na realidade, não é divisivel até ao indefinido. É a doutrina, que defendemos nas duas proposições seguintes.

(1) O corpo *mathematico* é divisivel até ao indefinido, porque possue indefinidas partes *proporcionaes*. De facto, as partes *proporcionaes* são as metades, e as metades das metades. Ora de cada metade pode tomar-se sempre a metade, até ao indefinido, sem que nunca se chegue á ultima divisão. A razão é que, num todo *homogeneo*, todas as fracções têm a mesma natureza do todo; por isso todas as fracções da quantidade extensa, seja qual fôr a grandeza d'ellas, são sempre e essencialmente extensas, e nunca se tornam simples. Se são sempre e essencialmente extensas, as fracções são sempre e essencialmente divisiveis. Por isso nunca o todo pode chegar a resolver-se completamente nestas suas partes *proporcionaes*, que, decrescendo sempre, não são a medida do corpo, e, sendo indefinidamente divisiveis, não são nem podem ser *actualmente* infinitas. Com razão diz Aristotes: « *Continuum est divisibile in infinitum* » (*Phys.*, l. I, c. 2). E noutro logar: « *Continuum est id quod est divisibile in semper divisibilia* » (*Phys.*, l. VI, c. 1). — Esta conclusão, que espanta alguns phylosophos, é admittida, como a coisa mais natural, pelos mathematicos, que não concebem nem podem conceber a divisão, a extracção das raizes, o calculo infinitesimal, etc., sem a divisibilidade da quantidade até ao indefinido.

133. O corpo physico não é divisivel até ao indefinido. — Corpo *physico* é a substancia corporea, como existe na realidade.

a) Todo o corpo, existente na realidade, é dotado de uma certa e determinada forma, a qual exige uma certa e determinada quantidade; de modo que essa forma não pode existir sem essa quantidade. Ora a quantidade de um corpo, se, pela divisão, se tornar demasiadamente pequena, deixará de ter a conveniente proporção com a forma, e assim o proprio corpo corromper-se-ha na sua essencia. Logo o corpo *physico* não é divisivel até ao indefinido.

b) O corpo não pode exercer a sua actividade, nem resistir aos agentes contrarios, senão pela quantidade, de que é dotado; e por isso a quantidade de um corpo é sempre proporcionada á sua energia. Ora, se a quantidade se tornar, pela divisão, demasiadamente pequena, não poderá o corpo exercer a sua actividade, nem resistir aos agentes contrarios, e assim soffrerá uma mudança substancial, transformando-se noutro corpo. Logo o corpo *physico* não é divisivel até ao indefinido (1).

134. Localisação. — *Localisação* é a propriedade, pela qual o corpo existe num certo e determinado *logar*. — Esta propriedade deriva da *quantidade*; porque o corpo existe num logar, emquanto é dotado de partes dispostas uma fóra da outra (2).

---

(1) Os argumentos, expostos no texto, são do Angelico Doutor (In I *Physic.*, l. 6; *De sensu et sensato*, l. 15). — E a conclusão é muito racional. A medida da quantidade do corpo *physico* é a parte *aliquota*. Ora as partes *aliquotas*, embora possam variar no numero conforme a grandeza do corpo, são sempre e necessariamente finitas, e, tomadas collectivamente, egualam o todo.

(2) *Logar*, como dissemos na *Ontologia*, é a superficie immovel do corpo, que é contigua a outro corpo e o cerca e circumscreve; de modo que a superficie do corpo continente corresponde exactamente á superficie do corpo contido. — A superficie, a qual cerca immediatamente um outro corpo, não constitue o *logar*, se não se concebe como *immovel*. Tal *immobilidade* considera-se em relação a um ponto fixo, por ex., ao centro, aos polos, ao meridiano; e por isso, se a superficie, que rodeia um corpo, se conservar sempre egualmente distante de um certo ponto, esse corpo existirá sempre no mesmo logar; como tambem, se houver uma mudança de distancia, haverá

135. Só e todo o corpo existe propriamente no logar. — Existe propriamente no *logar* só e todo o ente, que é proporcionado ao mesmo logar. Ora só e todo o corpo é proporcionado ao *logar;* porque o corpo, sendo dotado de quantidade, tem as partes dispostas uma fóra de outra, de modo que cada uma d'ellas corresponde a cada parte do logar e toda a quantidade corresponde a todo o logar. Logo só e todo o corpo existe propriamente no *logar* (1).

tambem uma mudança de *logar.* — É verdade que o centro e os polos não são coisas *absolutamente* immoveis; mas, para a constituição do *logar,* não é necessaria uma immobilidade *absoluta.* Uma superficie considera-se *immovel,* emquanto conserva o mesmo sitio ou a mesma distancia em relação a um ponto, que é *relativamente* immovel, ou que se concebe como *immovel.* — O *logar,* de que falamos, é e chama-se *extrinseco,* porque é constituido pela superficie do corpo ambiente, a qual é *extrinseca* ao corpo contido.

(1) Só a substancia corporea occupa propriamente o *logar,* porque só essa substancia é dotada de quantidade, que corresponde e é proporcionada á capacidade do *logar.* — Por isso as formas, quer substanciaes quer accidentaes, não occupam o *logar* por si mesmas, mas pelo todo, em que existem. Se houvesse um corpo, destituido de quantidade, esse não occuparia propriamente o *logar;* como tambem não o occuparia o corpo, que, embora dotado de quantidade, não applicasse e não proporcionasse as suas dimensões ás do *logar.* Um corpo, que fosse situado fóra do universo, não existiria no *logar,* porque faltaria a extensão, ou a quantidade, que o circumscrevesse.

*

Poderá um corpo existir ao mesmo tempo em varios logares?

Para respondermos convenientemente á pergunta, devemos indicar os varios modos, por que um corpo poderia existir em varios logares. Esses modos são tres: *extenso, substancial,* e *misto.* — Um corpo poderia existir em varios logares por um modo *extenso,* ou *local,* se podesse applicar e proporcionar as suas dimensões ás dimensões de cada um d'esses logares. — Um corpo poderia existir em varios logares por um modo *substancial,* se podesse existir em cada um d'elles, não pela quantidade dimensiva, mas pela sua *substancia,* e por isso se podesse existir nelle como existe a substancia *(per modum substantiae),* — todo em cada um dos logares, e todo em cada parte d'elles. — Um corpo poderia existir em varios logares por um modo *misto,* se podesse existir num logar por um modo *extenso,* e no outro ou nos outros logares por um modo *substancial.* — Indicadas estas diversas especies de *presença* do corpo no *logar,* estabelecemos as tres seguintes proposições.

a) Um corpo não póde existir em varios logares por um modo *extenso.* — Na verdade, o corpo, que existe no logar por um modo *extenso,* é limitado ou circumscripto na totalidade das suas dimensões pela totalidade das dimensões do *logar,* de modo que uma parte do corpo corresponde a uma parte do *logar* e todo o corpo a todo o logar, e nem um só elemento do corpo existe fóra do logar. Ora se um corpo podesse existir em varios logares por um modo *extenso,* esse corpo seria, ao mesmo tempo, limitado e não limitado pelo logar, seria uno e multiplice: o que repugna. Logo um corpo não pode existir em varios logares por um modo *extenso.* — Nem se recorra á Omnipotencia de Deus; porque Deus não faz o que é contradictorio, e é contradictorio que um corpo seja limitado e não limitado pelo logar, — que seja, ao mesmo tempo, uno e multiplice (*Quodl.* III, a. 2).

b) Não repugna que um corpo exista em varios logares por um modo *substancial.* — A quantidade, de que o corpo é dotado, pode considerar-se — em ordem ao proprio *corpo,* — e em ordem ao *logar.* Considerada em ordem ao *corpo,* denota apenas partes dispostas fóra das partes, e chama-se quantidade ou extensão *intrinseca.* Considerada em ordem ao *logar,* importa partes fóra das partes, *limitadas* ou circumscriptas pelas superficies dos corpos ambientes, e diz-se quantidade ou extensão *extrinseca.* A quantidade *extrinseca* é um effeito ou uma expansão da *intrinseca.* Ora, se repugna que um corpo, dotado de quantidade *extrinseca,* exista em varios logares, porque, por essa quantidade, é limitado e circumscripto pelo logar, que occupa, não repugna certamente que exista em varios logares um corpo, dotado apenas de quantidade *intrinseca.* De facto, o corpo, dotado apenas de quantidade *intrinseca,* existe no logar quanto á *substancia,* e por isso pode existir e existe como existe a *substancia.* Ora é certo que a *substancia,* emquanto tal, pode existir em varios logares; porque onde está, está toda, e por isso não só existe em toda a quantidade, mas tambem nas varias partes da quantidade, quer unidas quer separadas. Logo não repugna que um corpo exista em varios logares por um modo *substancial.* — Neste caso não se dá o inconveniente: que o mesmo corpo, por existir em varios logares, seria, ao mesmo tempo, uno e multiplice. Por quanto, tal inconveniente — verificar-se-hia, se o corpo existisse no logar pela sua *quantidade dimensiva,* porque, então, pelo facto de o *logar* circumscrever e por isso individualisar o corpo contido, este havia de se repetir e multiplicar tantas vezes, quantas fossem os logares ambientes, — mas não se verifica, se o corpo existe no logar pela sua *substancia,* porque a *substancia* é livre das peias do logar, e, *permanecendo sempre a mesma,* existe toda em toda a quantidade e toda em cada uma das partes, quer divisas quer unidas; assim como a *substancia* do pão, sendo sempre uma e mesma substancia, existe toda em todo o pão e toda em cada um dos fragmentos, quer unidos quer divisos. — Nem se diga que o corpo não pode absolutamente existir sem a sua quantidade ou extensão *extrinseca.* Por quanto, se a quantidade *intrinseca* é *essencial* ao corpo *organico,* não lhe é essencial a *extrinseca,* e por isso não repugna que esta, sem ser radicalmente supprimida, torne ao seu estado *potencial* pela acção de Deus.

c) Não repugna que um corpo exista num logar por um modo *extenso* e noutros logares por um modo *substancial.* — Na verdade, se o corpo existe num só logar, isto é devido ao facto de o corpo existir no logar pela sua *quantidade dimensiva,* mas não depende do facto de o corpo se achar no logar pela sua *substancia,* porque esta não pode ser presa pelas dimensões do logar. Se, pois, não repugna que um corpo, embora dotado naturalmente de *quantidade dimensiva,* exista em varios logares exclusivamente pela sua *substancia* e á semelhança da *substancia,* tambem não repugna que um corpo exista num logar por um modo *extenso,* ou pela sua *quantidade di-*

136. Impenetrabilidade. — *Impenetrabilidade* é a propriedade, pela qual um corpo, que occupa um logar por meio da

sua quantidade, exclue d' esse logar os outros corpos. — Esta

mensiva, e noutros logares por um modo *substancial*, isto é, por um modo indivisivel, proprio da *substancia*. — Dá se a repugnancia, quando uma propriedade se affirma e se nega em relação a um sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. Nada d' isso se verifica no caso presente.

*

Applicando os principios expostos, podemos formar-nos uma idea, ainda que deficientissima, do ineffavel Sacramento da Eucharistia, — d' esse Mysterio de fé e de amor, o qual, segundo a bella expressão de S. João Chrysostomo, faz com que a terra para nós se torne ceu: *mysterium faciens ut terra nobis coelum sit*» (Hom. XXIV in 1 ad *Cor.)*. Seguiremos, como sempre, os vestigios do Angelico Mestre (*Sum. Th.*, p. III, q. 76).

É dogma da nossa santa Religião que no SS. Sacramento da Eucharistia está o Corpo, o Sangue, a Alma e a Divindade de N. S. Jesus Christo. O Corpo e o Sangue estão no Sacramento *em virtude das palavras da consagração*: a Alma e a Divindade, por *natural* e *real concomitancia*. É uma consequencia da união hypostatica e do actual estado de impassibilidade: onde se encontra o Corpo e o Sangue do Salvador, ahi deve encontrar-se a sua Alma e a sua Divindade. — Jesus está todo debaixo de cada uma das duas especies do pão e do vinho, e está todo debaixo de cada parte das duas especies. Na verdade, pelas palavras da consagração, toda a *substancia* do pão se converte no Corpo adoravel de Jesus, e toda a *substancia* do vinho no seu Sangue precioso. Portanto, o Corpo e o Sangue de Jesus estão presentes onde existia a *substancia* do pão e do vinho. Ora a *substancia* do pão estava presente em todo o pão e em cada um dos seus fragmentos, e a *substancia* do vinho estava presente em todo o vinho e em cada uma das suas gottas. Logo, debaixo das especies e de cada parte das especies do pão e do vinho está presente a *substancia* do Corpo e do Sangue de Jesus, e, por concomitancia, tudo o que é proprio da Pessoa adoravel de Jesus. — E Jesus está presente debaixo de cada uma das partes das duas especies, não só depois da divisão das especies, mas tambem antes d' essa divisão; porque o que produz a presença real de Jesus no S. Sacramento não é a divisão das especies, mas é a consagração.

Jesus está *todo* no S. Sacramento, está na sua *integridade*, como verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Mas esta integridade importará tambem a presença da *quantidade dimensiva* e dos outros *accidentes materiaes* do Corpo do Redemptor? Alguns affirmam que no S. Sacramento está presente o Corpo de Jesus, vivo e glorioso, mas despido da quantidade dimensiva e de todos os outros accidentes materiaes. — Tal opinião não pode acceitar-se em absoluto. Como dissemos, tudo o que pertence á Pessoa adoravel de Jesus está presente no S. Sacramento por dois modos: pelas palavras da consagração, ou pela natural concomitancia. Ora a quantidade dimensiva não se acha presente pelas palavras da consagração. Porquanto, em virtude d' essas palavras, acha-se presente o que é o termo *directo* da conversão. Ora o termo *directo* da conversão é a *substancia* do Corpo de Jesus, e não a sua quantidade dimensiva; porque a quantidade dimensiva do pão permanece depois da consagração, tendo-se mudado exclusivamente a substancia do pão. Todavia, como a substancia do Corpo de Jesus não se separa realmente da sua quantidade dimensiva nem dos outros accidentes, segue-se que, em virtude

propriedade tambem é um effeito proprio da quantidade, a qual,

da natural concomitancia, se encontra neste Sacramento toda a quantidade dimensiva do corpo de Jesus com todos os outros accidentes. — Pelo facto de se achar presente só pela natural concomitancia e pelo seu nexo necessario com a *substancia*, a quantidade dimensiva do Corpo de Jesus não está neste Sacramento segundo o seu modo *natural*, que consiste na adaptação das proprias dimensões ás dimensões do logar, mas está segundo o modo da *substancia*, que é o de existir toda no todo, e toda em cada parte. Se a quantidade dimensiva do pão tem o seu proprio modo de ser e se adapta ás dimensões do logar, a quantidade dimensiva do Corpo de Jesus prescinde das dimensões do logar e existe, debaixo das especies, á semelhança da *substancia*. — Por isso, a quantidade ou a extensão do Corpo de Jesus não é supprimida na sua entidade; o que é supprimido é o seu effeito secundario, que consiste na adaptação das suas partes ás partes do logar (quantidade *extrinseca*). Como dissemos, a *essencia* da quantidade consiste na posição das partes fóra das partes, consideradas na sua entidade; a posição das partes em ordem ao logar é uma coisa *accidental* para a quantidade. A *essencia* dá quantidade do Corpo de Jesus permanece intacta no S. Sacramento; porque as partes d' esse Corpo divino são distinctas umas das outras, e a Cabeça não é o Coração, as mãos não se confundem com os pés. Só o effeito secundario da quantidade é supprimido; porque todas as partes do Corpo de Jesus, embora distinctas umas das outras, existem num só ponto do logar. A quantidade dimensiva do Corpo de Jesus, existindo á semelhança da *substancia*, está toda em toda a especie e toda em cada parte da especie.

D' onde se segue que, se quizermos falar com precisão, não podemos dizer que o Corpo de Jesus existe no S. Sacramento como num *logar*; mas devemos dizer que Elle existe no *logar das especies consagradas*. De facto, a *localisação* faz-se por dois modos: — ou pelo modo *circumscriptivo*, quando o corpo se acha limitado pelo logar, — ou pelo modo *definitivo*, quando uma substancia espiritual, embora não esteja limitada pelo logar quanto á *quantidade*, que não possue, está limitada pelo logar quanto á *actividade*, que só pode exercer no ambito d' esse logar. Ora o corpo adoravel de Jesus não está na Hostia consagrada, como no seu *logar*, — nem pelo modo *circumscriptivo*, — nem pelo modo *definitivo*. Não está pelo modo *circumscriptivo*, porque não se refere ao logar e não existe no logar pelas dimensões proprias, mas pelas dimensões proprias do pão, debaixo das quaes está contido quanto á *substancia*. Não está pelo modo *definitivo*; porque não é limitado a um só logar, mas existe em todas as hostias consagradas. O modo, por que o Corpo de Jesus existe no S. Sacramento, é um modo ineffavel, superior a todo o conceito e a toda a expressão, que a Egreja chama *sacramental*.

O Corpo adoravel de Jesus está presente no S. Sacramento e está presente no Ceu. No Ceu existe na especie propria, com a sua quantidade dimensiva, e por isso é circumscripto pelo logar e só existe num lugar; no S. Sacramento existe numa especie alheia, quanto á *substancia*, e por isso não é circumscripto pelo logar e existe em varios logares, multiplicando a sua presença, sem multiplicar a sua Pessoa. — E «não ha contradicção, diz o Concilio de Trento, entre estes dois factos: que o nosso Salvador esteja sempre no Ceu, sentado á direita do Pae, no seu modo natural de existir, e que, todavia, nos seja presente em muitos outros logares quanto á sub-

occupando por um modo *extenso* um logar, exclue naturalmente d'este os outros corpos. (1)

137. **Todo o corpo é naturalmente impenetravel.** — Todo o corpo, por ser dotado de quantidade, occupa um logar; e, como cada corpo possue uma quantidade *propria*, distincta da quantidade dos outros corpos, assim tambem occupa um logar *proprio*, distincto do logar, occupado pelos outros corpos. Ora o corpo não occuparia um logar *proprio*, distincto do logar, occupado pelos outros corpos, se d'elle não excluisse naturalmente os outros corpos, isto é, se não fosse naturalmente *impenetravel*. Logo todo o corpo é naturalmente *impenetravel*. — Dissemos — *naturalmente* impenetravel; porque a virtude infinita de Deus pode suspender este effeito da quantidade (2).

---

stancia e de um modo sacramental. É este um modo de existir, que apenas podemos exprimir por palavras; mas que elle seja possivel para Deus, é uma coisa, que a razão, esclarecida pela fé, comprehende, e que nós devemos crer com toda a firmeza» (Sess. XIII, c. I).

(1) *Impenetrabilidade*, em geral, é a propriedade, pela qual um corpo não deixa que um outro corpo occupe o logar, occupado por elle. — Um corpo diz-se *impenetravel* em relação a um outro — ou porque não se deixa *dividir* ou *partir* por elle, assim o ferro diz-se *impenetravel* em relação á faca; — ou porque é destituido de *póros*, de modo que um outro corpo não o pode encher, assim o vidro é *impenetravel* em relação á agua; — ou porque *exclue* do *logar*, que occupa, um outro corpo, e obsta a que estejam ambos contidos entre as mesmas superficies do corpo ambiente. Como se vê, é neste terceiro sentido que tomamos aqui a *impenetrabilidade*.

Os philosophos não concordam em determinar a natureza d'esta propriedade. Alguns dizem que a *impenetrabilidade* é uma *força activa*, unida naturalmente com a quantidade e proveniente da forma substancial, pela qual um corpo repelle do logar, occupado por elle, um outro corpo. Esta explicação encontra serias difficuldades; porque, sendo tambem impenetraveis entre si as partes da mesma quantidade *continua*, estas deveriam operar umas nas outras e assim deveriam existir *em acto*; o que é contrario á natureza do *continuo*. — Por isso, outros dizem que a *impenetrabilidade* é um effeito proprio e natural da *quantidade dimensiva*, a qual não tem a *potencia passiva* de receber um outro corpo no logar, que ella occupa. Seguimos esta segunda opinião. Na verdade, a materia, por estar sujeita á triplice dimensão ou á quantidade dimensiva, pela qual se extende no logar, occupa o proprio logar por tal modo, que d'elle exclue naturalmente os outros corpos (In Boet., *de Trinit.*, q. 4, a. 3).

(2) O que dizemos da *impenetrabilidade* de um corpo relativamente a outro corpo, deve dizer-se da *impenetrabilidade* de uma parte do corpo relativamente a outras partes do mesmo corpo. Com effeito, todo o corpo, por ser dotado de quantidade, é composto de varias partes integrantes, que estão dispostas umas fóra das outras e constituem a extensão. Ora as partes não poderiam existir umas fóras das outras, nem constituir a extensão, se cada uma não occupasse um logar proprio e distincto do logar, occupado pelas outras partes, e d'esse logar não excluisse as outras partes, e por isso se as partes não fossem impenetraveis. Logo, assim como todo o corpo exclue do logar, que elle occupa, os outros corpos, assim tambem uma parte exclue do seu logar as outras partes do mesmo corpo.

Não nos demoramos na confirmação d'esta verdade, que não é impugnada por ninguem e que é confirmada pela experiencia, a qual attesta que nenhum corpo occupa o logar de outro corpo, se este não fôr d'ahi excluido.

138. **Variabilidade.** — *Variabilidade* é a propriedade, pela quel o corpo, em determinadas circumstancias e sob a acção de agentes proporcionados, *se dilata* ou *se condensa*, e por isso augmenta ou diminue no seu *volume*. — Esta variabilidade pode

---

*

O corpo é *naturalmente* impenetravel; todavia o infinito poder de Deus pode suspender o effeito natural da quantidade, que é o de se extender no logar e de o occupar, excluindo d'elle os outros corpos. Quando Deus suspende esse effeito, temos a *compenetração*, que importa a occupação do mesmo logar por dois ou mais corpos. — A *compenetração* é duplice: *mista* e *circumscriptiva*. É *mista*, quando um corpo, que é compenetrado, existe no logar por um modo *circumscriptivo*, e o corpo, que compenetra, existe por um modo *incircumscriptivo*, ou *substancial*, emquanto existe todo em todo o corpo compenetrado e todo em cada uma das partes d'esse corpo. É *circumscriptiva*, se ambos os corpos existem no logar por um modo *circumscriptivo*, ou *extenso*. Ora não repugna nem uma, nem outra *compenetração*.

a) Não repugna a *compenetração mista*. — Ensina-nos a Fé que, no augustissimo Sacramento da Eucharistia, a *quantidade* do pão e do vinho permanece e existe de um modo *circumscriptivo*, e o Corpo adoravel de Jesus está presente com a sua quantidade, não de um modo *circumscriptivo*, mas de um modo *substancial*, e por isso está todo em toda a hostia consagrada e todo em cada uma das partes da hostia. É, pois, um caso de compenetração *mista*, e esta não repugna. Na verdade, não repugna que um corpo possa existir num logar quanto á *substancia*. Se não repugna que um corpo possa existir num logar quanto á *substancia*, nem repugna que possa existir no mesmo logar, em que um outro corpo existe por um modo *circumscriptivo*, ou *extenso*. De facto, o que se oppõe á coexistencia de dois corpos no mesmo logar é a quantidade dimensiva, de que são dotados e que deve adaptar as suas dimensões ás do logar; de modo que se um d'elles se adapta ao logar, já não deixa penetrar ahi o outro. Mas, se um dos dois corpos existe no logar pela sua quantidade dimensiva, e o outro não conserva essa quantidade, não ha razão por que o primeiro deva excluir do logar, que elle occupa, o segundo: pois este, por não conservar a quantidade dimensiva, não faz concorrencia ao outro em ordem ao logar, e podem ambos coexistir no mesmo logar. Logo a *compenetração mista* não repugna.

b) Não repugna a *compenetração circumscriptiva*. — Negam esta proposição *Durando*, *Clarke*, e todos os *deistas*; defendem-na, e com razão, os philosophos e os theologos catholicos, que assim explicam, de um modo racional e conveniente, certos factos, narrados pelo S. Evangelho: que o

ser *propria* ou *impropria*. É *propria*, quando o corpo se dilata ou se condensa por uma *intrinseca alteração accidental*, e por isso augmenta ou diminue no seu volume *real*. É *impropria*, quando o corpo se dilata ou se condensa pelo *augmento* ou *diminuição* dos *intersticios*, ou das *distancias* entre as moleculas, e por isso augmenta ou diminue no seu volume *apparente* (1).

Corpo adoravel de Jesus sahiu do sepulcro fechado, e entrou no Cenaculo, estando tambem fechadas as portas. — Porquanto, a *impenetrabilidade*, — pela qual um corpo, que occupa um logar por um modo *extenso*, ou *circumscriptivo*, não deixa que esse logar seja occupado, ao mesmo tempo e pelo mesmo modo, por outro corpo, — é um effeito, uma consequencia *natural* da *quantidade dimensiva*. Ora é certo que o poder de Deus, sendo infinito e actuando sempre nas causas segundas, pode suspender os effeitos, as consequencias *naturaes* d'essas causas, e fazer com que dois corpos occupem um e mesmo logar por um modo *extenso*, ou *circumscriptivo*. — Occupando um e mesmo logar por um modo *extenso*, os dois corpos — não podem distinguir-se um do outro por meio dos *sentidos*, porque a confusão do *logar* importa a confusão das *dimensões*, ou da *quantidade extrinseca*, — mas podem distinguir-se pela *intelligencia*; emquanto, ainda que confundidos no mesmo *logar*, conservam sempre distinctas, uma de outra, as proprias *entidades*, e as proprias quantidades *intrinsecas*... E não é só pela distincção da *entidade* e da quantidade *intrinseca* que dois corpos, embora coexistam no mesmo logar, se distinguem um de outro, mas é tambem pela efficacia do mesmo poder infinito, que suspendeu a consequencia natural da *impenetrabilidade*. A' coexistencia, diz S. Thomaz, de dois corpos no mesmo logar oppõe-se a quantidade dimensiva d'elles: porque a materia corporea distingue-se pela quantidade dimensiva, e a quantidade dimensiva distingue-se pelo logar. Ora Deus pode conservar no seu ser os effeitos das causas segundas, sem o concurso d'essas causas, ou quando essas causas deixam de operar. Por isso, assim como Deus conserva no S. Sacramento os accidentes sem o sujeito proprio, assim tambem pode conservar a distincção entre dois corpos, sem que para essa distincção concorra o logar, isto é, pode fazer com que dois corpos, embora se compenetrem no mesmo logar e as dimensões de um se confundam com as dimensões do outro, todavia conservem distincto o proprio ser, a propria entidade. (*Quodl.* I, a. 22). — Nem se diga que, assim como repugna que um corpo possa existir, por um modo *extenso*, em dois logares, assim tambem repugna que dois corpos coexistam, tambem por um modo *extenso*, no mesmo logar. Não ha paridade entre os dois casos. Por quanto, um corpo não pode existir por um modo *extenso* em dois logares, porque, se assim fosse, o mesmo corpo seria uno e multiplice: o que repugna: mas dois corpos podem coexistir no mesmo logar, porque ambos conservam sempre distinctas a propria entidade e a propria quantidade *intrinseca*, embora, pelo facto de ter as dimensões communs, não conservem distincta a quantidade *extrinseca*, que é uma coisa *accidental*: e isto não repugna (In IV *Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2).

(1) A *variabilidade* dos corpos refere-se á *dilatação* ou *rarefacção*, e á *condensação* ou *compressão*, a que a materia corporea está sujeita. — Esta *variabilidade* é *propria* e *impropria*. É *propria*, quando a massa corporea, sob a acção de agentes proporcionados, se dilata ou se condensa, não pelo augmento ou pela diminuição da distancia entre as moleculas, mas por uma intrinseca alteração accidental, de modo que o corpo occupa um logar maior ou menor que o logar, occupado antes da dilatação ou da condensação. É *impropria*, quando a massa corporea se dilata ou se condensa pelo augmento ou pela diminuição dos intersticios, que separam parcialmente as moleculas da massa corporea, e não pela alteração da mesma massa, de modo que o corpo occupa exactamente o logar, que occupava anteriormente. Quando a variabilidade é *propria*, muda-se o volume *real* do corpo; quando a variabilidade é *impropria*, muda-se o volume *apparente*.

Volume é a *mole*, ou a *grandeza*, de um corpo. — É *real*, ou *apparente*. — É *real*, ou *atomico*, se importa apenas a *substancia extensa*, com exclusão de corpos extranhos, que podem encher os intersticios; e por isso a sua medida corresponde á medida do logar, occupado pela substancia extensa, com exclusão do logar, occupado pelos corpos extranhos. Chama-se *real*, porque o logar, occupado pelo corpo, corresponde á entidade do proprio corpo. — É *apparente*, ou *inter-atomica*, se importa juntamente a *substancia extensa* e os *intersticios*, existentes entre as moleculas e occupados por corpos extranhos: e por isso a sua medida corresponde á medida de todo o logar, occupado pela substancia extensa e pelos corpos extranhos. Chama-se *apparente*; porque, embora o corpo occupe o mesmo logar, que occupava anteriormente á dilatação ou á condensação, comtudo *parece* que occupa um logar maior ou menor, conforme se dilataram ou se condensaram os intersticios. — Por isso a medida do volume *apparente* excede a do volume *real*.

É certo que varias rarefacções e condensações se realisam nos varios corpos, quer estes differam *especificamente* (assim, no sentido vulgar e chimico, a agua differe *especificamente* da platina, o oxygenio do hydrogenio, etc.), quer differam *accidentalmente* (assim o corpo no estado solido differe *accidentalmente* de si mesmo, quando se encontra no estado liquido, etc.). — Estas rarefacções ou condensações effectuam-se sob a acção dos agentes naturaes; assim o calor dilata e o frio condensa; sob a acção da luz e do calor, vibram os pontos da massa; pelo movimento de elasticidade, á condensação succede a dilatação. — Suppostos, como averiguados, estes e outros semelhantes phenomenos, pergunta-se se todos elles devam explicar-se por uma variabilidade *impropria*, ou tambem por uma variabilidade *propria*, e se, por isso, os corpos se mudam exclusivamente no seu volume *apparente*, ou tambem no *real*. A questão tem sido sempre e muido debatida. Uns admittem apenas a variabilidade *impropria*, e só reconhecem a mudança no volume *apparente*: outros admittem a variabilidade *propria*, e por isso a mudança no volume *real*. Seguimos esta segunda opinião, que é a de Aristoteles e de S. Thomaz.

139. O corpo está sujeito á variabilidade impropria e propria.

a) *Está sujeito á variabilidade impropria.* — O corpo estará sujeito a variabilidade *impropria*, se estiver sujeito á *dilatação* ou á *condensação* pelo augmento ou diminuição dos *intersticios* existentes entre as moleculas, e por isso se tiver um

augmento ou uma diminuição no seu volume *apparente*. Ora é certo que o corpo se dilata e se condensa pelo augmento ou diminuição dos intersticios, e por isso augmenta ou diminue no seu volume *apparente*; assim a esponja, quando se enche de agua, torna-se mais dilatada ou rarefeita, e, conservando a mesma quantidade dimensiva, augmenta no volume *apparente*. Logo o corpo está sujeito á variabilidade *impropria* (1).

b) *O corpo está sujeito á variabilidade propria.* — O corpo estará sujeito á variabilidade *propria*, se estiver sujeito á *dilatação* ou a *condensação* por uma *intrinseca alteração accidental*, e por isso se tiver um augmento ou uma diminuição no seu volume *real*. Ora é certo que o corpo se dilata e se condensa por uma *intrinseca alteração accidental*, e por isso augmenta ou diminue no seu volume *real*; assim, quando um atomo, em que não ha *vacuo*, é impellido, sob o influxo de um motor, contra um outro atomo, se altera intrinsecamente e se comprime, e em seguida reage e torna a dilatar-se, essa compressão e dilatação importa uma diminuição e um augmento na quantidade dimensiva, e por isso uma diminuição e um augmento no volume *real* do corpo. Logo o corpo está sujeito á variabilidade *propria* (2).

(1) Ninguem nega que os corpos possam estar e effectivamente estejam sujeitos a uma variabilidade *impropria* e que, por isso, se mudem no seu volume *apparente*, permanecendo inalterada a massa corporea. Admittindo, como devemos admittir, que entre as diversas moleculas de um corpo existem *intersticios* (que totavia não isolam as mesmas particulas em *todos* os lados), é claro que os mesmos *intersticios*, pela acção dos agentes naturaes, se podem dilatar ou condensar, e, quanto maiores ou menores elles forem, tanto maior ou menor será o volume *apparente* dos corpos.

(2) A variabilidade *propria* dos corpos e por isso a mudança do volume *real* não é admittida, ou não pode ser admittida — pelos *dynamistas*, que fazem resultar os corpos de *monadas* ou de *pontos mathematicos*, porque o que não é extenso não pode variar de modo algum, nem soffrer mudança alguma no volume; — os *cartesianos*, que fazem consistir a *essencia* dos corpos na *extensão*, porque a essencia é immutavel, não pode augmentar nem diminuir, — os que reconhecem, como constitutivos dos corpos, os atomos *extensos*, *immutaveis*, *resistentes*, e *distantes*, uns dos outros, porque a variabilidade *propria* e a mudança do volume *real* é impossivel e incompativel com taes elementos. Mas, se se admitte, como deve admittir-se, que a *extensão* dos corpos é *real* e *continua*, e que ella não constitue a *essencia* dos corpos, mas é apenas uma *propriedade*, e por isso pode ser intrinsecamente alterada, permanecendo inalterada a essencia do corpo, — então não pode deixar de se admittir tambem, como consequencia logica, a variabilidade *propria* e a mudança do volume *real* dos corpos.

Os escholasticos procuram demonstrar que a nossa conclusão — não só é *util* para explicar rasoavelmente todos os factos, admittidos pelas sciencias experimentaes, — mas é tambem *necessaria*, ou é a *unica* capaz de dar a razão adequada de alguns phenomenos, especialmente da *elasticidade*, do *movimento* e da *liquefacção* (Cf. Farges, *l'idée de continue*, 2 p., III).

Artigo V

Qualidades dos corpos

140. **Qualidades dos corpos.** — *Qualidades dos corpos* são as propriedades, que aperfeiçoam ou determinam as substancias corporeas na *existencia*, ou na *operação*. — As **qualidades** são formas *accidentaes*, porque são novos graus de entidade, accrescentados á substancia já constituida na sua essencia (1).

141. **Principaes qualidades dos corpos.** — As principaes *qualidades* dos corpos são: a *figura*, as *qualidades sensiveis* e as *forças physicas*. A *figura* e as *qualidades sensiveis* determinam a substancia corporea quanto á *existencia* ou á *entidade*;

(1) Toda a substancia creada, por ser limitada, pode receber, além da entidade *essencial*, outras entidades *accidentaes*, que a determinam ou aperfeiçoam tanto na *existencia*, como na *operação*. Estas entidades *accidentaes* chamam-se *qualidades*. — Dizemos tambem que as qualidades *aperfeiçoam* a substancia: mas, então, o verbo «*aperfeiçoar*» toma-se no sentido *proprio*, e no sentido *opposto*, e por isso, não só dizemos que a *sciencia* é uma *qualidade*, mas tambem que é uma *qualidade* o *vicio*. — Portanto — *a)* a *qualidade* é uma coisa, que não constitue, mas que suppõe o sujeito constituido na sua *essencia*, e por isso distingue-se da *differença especifica*, que constitue a essencia e chama-se *qualidade-essencial*; — *b)* a *qualidade* não pode encontrar-se senão no ente *finito*, que, por ser tal, é capaz de receber uma ulterior perfeição; — *c)* a perfeição, que a *qualidade* communica ao sujeito, é proporcionada á essencia ou natureza do proprio sujeito, e por isso não pode sobrevir e ser recebida no sujeito senão na medida determinada pela essencia d'elle (*Sum. Th.*, I-II, q. 49, a. 2). — D'ahi se segue que as qualidades *proprias*, isto é, as que *sempre* e *necessariamente* acompanham um sujeito, levam ao conhecimento da *essencia* do mesmo sujeito. Dizemos — as qualidades *proprias*. Por quanto, as qualidades *accidentaes* são de dois generos: algumas acompanham a substancia por um modo *contingente*, podem indifferentemente apparecer e desapparecer, e pertencem ao quinto *predicavel*; outras acompanham a substancia por um modo *necessario*, porque emanam da essencia, e não podem naturalmente separar-se da substancia, e pertencem ao quarto *predicavel*. São estas *segundas*, que levam ao conhecimento da *essencia* do sujeito. — Na *Ontologia* vimos as diversas especies de *qualidade*, algumas das quaes só convêm ás substancias *corporeas*, outras são communs ás substancias *corporeas* e ás *espirituaes*. — Mas todas as diversas especies podem reduzir-se a duas supremas: *entitativa* e *operativa*, conforme determinam a substancia na sua *entidade* (ou *existencia*), como a *figura*, etc., ou na sua *operação*, como são as *forças*.

as *forças physicas* determinam-na quanto á *operação*. — De cada uma d'estas especies diremos o sufficiente (1).

142. **Figura.** — *Figura* é a qualidade dos corpos, constituida pelos *termos* ou *limites* da *quantidade*. — A *figura* é *intrinseca* ou *extrinseca*, conforme limita a quantidade *intrinseca*, ou a *extrinseca*. — A *figura* diz-se *forma* ou *qualidade* da *quantidade* (2).

143. **Todos os corpos têm uma figura.** — Todos os corpos têm uma *quantidade determinada*; porque tudo o que existe na realidade é determinado. Ora a *quantidade* não seria *determinada*, se não fosse circumscripta pelos limites; e os limites, que circumscrevem a quantidade, constituem a *figura*. Logo todos os corpos têm uma *figura*. — De facto, nenhum corpo é por nós percebido, que não esteja comprehendido dentro de certos *limites*, e por isso não tenha uma *figura* (3).

---

(1) São muitas e diversas as *qualidades*, de que são dotados os corpos. Taes são, entre outras, a *divisibilidade*, a *impenetrabilidade*, a *porosidade*, a *dilatabilidade*, a *compressibilidade*, a *figura*, a *côr*, o *sabor*, o *som*, a *força*, etc. — Tendo já tratado d'algumas d'ellas, e deixando as outras aos cultores das sciencias naturaes, consideraremos as tres, indicadas no texto, que determinam a substancia corporea na *existencia* ou na *operação*.

(2) Diz S. Thomaz: «*Figura* est *quaedam terminatio quantitatis*» (*Sum. Th.*, p. III, q. 63, a. 2 ad 1; cf. p. I, q. 7, a. 1 ad 2). — A *figura*, sendo o *termo* ou *limite* da *quantidade*, divide-se, como esta, em *intrinseca* e *extrinseca*. A figura *intrinseca* é o termo da quantidade, *considerada em si mesma*, na *sua entidade*; tal é a figura da mão, considerada em si mesma. A figura *extrinseca* é o termo da quantidade, *considerada em relação ao logar*; assim a mão fechada ou aberta apresenta uma diversa *figura local*. — A figura *intrinseca* pertence á *essencia* das coisas; a *extrinseca*, sendo um effeito secundario, não só pode variar, permanecendo invariada a *intrinseca*, mas tambem pode ser separada pela Omnipotencia de Deus. Assim, como dissemos, Jesus, no SS. Sacramento do Altar, conserva a figura *intrinseca*, porque uma parte do seu Corpo é distincta das outras; mas não conserva a figura *extrinseca*, porque as diversas partes do SS. Corpo existem num ponto.

(3) Todos os corpos têm a sua *figura*. Todavia não podemos concluir que a *figura* se identifique com a *quantidade*. Por quanto, embora nenhum corpo possa existir sem *alguma* figura, comtudo está averiguado que o corpo, por si ou emquanto tal, não exige nenhuma determinada figura, mas, permanecendo sempre o mesmo, pode revestir varias e diversas figuras. Vê-se isto claramente — não só nos corpos *liquidos*, que recebem varias figuras, conforme a variedade da superficie interior dos vasos, em que são recebidos, — mas tambem nos corpos *solidos*, que, se forem molles, como, por ex., é a *cera*, recebem indifferentemente diversas figuras. Se, pois, uma e a mesma quantidade pode receber varias e diversas figuras, deve concluir-se que a *figura* não é uma e a mesma coisa com a quantidade figurada, mas distingue-se d'ella. Será uma distincção *modal*; mas é sempre distincção.

144. **A figura deriva da forma substancial, anteriormente ás outras qualidades.**

a) *Deriva da forma substancial.* — A materia, assim como é por si indeterminada quanto á *essencia*, assim tambem é indeterminada em relação á *quantidade*, que d'ella resulta. Logo o mesmo principio, que determina a materia quanto á *essencia*, fazendo com que constitua esta *essencia*, e não outra, deve tambem determina-la em relação á *quantidade*, fazendo com que tenha esta *figura*, e não outra. Ora o principio, que determina a materia quanto á *essencia*, é a *forma substancial*. Logo tambem da *forma substancial* deve derivar a determinação da *quantidade* em relação á *figura* (1).

b) *E deriva anteriormente ás outras qualidades.* — Aquella qualidade deriva da forma substancial *anteriormente* ás *outras qualidades*, que *primeira* e *immediatamente* se refere á *quantidade*; porque a quantidade é o *primeiro* accidente da substancia corporea. Ora a *figura* é a qualidade, que *primeira* e *immediamente* se refere á *quantidade*; porque a *figura* é a *forma*, ou o *termo* da *quantidade*. Logo a *figura* deriva da forma substancial, *anteriormente* ás outras qualidades (2).

— Esta indifferença dos corpos em relação á *figura* refere-se, *em geral*, aos *corpos inorganicos*, não só liquidos e aeriformes, mas tambem solidos, os quaes não têm ou não demonstram ter um principio *intrinseco*, que exija uma certa *figura*, pelo menos quanto á superficie externa; de modo que se, pela acção de agentes externos, perderem a figura, que revestem, não se esforçam para a recuperar, á excepção dos corpos *elasticos*. — Ha um só caso, em que os corpos revestem sempre figuras *determinadas*; e é quando, gradual e naturalmente, passam do estado liquido ou aeriforme para o estado solido, como veremos. — Dissemos que a indifferença quanto á *figura* se refere aos *corpos inorganicos*; porque, quando se trata dos *corpos organicos*, as coisas mudam de aspecto.

(1) A *figura*, embora seja a *qualidade*, ou o *termo* da quantidade, comtudo não deriva da *materia*. Na materia não ha senão indifferença, indeterminação. Ella é indifferente, indeterminada quanto á *essencia*, ou *substancia*, e quanto aos *accidentes*. Portanto, toda a determinação, que se encontra nos corpos, deve derivar de outro principio, distincto da materia. Este outro principio não pode deixar de ser a *forma substancial*. — A *forma*, que determina a materia quanto á *essencia*, deve determina-la em relação á *quantidade*, que deriva da propria materia. Se a *forma* determina a materia quanto á *essencia* por *si mesma* (porque a *forma* é *acto substancial*), determina-a em relação á *quantidade* pela *figura*. Por isso a *figura* está intimamente ligada com a *essencia* dos corpos.

(2) Tambem esta verdade é evidente. Escreve S. Thomaz: «Sicut *quan-*

145. Corollario. — Se a *figura* deriva da *forma substancial*, segue-se que as *figuras* serão *especificamente* diversas, conforme as diversas especies dos corpos; porque a *forma* é o principio, por que um corpo differe *especificamente* de outro. É o que se vê nos corpos *organicos*, isto é, nas *plantas*, e, sobretudo, nos *animaes*, e tambem (embora não tão claramente) nos *mineraes*, quando do estado liquido, ou aeriforme, passam para o estado solido. — Por isso a *figura* de uma substancia corporea leva ao conhecimento da sua *essencia*, ou *especie* (1).

---

titas propinquissime se habet ad *substantiam* inter alia accidentia; ita *figura*, quae est *qualitas* circa *quantitatem*, propinquissime se habet ad *formam substantialem*» (In VII *Phys.*, l. 5).

(1) Que os corpos *organicos*, ou *vivos*, possuam uma *figura* diversa segundo a sua diversidade *especifica*, comprova-o a experiencia. Basta considerar o reino *vegetal*. Que grande variedade de figuras, umas mais e outras menos delicadas, mas todas admiraveis! — O mesmo deve dizer-se com relação ao reino *animal*. As *figuras* são mais ou menos elevadas, conforme o animal é mais ou menos perfeito. — Immensamente superior a todas as figuras dos animaes irracionaes é a figura do *homem*. Que graça, que belleza, que magestade, que elevação nessa figura! E porque? porque a forma substancial do homem, sendo uma coisa *espiritual*, é immensamente superior ás formas dos animaes. — Por isso, a *figura* dos seres vivos, embora importe uma *modalidade* das dimensões, comtudo é uma propriedade, que deriva da *forma substancial* dos mesmos seres. Toda a forma exige uma figura; *formas* especificamente diversas exigem *figuras* especificamente diversas. Esta diversidade de *figuras* deve, necessariamente, derivar da *forma*, que é a fonte de toda a variedade especifica. É por isso que a a *figura*, nos seres *vivos*, é um criterio seguro para conhecer a diversidade *especifica* das substancias. (Cf. In VII *Phys.*, l. 5; *Sum. Th.*, p. I, q. 35, a. 1).

Dissemos que a mesma relação entre a *figura* e a *forma* se encontra tambem nos *mineraes*, quando do estado liquido ou gazoso passam para o estado solido. Referimo-nos ao phenomeno da *crystallisação*. Digamos alguma coisa ácerca da *natureza*, das *leis* e da *causa* d'este phenomeno.

a) Crystallisação. — *Crystallisação* é o phenomeno de um corpo, que, passando do estado liquido ou gazoso para o solido, assume formas polyedricas regulares.

b) Leis da crystallisação. — As principaes são as seguintes:

a) A *crystallisação* opera-se principalmente por dois methodos: por *via secca* e por *via humida*. Cada methodo tem os seus processos. Os processos do methodo por *via secca* são dois: por *fusão* e por *sublimação*. Os processos do methodo por *via humida* são tambem dois: por *evaporação* e por *precipitação*.

b) As figuras, que os corpos assumem na *crystallisação*, embora sejam innumeraveis, todavia são sempre modificações de *seis* typos primitivos ou fundamentaes, dos quaes *tres* são *rectos*, e *tres* são *obliquos*. Os tres *rectos* são o *cubo*, o *prisma recto de base quadrada*, o *prisma recto de base rectangular*. Os tres *obliquos* são o *rhomboedro*, o *prisma obliquo de base rhombica*, o *prisma obliquo* tendo por *base* um *parallelogrammo escaleno*.

c) Cada substancia, crystallisando-se, assume uma unica figura, ou um numero de figuras relativas ao mesmo typo. É por issc que os naturalistas tiram da figura crystallina, que os mineraes assumem na sua passagem do estado de fluido para o de solido, o criterio para conhecer as suas differentes especies. — O *polymorphismo*, isto é, o facto de uma só substancia assumir figuras relativas a varios typos, e o *isomorphismo*, isto é, o facto de substancias diversas assumirem a mesma figura, são excepções.

d) Um corpo, para que possa crystallisar-se, deve ser abandonado ás suas proprias forças, livre de toda a acção dissolvente das causas externas.

e) Desde o primeiro momento da formação do crystal apparece, como em embryão, o designio rudimentar da forma, que o mineral assumirá no fim da sua passagem. — D'esta lei exceptuam-se os corpos sujeitos á volatilisação, como o *enxofre*, o *phosporo*, etc., que no principio da crystallisação assumem a figura de globulo. Este globulo encerra o liquido, que depois assume a forma de crystal (Brama — *Cosmos*, vol. 3, p. 584).

c) Causa da crystallisação. — Qual é a *causa* da formação dos crystaes? — Os philosophos divergem. Uns, e são os *atomistas*, dizem que a formação dos crystaes deve *unicamente* attribuir-se á força *attractiva* das moleculas. Outros, e são os *hylomorphistas*, sustentam que a formação dos crystaes não se deve *unicamente* attribuir á força *attractiva* das moleculas, mas sim a um outro principio activo, que é a *forma substancial*.

d) Proposição I. — *A causa da formação dos crystaes não póde ser unicamente a força attractiva das moleculas.*

a) A força *attractiva*, de que as moleculas são dotadas, poderá fazer com que as moleculas se approximem e reunam, mas nunca poderá fazer com que a approximação e a reunião se cumpra com ordem e esteja subordinada a certas e determinadas leis. Ora o phenomeno da *crystallisação*, obedece a uma ordem e a leis certas e determinadas. Logo deve ser effeito de um principio activo, que regule e dirija a força *attractiva* das *moleculas*.

b) Os mineraes, quando do estado liquido ou gazoso passam para o solido, assumem muitas e diversas figuras, mas todas reductiveis a seis typos fundamentaes. Ora a força *attractiva*, por ser a mesma em todos os corpos, não póde explicar esta diversidade de *figuras*, nem a constancia dos *seis* typos. Logo a força *attractiva* não é a unica causa da formação dos crystaes.

e) Proposição II. — *A causa da formação dos crystaes é um principio intrinseco, que se identifica com a forma substancial.*

a) É um principio intrinseco. Na verdade, a chimica ensina que um corpo não póde passar do estado liquido ou gazoso para o solido, se não for abandonado ás suas proprias forças e livre de toda a causa *externa*. Logo.

b) Este principio identifica-se com a forma substancial. Com effeito, o principio, que produz a crystallisação, deve ser não só intrinseco mas tambem activo. Ora o principio intrinseco e activo, de que os corpos são compostos, é o que os hylomorphistas chamam *forma substancial*. — Alem d'isso,

146. Qualidades sensiveis. — *Qualidades sensiveis* são aquellas propriedades dos corpos, que constituem o objecto *proprio* dos nossos sentidos *externos*. — São tantas, quantos são os

sentidos *externos*, a saber: a *côr*, o *som*, o *cheiro*, o *sabor* e o *calor*. — Estas qualidades são *sensiveis proprios*, e distinguem-se dos sensiveis *communs* e dos sensiveis *por concomitancia* [1].

147. **As qualidades sensiveis são propriedades objectivas.**

a) As coisas são na realidade o que apparecem aos nossos sentidos; porque todo o conhecimento, sobretudo o *intuitivo*, consiste na assimilação da faculdade perceptiva com o objecto percebido. Ora as *qualidades sensiveis* apparecem aos nossos sentidos como propriedades *objectivas* dos corpos. Logo as *qualidades sensiveis* são propriedades *objectivas*.

b) Se as *qualidades sensiveis* não fossem propriedades *objectivas* dos corpos, como os nossos sentidos referem, deveria dizer-se que os mesmos sentidos se enganam na percepção do seu objecto *proprio*. Ora a supposição de que os sentidos se enganam na percepção do seu objecto *proprio* importa a destruição de toda a certeza; porque, se se enganam os sentidos, não ha razão para dizer que se não enganam as outras faculdades perceptivas. Logo as *qualidades sensiveis* são propriedades *objectivas* [2].

---

os corpos, crystallisando-se, assumem uma figura diversa segundo a diversidade da sua especie. Logo um e mesmo é o principio *intrinseco*, que dá ao corpo uma figura determinada, e o colloca numa certa especie. Ora o principio *intrinseco*, que colloca o corpo numa certa especie, é a *forma substancial*. Logo é tambem esta *forma*, que dá ao corpo uma *figura* determinada.

Repetiremos as palavras de *Lapparent:* «Se considerarmos as condições da symetria dos polyedros, e principalmente as leis dos eixos e dos planos, é claro que a *mera juxta-posição* dos polyedros moleculares não póde produzir um edificio symetrico.. Por isso podemos dizer que a *causa substancial de um corpo é aquelle elemento dynamico, que forma a architectura do edificio atomico*... **D'este modo a chrystallographia comprova a opinião philosophica exposta no segulo XIII pelo poderoso talento de Santo Thomaz de Aquino»** *(Cours de minéralogie*, p. 68).

(1) As qualidades *sensiveis* differem das *occultas*, que são as faculdades *operativas*, ou as *forças physicas*. Estas não se conhecem em si mesmas, por meio dos sentidos, mas nos seus effeitos, por meio da intelligencia. — As qualidades *sensiveis* reduzem-se á terceira especie da qualidade, que se chama qualidade *passivel*, porque movem e alteram os sentidos e, tambem, porque existem no corpo emquanto é movido e alterado. — Por isso, são formas *accidentaes*, que, por si e primeiramente, aperfeiçoam os corpos no *ser*, e, secundariamente, são quasi potencias *activas*, as quaes produzem *movimentos* nos corpos, em que existem, e *alterações* nos sentidos, em que actuam.

(2) Os antigos philosophos, seguindo o bom senso e a convicção do genero humano, disseram que as qualidades *sensiveis* existem na realidade, como apparecem aos nossos sentidos, e por isso existem na realidade como *objectivas*, porque como *objectivas* apparecem aos nossos sentidos. Dotou-nos

148. **Forças physicas.** — *Forças physicas* são as propriedades naturaes e intrinsecas, por meio das quaes os corpos actuam uns noutros, produzindo alterações ou mudanças. — As *forças* constituem o principio *proximo* das operações [1].

---

o sapientissimo Creador de sentidos, para que podessemos perceber as coisas, que existem fóra de nós, e d'ellas podessemos julgar rectamente. Diz S. Ambrosio: «Deus dedit tibi sensum, quo universa cognosceres et de cognitis judicares» *(De parad.*, c. 11, n. 51). E de facto os sentidos apprehendem as coisas e referem-nas como são em si mesmas. Escreve S. Thomaz: «Sensus apprehendit res *uti sunt*» *(Sum. Th.*, p. I, q. 17, a. 2). — Se não se admitte que os sentidos percebem as coisas, como são em si mesmas, devemos duvidar de legitimidade de todas as outras faculdades perceptivas.

Todavia, contra uma verdade tão evidente e contra uma convicção tão universal, revoltaram-se varios escriptores, sobretudo os sequazes de *Descartes* e de *Kant*, dizendo que a convicção do genero humano acerca da *objectividade* das qualidades *sensiveis* não passa de uma *illusão*; porque essas qualidades são apenas *movimentos vibratorios* do ar ou do ether, que não representam as coisas como são em si mesmas. — Uma breve resposta. Concordamos em que os phenomenos sensiveis são acompanhados por movimentos vibratorios, transversaes ou longitudinaes, e que ha um proporção entre uns e outros. O que, porém, não podemos conceder é que as qualidades *sensiveis* sejam constituidas *exclusivamente* por esses movimentos e que, além d'esses movimentos, não existam realmente nos corpos alterações sensiveis, como as admitte o senso commum. De facto, as sensações, que temos dos sensiveis *proprios*, são *especificamente* diversas, umas das outras; assim a sensação da *côr* é *especificamente* diversa da sensação do *som*, etc. Ora esta *especifica* differença das sensações não pode ter por principio o *movimento vibratorio*; porque a diversidade do movimento importa apenas uma diversidade no *grau*, e esta não produz uma diversidade na *especie*, conforme o axioma: *magis et minus non mutant speciem*; assim o calor, quando augmenta, não muda de especie. Logo a differença *especifica*, que se nota nas sensações, só pode provir de varios principios *objectivos*, existentes nos proprios corpos e *especificamente* diversos uns dos outros. Estes principios são as qualidades *sensiveis*. Logo as qualidades *sensiveis* são coisas realmente distinctas dos movimentos *vibratorios*.

Não insistimos na demonstração de these. Na *Logica* tratámos da *veracidade* dos sentidos *externos*, e na *Anthropologia* voltaremos a defender a *objectividade* dos sensiveis proprios (Cfr. Duhem, *Evolution de la mécanique*, p. 197).

(1) Ha nos corpos, como em todas as substancias creadas, dois principios de operação: um *remoto* e outro *proximo*. O principio *remoto* é a *natureza*; o principio *proximo* é a *faculdade activa*, ou a *força*. A *natureza* é uma coisa *substancial*, é a propria *substancia*, emquanto se considera como *agente*; a *faculdade*, ou a *força*, é uma coisa *accidental*. A *faculdade*, ou a *força*, adhere á *natureza*, de que deriva. — Portanto, a *força* é toda a causa, que produz alterações no corpo, fazendo-o passar da potencia para o acto.

Os *naturalistas* apresentam muitas definições de *força*, em conformidade com as sciencias especiaes, que professam. — Citaremos uma ou outra.

a) Poisson (Traité de mecanique, t. 1, p. 2) define a *força*: «*Uma causa,*

149. Todos os corpos são dotados de forças.

a) Todos os corpos tendem naturalmente para a conservação do proprio ser, resistindo ás acções contrarias dos agentes externos, e actuam uns noutros, attrahindo-se e repellindo-se mutuamente: d'onde a maravilhosa ordem do universo. Ora os corpos não poderiam resistir ás acções contrarias dos agentes externos, nem attrahir-se e repellir-se mutuamente, se não fossem dotados de *forças*; porque todo o effeito exige uma causa proporcionada. Logo todos os corpos são dotados de *forças*.

b) Se os corpos não fossem dotados de *forças*, nem elles poderiam actuar nos nossos sentidos, nem, por isso, nós poderiamos conhecer as suas qualidades sensiveis, a sua natureza, a sua existencia. Ora é certo que os corpos actuam nos nossos

que põe ou é capaz de pôr um corpo em movimento».. — Este definição é imperfeita; porque não se refere á força em geral, mas só a uma especie de *forças*, que é a *mechanica*. Ha uma *força*, denominada de *resistencia*, que não *produz* mas *suspende* o movimento.

b) M. de Saint-Robert (La Revue Scientifique, 1872, p. 986) diz: «*Força é a pressão, ou a tenção que actua sobre um corpo, para modificar o seu estado de quietação ou de movimento.* — Esta definição tambem é imperfeita; porque troca a causa com o effeito. A *pressão* não é a *força*, mas effeito d'esta.

c) Os *atomistas* modernos dizem que a *força* é *movimento* e que, por isso, todas as propriedades e mudanças das substancias corporeas e todos os phenomenos do mundo inorganico são apenas *modificações* do *movimento*. — Esta definição tambem é inacceitavel. Se a *força* e o *movimento* fossem uma e mesma coisa, este nunca poderia estar dividido ou separado d'aquella; porque repugna que uma coisa seja dividida ou separada de si mesma. Ora a *força* pode estar e as vezes está separada do *movimento*; assim numa pedra, que está sobre uma mesa, existe a *força* mas não existe o *movimento*, porque este só começa, quando, afastada a mesa, a *força* produz o seu effeito; como tambem o *oxygenio* tem uma *constante affinidade* para com o *hydrogenio*, e todavia essa *força* não produz *movimento*, se não na proximidade do proprio *hydrogenio*. Logo a *força* não se identifica com o *movimento*, como a causa não se identifica com o effeito... De mais, os *atomistas*, quando dizem que a *força* é *movimento*, entendem falar do movimento *mechanico*, dos impulsos e choques, causados por agentes *extrinsecos*. Ora esta confusão é absurda; visto que é *força* é *activa*, ao passo que o *movimento mechanico* é *passivo*. Na opinião dos adversarios, deveriamos concluir que uma pessoa tem a *força* para levantar um braço, só porque a mão de uma outra pessoa o levanta. Confundir, pois, a *força* dos corpos com o movimento *mechanico* é o mesmo que dizer que os corpos são destituidos de *força*... Diz *Hirn*: «Uma profunda discussão dos phenomenos manifesta-nos a *falsidade radical* de toda a hypothese, que pretenda attribuir a totalidade dos phenomenos de attracção, de repulsão, de calor, de luz, de electricidade, a *simples movimentos* da materia ou do ether» *(Analyse élémentaire*, p. 281).

sentidos, e que, por essa actuação, podemos perceber as suas qualidades sensiveis, a sua natureza, a sua existencia. Logo todos os corpos são dotados de *forças* [1].

150. A actividade dos corpos não se limita á producção do movimento local, mas extende-se ás alterações e gerações substanciaes.

a) *Não se limita á producção do movimento local.*

a) Se a actividade dos corpos se limitasse á producção do movimento *local*, os corpos seriam destituidos de uma verdadeira acção. Por quanto, toda a acção do agente suppõe e requer no paciente uma *potencia intrinseca*, a qual, pela mesma

(1) Esta verdade é attestada pela experiencia. Todo os dias vemos que os corpos, verificadas certas condições, produzem sempre determinados effeitos; o calor derrete a cera, o sol illumina a terra, a agua mata a sêde. De que modo poderiam esses corpos produzir taes effeitos, se não fossem dotados de forças convenientes? A força é uma propriedade essencial de todo o ser; porque a operação é uma consequencia necessaria da existencia. Um ente que existe, necessariamente opera; um ente que não opera, não existe. Ora o principio da operação é a força. — Esta these é um corollario da these, defendida na *Ontologia*, acerca da *actividade* das creaturas.

Tambem esta verdade tem sido contestada por muitos escriptores. O velho *Avicebron*, seguido depois pelos *occasionalistas* menos exaggerados, concedeu a actividade aos espiritos, mas negou-a aos corpos (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 115, a. 1). — *Democrito, Epicuro*, e, mais tarde, *Descartes*, os *materialistas*, e até alguns catholicos, reduziram toda a actividade dos corpos a mero movimento local. — *Platão*, que tambem tem tido muitos sequazes, concedeu aos corpos a actividade, mas limitou-a á producção dos *accidentes*, negando que ella se extendesse até á producção de novas substancias.

S. Thomaz, sempre tão indulgente e delicado, chega a chamar *estulta* a opinião dos que negam aos corpos a actividade; e a razão que dá é que essa opinião *torna inexplicavel a ordem do universo, nega ás coisas a actividade propria, e destroe o juizo dos sentidos*: «Haec opinio *stulta* est, quia *ordinem tollit universi, et propriam operationem rebus, et destruit judicium sensus*» (In II *Sent.*, dist. 1, q. 1, a. 4). — *Torna inexplicavel a ordem do universo*. Por quanto, a ordem cosmica resulta da mutua acção e paixão, que existe entre os corpos e os conserva ligados, e pela qual elles tendem para o fim proprio de cada um e para o fim commum a todo o universo. Ora essa mutua acção e paixão seria impossivel, se os corpos fossem destituidos de forças. — *Nega ás coisas a operação propria*. Na verdade, se os corpos não fossem dotados de *forças*, ou de *actividade*, não haveria nelles operação alguma, *propria* de cada especie. Por isso, não poderiamos conhecer, de modo algum, a *natureza*, ou a *essencia* das substancias corporeas; porque a *natureza* de um ente só pode ser conhecida pelas forças, de que é dotado, e pelas operações, que produz. — *Destroe o juizo do sentidos*. Com effeito, se os corpos não são dotados de forças, é falso o testemunho dos sentidos, que nos referem o contrario. D'onde o *scepticismo universal*.

acção, seja reduzida ao *acto*. Ora, se a actividade dos corpos se limitasse á producção do movimento *local*, não haveria nenhuma actuação ou mudança na potencia intrinseca do paciente; porque o movimento ou a mudança *local* é uma coisa *extrinseca* ao corpo, que se move ou se muda. Logo, se a actividade dos corpos se limitasse á producção do movimento *local*, os corpos seriam destituidos de uma verdadeira acção.

b) A actividade dos corpos é o meio, por que conhecemos a natureza d'elles e a sua differença especifica. Ora, se a actividade dos corpos se limitasse á producção do movimento *local*, não poderiamos conhecer, como conhecemos, a natureza dos mesmos corpos e a sua differença especifica; porque o movimento *local* é sempre a mesma coisa. Logo a actividade dos corpos não se limita á producção do movimento *local* (1).

b) *Mas extende-se ás alterações e gerações substanciaes.*

a) A experiencia demonstra — que no mundo se produzem novas substancias, não só no reino dos seres organicos, mas tambem no dos inorganicos, — e que a causa d'essa producção se encontra na actividade dos corpos; assim a madeira se muda em cinza pela força do calor. Ora a producção de novas substancias pela actividade dos corpos suppõe e importa

(1) Os *atomistas* dizem — que a *força* é o *movimento local* e só produz o *movimento local*, — e que todos os phenomenos, que se realisam nos corpos, são devidos ao movimento local, em quanto um corpo move um outro, ou uma parte do corpo move outra parte. *Stallo* escreve: «Toda a *energia*, chamada *potencial*, não é, na realidade, senão *motriz*. O termo *energia*, na linguagem da Physica moderna, denota a *causa do movimento*. Um movimento não pode derivar senão de outro movimento, nem transformar-se senão num movimento» *(La Matière et la Physique moderne*, c. 2).

Reconhecemos que toda a acção dos corpos é *acompanhada* pelo movimento local, e que este movimento é uma condição indispensavel para um corpo actuar noutro. A razão é manifesta. O corpo agente não pode actuar no paciente senão pelo contacto, e este só pode realisar-se por meio do movimento local. *(C. Gent.*, II, 20)..... O *movimento local* não só está associado á acção do corpo agente, mas tambem acompanha a alteração do paciente. De facto, adherindo as *qualidades* á substancia corporea pela *quantidade*, segue-se que, se o corpo é alterado nas *qualidades*, deve ser movido pela sua *quantidade*. Ora as partes da *quantidade*, quando são movidas, mudam de *logar*, ou movem-se *localmente*. Logo tambem a alteração do corpo paciente é acompanhada pelo movimento *local*. — Mas duas coisas *associadas* não são por isso *identicas*. Do facto incontestavel — que toda a acção do corpo agente é acompanhada pelo *movimento local* — não podemos concluir, com os *atomistas*, que essa acção só produz *movimento local*.

uma alteração e mudança *substancial*. Logo a actividade dos corpos extende-se ás alterações e mudanças *substanciaes*.

b) Os corpos, como as outras substancias, operam pela sua *forma substancial*. Ora, como o agente tende a imprimir no paciente a propria semelhança, emquanto e no modo por que é agente, os corpos devem imprimir nos corpos, em que actuam, a semelhança da propria *forma*: o que se realisa pelas alterações e mudanças *substanciaes*. Logo a actividade dos corpos extende-se ás alterações e mudanças *substanciaes* (1).

151. **As forças não são a essencia do corpo, mas são propriedades permanentes.**

a) *Não são a essencia do corpo.* — É impossivel que se identifiquem duas coisas, dotadas de caracteres oppostos. Ora

(1) A actividade do corpo não se limita a determinar o paciente ao *movimento local*, mas chega a altera-lo ou a muda-lo *substancialmente*. O movimento, por que o corpo agente actua no paciente, não é apenas um movimento de *logar*, mas é um movimento de *alteração*, e, ás vezes, de alteração tão profunda e radical, que transforma o paciente numa nova substancia. E isto é muito natural. A forma *substancial*, por que opera o corpo, não deve ser menos efficaz que as *qualidades activas*, que d'ella derivam. Ora, se as *qualidades activas*, que são formas *accidentaes*, alteram os corpos e introduzem nelles outras qualidades, que tambem são formas *accidentaes*, deve dizer-se que a forma *substancial* do agente chega a introduzir no corpo paciente tambem a forma *substancial*, e assim produz uma nova substancia. *(C. Gent.*, III, 69). — A forma *substancial*, introduzida no paciente, é distincta da forma do agente, mas é semelhante na *especie*: nem é *creada*, porque não é *subsistente*, mas é *tirada da potencia da materia*.

O corpo agente, para alterar e mudar *substancialmente* um outro corpo, serve-se das *forças*, de que é dotado e que são qualidades *accidentaes*. Mas não devemos extranhar que qualidades *accidentaes* produzam entes *substanciaes*. Como dissemos, as *forças*, de que se serve o corpo agente, são *instrumentos* da *forma substancial*, da qual derivam. Ora o instrumento torna a effeito semelhante — não a si mesmo, — mas á causa principal, por que é movido. Lembramos as bellas palavras do Angelico: «Omne, quod agit in virtute alterius, facit simile ei, in cujus virtute agit...; et per hunc modum per virtutem *qualitatum elementarium* transmutatur materia ad *formas substantiales*» *(De sensu et sensato*, l. 10). — O termo *directo* e *completo* da alteração ou mudança substancial é o *composto*; a *forma*, que se produz em vista do composto, é o termo *indirecto* (Cf. *De pot.*, q. 3, a. 8).

Un corpo não pode actuar noutro, sem que lhe seja *immediata* ou *mediatamente* unido. Na verdade, a *força*, por ser uma *qualidade*, está no agente, e por isso não pode actuar num objecto externo, se não lhe se unir de algum modo. Sem esta união, a *força* do agente, com relação ao objecto externo, é como se não existisse, e não pode produzir algum effeito; aliás teriamos um effeito sem a causa proporcionada. *(Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 1).

a *essencia* e as *forças* são coisas dotadas de caracteres oppostos. Na verdade, a *essencia* está sempre *em acto*, as *forças* estão *em potencia*; a *essencia* é sempre *uma* e *mesma*, as *forças* são *multiplas e diversas*; a *essencia* é *immutavel*, as *forças* são *mutaveis*. Logo as *forças* não são a *essencia* do corpo.

b) *Mas são propriedades permanentes.* — Se as *forças* não são a *essencia* do corpo, são necessariamente suas *propriedades*; porque tudo o que está num ente, ou constitue a essencia, ou é uma propriedade. — E são propriedades *permanentes*; porque são *estaveis* e acompanham sempre a substancia corporea (1).

152. As forças não derivam da materia, mas da forma substancial.

a) *Não derivam da materia.* — Todo o effeito deve ser proporcionado á sua causa, e por isso os caracteres d'aquelle não podem ser oppostos aos d'esta. Ora as *forças* são essencialmente *activas*, ao passo que a *materia* é por si essencialmente *inactiva*. Logo as *forças* não derivam da *materia*.

b) *Mas derivam da forma substancial.* — Os principios activos *secundarios* devem derivar do principio activo *primario*. Ora as *forças*, por serem qualidades *accidentaes*, são principios activos *secundarios*, e a *forma substancial*, por ser o acto *primeiro*, é o principio *primario* de actividade. Logo as *forças* derivam da *forma substancial* (2).

(1) *Leibnitz* admittiu a existencia das *forças*; mas disse que ellas não são *qualidades*, que derivam da essencia, mas são *substancias*, que constituem a propria essencia dos corpos. — O simples bom senso diz que as *forças não existem senão num ente forte*. As *forças* são qualidades *accidentaes*, que brotam *necessariamente* da *essencia*, e por isso são verdadeiras *propriedades*, subordinadas ao *quarto predicavel*. — Portanto, são ellas, como dissemos, o principio *proximo* das operações, adherem ao principio *radical* ou *remoto*, que é a mesma essencia, e são como outros tantos instrumentos, de que a essencia, operando como agente *principal*, se serve para produzir mudanças ou alterações accidentaes e substanciaes.

(2) Que as *forças* não derivam da *materia*, é coisa evidente. O principio da *inercia* e da *potencialidade* não pode ser o principio da *actividade* e da *perfeição*; porque a inercia e a actividade, a potencialidade e a perfeição são coisas diametralmente oppostas e absolutamente irreductiveis. Ora a *materia* é o principio da *potencialidade* e da *inercia*, ao passo que a *força* é o principio do *actividade* e da *perfeição*. Logo a *força* não pode derivar da *materia*. — Nem se diga que as *forças*, se não derivam da *materia*, derivam da *quantidade*. Porquanto, se é verdade que as *forças*, como as outras qualidades, adherem ao composto por meio da *quantidade*, é falso que ellas derivem da *quantidade*, como do seu principio radical. A razão é sempre a mesma. Uma coisa contraria não pode derivar de outra coisa contraria. Ora a *quantidade* e a *força* são duas coisas contrarias; porque, emquanto a *quantidade* é *extensa* e *inerte*, a *força* é *simples* e *activa*. Devemos, pois, concluir que uma coisa *simples* e *activa*, como é a *força*, não pode derivar senão de um principio *simples* e *activo*, como é a *forma substancial*. — A *forma*, depois de ter produzido as *forças*, dirige-as nas operações. De facto, as *forças*, por serem muitas e diversas, não poderiam concorrer, como effectivamente concorrem, para a producção do mesmo effeito, se não fossem dirigidas por um principio unico, activo e inextenso. Este principio é a *forma*.

153. Classificação das forças physicas. — As *forças*, de que os corpos são dotados, como taes, dividem-se em tres classes: umas são *mechanicas*, outras são *physicas* e outras são *chimicas*. — *Mechanicas* são as que se limitam a produzir o *movimento*; *physicas*, as que produzem alterações *accidentaes*; *chimicas*, as que produzem alterações *substanciaes*. — As forças *mechanicas* reduzem-se, principalmente, a *attracção*, a *força impulsiva*, a *elasticidade*; ás forças *physicas* reduzem-se o *calor*, a *luz*, o *som*; ás forças *chimicas* pertence a *affinidade* (1).

*

A questão prende-se com outras duas ácerca da *unidade* das *forças physicas*, e da sua *transformação*. — Digamos alguma coisa a esse respeito.

a) Os *atomistas*, partindo do principio — que todas as forças *physicas* são outros tantos *movimentos* da materia, concluem pela *unidade* das mesmas forças. — Esta consequencia é falsa, como é falso o fundamento, em que se basea. As forças são *muitas* e *diversas*; porque os muitos e diversos effeitos, que ellas produzem, não são reductiveis ao mesmo principio (Cfr. Hirn, *Analyse élémentaire de l'univers*, pref.).

b) Os *atomistas* falam tambem na *transformação* das *forças*. É necessario considerar o que ha de verdade nesta expressão. As forças, propriamente, *não se transformam, substituem-se*. — Não *se transformam*, porque são *simples*; e o que se *transforma*, é necessariamente *composto*. — Mas *substituem-se*, emquanto a força de uma especie, quando desapparece, pode produzir e produz um *equivalente* de força de outra especie; assim a *electricidade* pode produzir um *equivalente* de *força mechanica*, de *calor*; e, vice-versa, a *força mechanica* e o *calor* podem produzir um *equivalente* da *electricidade*. Esta *substituição* não se realisa emquanto uma força *se transforma* noutra, mas emquanto as forças, que estavam no estado *potencial*, passam pare o estado *actual*, e as forças, que estavam no estado *actual*, passam para o estado *potencial*. A causa efficiente de tal passagem é a *actividade* das proprias forças, e o effeito é proporcionado ao valor dynamico, de que ellas são dotadas. Assim, quando dizemos que a *força mechanica* de um corpo produz *electricidade* num outro corpo, devemos entender que a força *mechanica* de um corpo faz passar para o *acto* a *electricidade potencial* ou *latente* de outro corpo. — Todavia, a somma das energias *activas* e das *potenciaes* é invariavel. (Cfr. Hirn, *Exposition anal. et exp. de la théorie mécanique de la chaleur*, l. 1, c. 1; l. II, c. 3).

(1) É manifesta a distincção entre estas especies das *forças*. As *mecha-*

a) *Attracção.* — *Attracção* é uma qualidade *activa*, pela qual uma substancia corporea determina nas outras um movimento *para si mesma.* — Contraria á *attracção* é a *repulsão.* — A *attracção* exerce-se — ou entre as moleculas da mesma substancia corporea, — ou entre os corpos, que existem sobre a terra, e a propria terra, — ou entre todos os corpos celestes. No primeiro caso diz-se *attracção molecular*, ou *cohesão;* no segundo, *gravidade;* no terceiro, *gravitação universal* (1).

---

nicas têm por effeito *principal* e *unico* o *movimento* do corpo, em que actuam. As *physicas* e as *chimicas* são acompanhadas pelo *movimento*, mas este é apenas o effeito *secundario, proximo* e *commum* a todas as forças, porque o seu effeito *principal, ultimo* e *proprio* de cada especie, é a *alteração, accidental* ou *substancial*, do corpo, em que exercem a sua actividade. — As forças *mechanicas* são as que primeiramente se manifestam nos phenomenos naturaes; em seguida entram em exercicio as *physicas* e as *chimicas*.

Ha outras classificações das *forças*, fundadas noutros criterios. Assim costumam dividi-las — a) em *continuas* e *intermittentes*, — b) *invariaveis* e *variaveis*, — c) *actuaes* e *potenciaes*, — d) *immediatas* e *mediatas*.

a) Forças continuas e intermittentes. — *Continuas* são as que operam *sem interrupção; intermittentes* são as que não operam *continuamente*. — À primeira especie pertencem as forças de *resistencia*, de *gravidade*, de *calor*, etc.; á segunda, as *electricas*, as *chimicas*, etc.

b) Forças invariaveis e variaveis. — *Invariaveis* são as que *não mudam* na *intensidade; variaveis* são as que *mudam*. — À primeira especie pertence a força da *impenetrabilidade;* á segunda, o *calor*, a *electricidade*, etc.

c) Forças actuaes e potenciaes. — *Actuaes* são as que *presentemente* estão em exercicio; *potenciaes* são as que não operam *actualmente*, mas *podem* operar. — São *actuaes* as *continuas;* são *potenciaes* as *intermittentes*.

d) Forças immediatas e mediatas. — *Immediatas* são as que actuam nas substancias corporeas *sem meio, por contiguidade; mediatas* são as que exercem a sua influencia atravez de um *meio*. — À primeira especie pertencem as forças *mechanicas*, a *affinidade*, etc.; á segunda, as forças *luminosas*. — A *gravitação*, o *calor*, o *magnetismo* e a *electricidade* operam *immediata* ou *mediatamente*, conforme a posição dos objectos.

Não entendemos apresentar uma *enumeração completa* das forças. Limitar-nos-hemos a tratar de algumas, que mais ligação têm com os principios da Metaphysica. — Como tambem não pretendemos dar uma *classificação perfeita*. Todos sabem que, em relação á *dynamica*, as opiniões dos naturalistas não são concordes. Uma força, que para uns pertence a uma classe, para outros pertence a uma outra, segundo o ponto de vista, sob o qual se considera. — Advertimos tambem que nem todas as definições das *forças* podem ser compostas de *genero proximo* e de *differença especifica*. A sciencia não conhece ainda a natureza de muitas d'aquellas forças. Em geral, as nossas definições exprimem os *effeitos* das coisas definidas.

(1) A força de *attracção* é uma qualidade *activa*, que é inherente aos corpos e deriva da sua essencia. Com effeito, os corpos attrahem-se uns aos outros, obedecendo sempre a leis constantes e regulares, fundadas nas suas

b) *Força impulsiva.* — *Força impulsiva*, ou *força mechanica*, é uma qualidade *activa* do corpo, a qual, por meio de um *impulso*, communicado a outros corpos, os determina ao movimento. — Por isso, todo o movimento é *dynamico* (1).

---

massas e distancias. Ora este phenomeno não tem uma explicação rasoavel, se não se admitte no corpo uma qualidade intrinseca e activa, pela qual possa determinar nos outros corpos um movimento para si.

Para que um corpo possa attrahir um outro, são necessarias as seguintes condições: — 1ª) o corpo *attrahente* deve ser dotado de virtude *activa;* o que é evidente; — 2ª) o corpo *attrahido* deve possuir uma qualidade intrinseca, pela qual possa ser attrahido, e deve receber o influxo do proprio corpo attrahente; aliás a energia do corpo attrahente não poderá produzir o effeito; — 3ª) entre o corpo attrahente e o attrahido deve existir *um meio*, por que a energia de um possa ser transmittida ao outro, porque a acção atravez do *vacuo* repugna. — O corpo attrahido, recebida a acção do attrahente, move-se para este com toda a sua mole, e move-se por um principio intrinseco, reduzido da *potencia* para o *acto* pela energia do corpo attrahente.

A *cohesão* é uma força, que une e conserva unidas as particulas ou moleculas do corpo. É grande nos solidos, pequena nos liquidos, nulla ou quasi nulla nos gazes. — É, pois, pela *cohesão* que o corpo conserva a sua *unidade* e a sua *figura*, e resiste á desaggregação das moleculas.

Com relação á *gravitação universal* têm havido diversas opiniões. Os antigos pensavam que os corpos celestes fossem animados e se movessem pela energia da propria alma. Os modernos, depois de *Newton*, sustentam que os movimentos dos corpos celestes dependem, — em parte, da *attracção*, que um corpo exerce noutro, — e, em parte, do *impulso* dado por uma Causa infinitamente sabia e poderosa. — Esta segunda opinião é a verdadeira. Com effeito, os corpos celestes não poderiam executar os movimentos, que executam, com tanta harmonia e constancia, se não fossem dotados de duas forças — uma *centripeta* e *intrinseca*, resultante da essencia do corpo, — outra *tangencial* e *extrinseca*, proveniente da acção de uma Causa extrinseca.

(1) Os *atomistas* dizem que o movimento produz o movimento e que, por isso, basta o movimento para explicar o movimento, sem que se recorra a uma força *impulsiva*. — Não nos demoramos na refutação d'essas affirmações, que já tivemos a occasião de apreciar. O movimento é essencialmente *dynamico*. O conceito de *movimento* sem uma *energia motriz* é um conceito ininteligivel; porque todo o movimento é um effeito, uma paixão, e todo o effeito exige uma causa, e toda a paixão suppõe uma acção. Esta *força* ou *energia motriz* deve encontrar-se no *motor* e no *movel*. Deve encontrar-se no *motor;* porque este não actua no movel, senão por meio do movimento, e este movimento, importando uma passagem da potencia para o acto, exige uma causa, a qual é a energia ou força motriz. Isto é evidente. Mas não é menos evidente que a força ou a energia motriz deve encontrar-se tambem no *movel*. Na verdade, o movimento do *motor* não se transmitte ao *movel;* elle acaba no momento, em que o motor actuou no movel. O movimento do *movel* é *semelhante* ao do *motor*, mas não é *identico;* um não é a *continuação* do outro. Todo o movimento é produzido por um motor, e não

c) *Elasticidade.* — *Elasticidade* é uma qualidade *activa*, pela qual um corpo, deformado ou alterado pela acção de uma força mechanica, tende para recuperar o seu volume e a sua forma, desde que cesse a acção d'essa força (²).

---

por outro movimento. Portanto, o segundo movimento, que é um effeito e uma paixão, exige uma *energia*, ou *força motriz*, intrinseca ao proprio movel. — Esta *força* não pode ser a do *motor*, communicada ao *movel*. A *força* é uma qualidade *accidental*, e por isso não pode passar de um sujeito para outro. Diz S. Thomaz: « Impossibile est *accidens* transmigrare de subjecto in subjectum » (In IV *Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 4).

Deve ser, pois, uma força *propria* do *movel*. Diz o mesmo S. Doutor: « Mobile movetur motu proprio *per qualitatem ipsi inhaerentem* » (*De nat. mat.* c. 1). Esta força, que estava no estado latente, potencial, passou para o *acto*, ou se tornou *actual*, pelo choque, que o movel recebeu do motor e que foi a occasião e a condição indispensavel para tirar o mesmo movel do seu estado de indifferença. O choque, portanto, não é a *causa* do segundo movimento, é apenas a *condição*. Assim, quando a bala do canhão atravessa o ar, esse movimento não continua pela força do primitivo impulso, que já acabou, mas sim pela energia intrinseca, de que o bala é dotada e que foi excitada e posta em exercicio por aquelle impulso. Escreve um sabio muito distincto: « A Physica e a Metaphysica estão de accordo em affirmar que não pode haver movimento sem a presença de uma energia, que acompanhe o movel em todo o curso da sua deslocação » (De Montchenil, *Revue des quest. scient.*, 20 oct. 1907). Nem com isso se concede a *vida* aos corpos inorganicos; concede-se-lhes apenas a *acção*. *A vida* consiste no movimento *espontaneo*, que tem o *principio* e o *termo* no mesmo sujeito, e por isso o ser *vivo* passa por si mesmo de um primeiro acto para o segundo, para um terceiro, pode variar e até suspender os seus actos. Nada d'isto se verifica nos seres inorganicos. A bala do canhão não se determina por si ao movimento, e, posta em movimento, persevera no mesmo acto sem o poder variar; o que não é certamente *espontaneo*. Mas, se não são *vivos*, os corpos inorganicos são *activos*. Se não têm o dominio das suas acções, nem podem, por si, interromper ou modificar o seu estado de movimento ou de repouso (*lei da inercia*), comtudo podem exercer algumas acções proporcionadas á sua natureza. Diz S. Thomaz: « Hoc est proprium corporis ut *motum moveat et agat* » (*De pot.*, q. 5, a. 8; cfr. *De Verit.*, q. 5, a. 9 ad 4). — Portanto a causa efficiente e proxima do movimento é a energia, residente no proprio ente, que move ou que se move. Numa palavra: todo o movimento é *dynamico*.

(1) É certo que os corpos, chamados *elasticos*, quando são alterados por uma força mechanica, tendem para recuperar o seu estado primitivo e recuperam-no, desde que cesse a acção d'essa força. Este phenomeno não se explica, se não se reconhece nesses corpos uma especial qualidade *activa*, que produza esse effeito. De facto, chocam-se duas bolas de marfim, no choque soffrem uma alteração, mas tornam a recuperar o seu estado primitivo. Pelo contrario, chocam-se duas bolas de chumbo, no choque soffrem uma alteração, mas não tornam a recuperar o seu estado primitivo. Qual é a razão d'essa differença? As causas externas e as circumstancias são eguaes em ambos os casos; e, todavia, ao passo que os corpos *elasticos* voltam ao seu

d) *Calor.* — *Calor* é uma qualidade *activa*, que faz com que os corpos — variem nas suas dimensões, — passem do estado solido para o liquido, e d'este para o gazoso, — se combinem entre si e se decomponham nos seus elementos (¹).

e) *Luz.* — *Luz* é uma qualidade *activa* dos corpos, pela qual elles podem produzir uma impressão no sentido da *vista*. — A *luz* produz a impressão na *vista* por meio de *raios luminosos*, que são enviados pelo objecto e ferem a *retina* (²).

---

estado primitivo, os corpos *não-elasticos* não voltam. Logo, se quizermos ser logicos, devemos reconhecer nos corpos *elasticos* uma qualidade *activa*, que os leva a recuperar o seu volume e a sua forma, e de que os corpos *não-elasticos* são destituidos. — Nem se diga que a tendencia do corpo *elastico* para recuperar o seu estado primitivo depende dos movimentos vibratorios de calor, produzidos pelo choque. É certo que o choque produz movimentos vibratorios de calor; mas, como observa *Hirn*, esses movimentos « não constituem a *elasticidade*, visto que duas bolas molles de chumbo se aquecem do mesmo modo e todavia não se repellem. Até hoje, ninguem soube demonstrar que a *elasticidade* de um corpo solido possa ser constituida por vibrações moleculares » (*Nouvelle réfutation des théories cinètiques*, p. 20).

(1) Muitos naturalistas modernos dizem que o *calor* não é senão um *movimento* especial de materia ponderavel. — Esta opinião é inacceitavel. Ao que já dissemos, accrescentamos o seguinte. Se o *calor* fosse uma e mesma coisa com o *movimento*, esta *identidade* devia apparecer aos *sentidos*, por uma percepção immediata, ou á *intelligencia*, por uma deducção logica. Ora não apparece aos *sentidos*. Por quanto, se apparecesse aos sentidos, não haveria, como ha, tanta divergencia de opiniões. Diz *Balfour Stewart*: « Faltam-nos meios para descobrirmos que o *calor* é uma especie de *movimento* » (*L'energia*, p. 38, Milano, 1875). Nem apparece á *intelligencia*. De facto, está averiguado que a *producção* do *calor* importa a *destruição* do *movimento*; o que mostra que o *calor* e o *movimento* não são uma e mesma coisa. *Mayer* escreve: « Vemo-nos obrigados a formular a idea inteiramente opposta (á que identifica o *calor* com o *movimento*), e a dizer que o *movimento*, continuo ou vibratorio, para se tornar *calor*, deve deixar de ser *movimento* ». (Citado por *Hirn*, no livro — *Théorie mécanique de la chaleur*, t. I, c. 142). O erro d'esses naturalistas consiste, como dissemos, na *confusão* do effeito com a causa, e na *identificão* de duas coisas, que andam acompanhadas. É certo que o *calor* produz o *movimento* e é acompanhado pelo *movimento*, porque um phenomeno de *calor*, que não fosse acompanhado pelo movimento, difficilmente seria percebido. Mas do facto de o *calor* produzir o *movimento* e ser acompanhado pelo *movimento* não pode deduzir-se que o *calor* é *movimento*. O proprio *Tyndall* escreve: « É necessario distinguir os *movimentos sensiveis*, que o *calor* produz, do *proprio calor* » (*La Chaleur*, p. 58).

(2) Objecto da *vista* é o corpo *luminoso*, emquanto *tal*. Um corpo pode ser *luminoso* — ou por uma luz *propria*, como é o *sol*, as *estrellas*, — ou por uma luz *participada*, como é a *terra*, illuminada pelo *sol*. — A *luz* é uma especial qualidade *activa*, a qual actua no sentido da *vista*. Diz S. Tho-

f) *Som*. — *Som* é uma qualidade *activa* dos corpos, pela qual elles podem produzir uma impressão no sentido do *ouvido*. — O *som* chega ao *ouvido* pelas *ondas sonoras*, emittidas pelo proprio corpo e transmittidas por um meio *elastico* (1).

---

maz: «*Lux est qualitas activa corporis coelestis, per quam agit et est in tertia specie qualitatis, sicut et calor*» (*De An.*, l. II, lect. 14; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 67, a. 3). Já Aristoteles disséra que a luz é «*actus rei perspicuae*». (*De An.*, l. II, c. 7). — Dotado d'esta qualidade *activa*, o corpo diffunde de si mesmo *raios luminosos*, que produzem uma commoção no meio apto e se propagam successivamente até ao sentido da *vista*. Taes *raios* contêm em si a *acção* e a *imagem* do objecto luminoso, de que são intermediarios, e, chegando ao orgão da vista, exercem nelle essa *acção* e imprimem essa *imagem*, e o sentido, num acto de reacção, percebe o proprio objecto. A percepção é *directa* ou *immediata*; porque o sentido não pára no meio interposto, não percebe *directamente* os *raios*, mas o corpo *luminoso*. — A acção do objecto luminoso *ordinariamente* conserva inalterados os raios *luminosos*. Dizemos — *ordinariamente*; porque os raios podem ser alterados no seu caminho e podem deixar de conservar a acção e a imagem do objecto. Nesse caso, para repristinar a conformidade entre o objecto e a sua representação, deve reparar-se o desarranjo dos raios, e restitui-los na condição, ou no estado, em que se encontravam, quando procederam da sua fonte luminosa.

A *luz* propaga-se por um movimento de *ondulação*. — *Descartes* e *Newton*, não reconhecendo a distincção entre a substancia e o accidente, disseram que a *luz* consiste nuns *effluvios substânciaes*, derivados dos corpos luminosos. Contraria a esta da *emanação* é a theoria da *ondulação*, ensinada por *Huyghens*, *Euler*, *Thomaz Young* e *Fresnel*, e hoje seguida por todos os physicos. Todavia insistimos em que esses movimentos *ondulatorios*, que acompanham a *luz*, são uma condição da sua transmissão, mas não constituem a sua *essencia*. A *luz* é uma qualidade *activa* dos corpos. — Transmittindo-se a luz por um *movimento ondulatorio*, é claro que a transmissão não pode ser *instantanea*. A *luz* percorre 300.000 Kilometros em cada segundo!!

Com a *luz* relaciona-se a *côr*. Alguns dizem que a *luz* e a *côr* são uma e mesma coisa, outros negam. O Angelico diz que a *côr* é o objecto *material* da vista e a *luz* é o objecto *formal*, e que por isso a *luz* torna visiveis *em acto* as *côres*, que por si são visiveis *em potencia* (*Sum. Th.*, p. I, q. 68, a. 3 ad 3; I-II, q. 8, a. 3 ad 2; II-II, q. 1, a. 3). — Em geral, podemos dizer que a *côr* é uma modificação da *luz*, emquanto é uma *qualidade* do corpo, a qual, pela sua natureza ou pelo seu movimento, modifica a *luz*. — As *côres* podem existir no *objecto* e na propria *luz*. No *objecto* existem de um modo mais estavel e mais variado; na *luz*, de um modo mais instavel e mais uniforme. Na *luz* podem existir juntamente com o movimento, ao passo que, no *objecto*, podem exister sem o movimento: porque os objectos limitam-se a manifestar a sua côr, emquanto a *luz* deve transportar côres alheias. — A *côr* do *objecto* pode diversamente combinar-se com as diversas *côres* da *luz*, e tomar diversas apparencias. A *côr* da *luz* pode variar pela varia refracção ou reflexão.

(1) O *som* tambem é uma qualidade *activa*, a qual impressiona a faculdade *auditiva* e a determina á percepção de si mesmo, que é o objecto proprio

g) *Affinidade*. — *Affinidade* é uma qualidade *activa*, pela qual dois corpos se alteram mutuamente e depois se combinam entre si, constituindo uma substancia nova. — A *affinidade* diz-se *electiva*, porque um corpo simples *escolhe* mais um do que outro corpo, para se combinar com elle (2).

---

e proporcionado d'ella. O corpo *sonoro* não é *sonoro*, porque percebemos o seu *som*, mas é *sonoro* por si mesmo, por uma qualidade intrinseca, que elle *actualmente* possue e que impressiona o nosso sentido. Porquanto, como ensina S. Thomaz, todo o sensivel diz-se *actual* — ou emquanto é percebido *actualmente*, — ou emquanto importa ou possue *actualmente* uma certa forma ou qualidade, pela qual pode ser percebido, como existe no objecto; assim o *som*, a *côr*, etc. existem *em acto*, emquanto se encontram num corpo *sonoro*, *colorado*, etc., (*De An.*, l. 12, lect. 16). De facto, se os sensiveis não existissem *actualmente* nos corpos antes da sensação, não poderiam ser percebidos pelos respectivos sentidos (In III *Sent.*, dist. 14, a. 1, q. 2). — Portanto, o *som* deriva verdadeiramente do corpo *sonoro*. A acção d'este corpo exerce-se, propaga-se e chega até á faculdade auditiva por uns movimentos impressos no meio interposto. Esses movimentos chamam-se *ondas* ou *ondulações sonoras*... As *ondas sonoras* são, pois, os movimentos, que o corpo *sonoro* produz com as suas vibrações no ar e no meio que serve para a tranmissão do *som*... A *intensidade* do *som* depende da maior ou menor condensação ou rarefacção da *onda*, e da maior ou menor velocidade, com que vibram as particulas da mesma onda. — D'este modo, as *ondas sonoras* têm o officio de excitar em nós a sensação do *ouvido* e são para este sentido o que os *raios luminosos* são para a *vista*. Todavia, emquanto o objecto *directo* e *immediato* da *vista* é constituido pelo objecto *luminoso*, e não pelos *raios*, o objecto *directo* e *immediato* do ouvido é constituido pelo *som*, porque o corpo *sonoro* é percebido *secundariamente*.

(2) A *affinidade* é uma especie da *attracção*, que se exerce entre as ultimas particulas dos corpos simples, ou elementares, dotados de diversa natureza. Por isso é uma verdadeira força *physica*. Todavia, sendo ella causa das combinações *chimicas*, reduz-se á classe das forças *chimicas*. — A *affinidade* varia na sua natureza e no seu grau, conforme a diversa especie de corpos; e por isso foi chamada *electiva*. É certo que, para se effectuar uma combinação chimica, é necessaria uma certa quantidade de materia. Mas isso não basta. É indispensavel que essa determinada quantidade de materia pertença a certos e determinados corpos, e não a outros. Assim, para a producção da agua, são necessarias determinadas proporções de dois gazes de uma natureza especial: *um* gramma de *hydrogenio* e *oito* de *oxygenio*. Portanto, a *affinidade* não deriva da *quantidade*. Muito menos pode derivar do mero *movimento*. Sendo as combinações do movimento indefinidas, se a *affinidade* derivasse do movimento, as combinações *chimicas* poderiam realisar-se com todo e qualquer corpo: o que é falso. Logo devemos dizer que a *affinidade* deriva da *essencia* ou *natureza especifica* dos corpos *simples*. Só a *essencia* pode ser a razão por que um corpo simples, para se combinar, *escolhe* mais um do que outro corpo, e por que exige uma determinada quantidade em relação a si mesmo e em relação ao corpo, com que se combina.

SECÇÃO SEGUNDA

COSMOLOGIA ESPECIAL

154. **Divisão da Cosmologia especial.** — Depois de termos tratado dos corpos no seu conjuncto, na sua essencia e propriedades, resta-nos tratar da sua mais geral e obvia *divisão*.

Considerados na sua *estructura*, os corpos dividem-se em *organisados* e *não-organisados*. — Os *não-organisados* são os *mineraes*, e constituem um só grupo, que é o *reino mineral*. — Os *organisados* são as *plantas*, os *animaes irracionaes*, e o *homem*, e constituem tres diversos grupos, que são o *reino vegetal*, o *reino animal*, e o *reino humano* (1).

(1) Os philosophos e naturalistas modernos esforçam-se por estabelecer e determinar o numero dos reinos da natureza; mas as suas opiniões não são concordes. Uns estabelecem dois reinos — o *inorganico* e o *organico*, comprehendendo no primeiro os mineraes, e no segundo os vegetaes, os animaes irracionaes e o homem. — Outros enumeram tres reinos — o *mineral*, o *vegetal* e o *animal*, comprehendendo no primeiro os *mineraes*, no segundo os *vegetaes*, e no terceiro os *animaes irracionaes* e o *homem*. — Outros finalmente agrupam todos os seres creados em *quatro* reinos — *mineral, vegetal, animal* e *humano*. — Passamos a expôr, muito em resumo, as razões, que fundamentam esta ultima classificação.

O que na sociedede humana distingue um reino de outro, não é o chefe, porque este muda e o reino conserva-se identico, mas é a legislação fundamental, que dá a um paiz uma forma propria. Por isso, se quizermos fazer uma exacta classificação dos reinos da natureza, devemos tomar por fundamento alguns caracteres irreductiveis, algumas propriedades geraes, que se encontrem num grupo de seres creados e não noutro, e que sejam o principio e a fonte de todos os phenomenos subordinados a leis especiaes.

A experiencia e a observação demonstram que, na creação, existem quatro grandes propriedades ou caracteres: — a *inercia*, a *vida*, a *sensibilidade* e a *razão*. Estas propriedades são irreductiveis, e d'ellas derivam outras tantas classes de phenomenos egualmente irreductiveis, e regulados por certas e determinadas leis. Por causa d'estas propriedades, d'estas leis, todos os seres creados estão naturalmentente distribuidos em quatro grandes grupos, distinctos e diversos entre si, que formam *quatro* reinos: — o *mineral*, cujas leis especiaes estão baseadas na *inercia*; — o *vegetal*, que tem *vida* e obedece a leis proprias; — o *animal*, que é constituido pela *sensibilidade*; — o *humano*, cujo caracter distinctivo é a *razão*.

Estes quatro reinos estão por tal forma subordinados entre si, que o reino superior contém toda a perfeição do reino inferior, e uma outra perfeição, que lhe é exclusivamente propria. Assim o *vegetal* contém a perfeição do *mineral*, e além d'isso tem *vida*; o *animal* é dotado de *vida*, como o *vegetal*, e tambem de *sensibilidade*; o *homem* possue a *vida* e a *sensibilidade*, como as plantas e os animaes, e além d'isso tem a *razão*, que o distingue de todos os seres corporeos e o torna immensamente superior a elles. Com razão, pois, o homem foi chamado o *microcosmos, o pequeno mundo*.

Reservando para a *Anthropologia* o estudo do *homem*, a *Cosmologia especial* occupa-se, em *quatro* capitulos, dos *mineraes*, da *vida em geral*, das *plantas* e dos *animaes irracionaes*.

CAPITULO PRIMEIRO

MINERAES

Sommario: — Mineral, sua divisão e variedade. — Principaes caracteres dos mineraes. — Actividade dos mineraes.

Artigo I

Mineral, sua divisao e variedade

155. **Mineral.** — *Mineral*, — que, no uso commum, é o *corpo inorganico*, — no sentido scientifico, é a *substancia composta de materia e de forma, só capaz de produzir acções transeuntes*. — Por isso, o *mineral* differe essencialmente dos corpos *organicos*, que são capazes de acções *immanentes* (1).

156. **Divisão do mineral.** — O *mineral* divide-se em *simples* e *composto*. — *Simples*, ou *elementar*, é o que entra, como elemento, na composição das outras substancias, organicas ou inorganicas, e não se resolve em corpos de especie differente; tal é o *enxofre*. — *Composto* é o que resulta de corpos *simples*, e nestes se resolve pela analyse; tal é o *gesso* (2).

(1) *Mineral* diz-se commummente o *corpo inorganico*. Corpo *inorganico*, ou *não-organisado*, é o que não tem *orgãos*, mas cuja estructura é *homogenea*, emquanto a mais pequena parte tem uma estructura identica á do todo. *Orgão* é uma parte material, dotada de especial estructura, para a producção de certas e determinadas funcções *vitaes*. — A definição *philosophica* do *mineral*, apresentada no texto, denota o seu *genero proximo* e a *differença especifica*. Emquanto é substancia *dotada de materia* e *de forma*, o *mineral* convêm com os outros corpos, que são *organisados* e que se chamam *vivos*; emquanto é *capaz de produzir exclusivamente acções transeuntes*, differe dos corpos *organisados*, ou *vivos*.

(2) Como advertimos, os corpos *simples* chamam-se *simples*, não emquanto são destituidos de toda a composição (pois são compostos não só de *materia* e de *forma*, mas tambem de *partes integrantes*), mas emquanto, sujeitos ás mais energicas acções physicas, electricas e calorificas, não se

157. Os mineraes simples não pertencem todos á mesma especie. — Se os mineraes *simples* pertencessem todos á mesma especie, não poderiam constituir, como constituem, corpos dotados de natureza *especificamente* diversa; assim se o *oxygenio* e o *hydrogenio* fossem da mesma especie, a *agua* não poderia ser, como effectivamente é, de uma especie diversa da d'aquelles dois corpos componentes. De facto, a *chimica*, por meio da analyse, descobriu um grande numero de mineraes *simples*, dotados de propriedades diversas e irreductiveis e por isso pertencentes 'a especies diversas. Logo os mineraes *simples* não pertencem todos á mesma especie ([1]).

puderam decompôr em materia de especie differente. Os *compostos*, que resultam da união dos corpos *simples*. chamam-se *binarios, ternarios, quaternarios*, etc., conforme resultam de *dois, tres, quatro* corpos *simples*, ou *elementares, especificamente* diversos. Diz S. Thomaz: «Illa dicuntur esse *elementa*, in quae *ultimo* resolvuntur omnia corpora *mixta (composita)*, et per consequens ea sunt, ex quibus componuntur hujusmodi corpora. Ipsa autem corpora, quae *elementa* dicuntur, non dividuntur in alia corpora, *specie differentia*, sed in *partes consimiles*» (In V *Metaph.*, l. 6). Para evitarmos repetições inuteis, e nos não afastarmos demasiadamente do nosso escopo, queira o leitor applicar aos mineraes *simples* e *compostos* as theorias, que desenvolvemos na *Cosmologia geral*, ácerca dos corpos *simples* e *compostos*.

(1) Os corpos *simples*, ou os *elementos*, até hoje acertados, são *setenta*. Empedocles, seguido por outros, admittiu apenas *quatro*: o *ar*, a *agua*, o *fogo* e a *terra*. *Lavoisier, Davy* e outros chimicos demonstraram até a evidencia que esses quatro *elementos* são verdadeiros corpos *compostos*. — Todavia, pode ser que os corpos, que até hoje foram e são tidos como *elementares*, ou *simples*, possam, pela acção de alguma força, ainda não experimentada, ser decompostos em novos corpos *simples*. — Os *elementos* são substancias *especificamente* diversas, umas das outras (como provaram, entre outros, *Wurtz* e *Hugo Sciff*); porque existe uma radical differença, não só nas suas *apparencias*, mas tambem em *todas as suas operações*: differença na *affinidade*, no *peso atomico*, na *valencia*. Assim, se o atomo do *hydrogenio* vale 1 quanto ao *peso*, o do *oxygenio* vale 16; e, se a *valencia* do *hydrogenio* é de 1, a do *oxygenio* é de 2, a do *azote* é de 3, a do *carbone* é de 4, a do *phosphoro* é de 5. Todas as propriedades dos *elementos* se relacionam com o *peso atomico*, e por isso com a diversa massa dos atomos, conforme a lei de *Mandéléeff*. Deste modo, estabelece-se uma escala gradual, desde o corpo mais leve, até ao mais pesado. — Notamos que a *valencia* dos atomos é a capacidade, que elles têm de *saturar* a chimica *affinidade* de um ou mais atomos do *hydrogenio*. A molecula do *acido chlorhydrico* contém um atomo de *chloro* e um de *hydrogenio*; a da *agua* contém um atomo de *oxygenio* e dois de *hydrogenio*, etc. D'onde se vê que — o *chloro* é capaz de *saturar* a chimica *affinidade* de *um* só atomo de *hydrogenio*, — o *oxygenio* é capaz de *saturar* a chimica *affinidade* de *dois* atomos de *hydrogenio*, etc. Por isso o *chloro* é *monovalente*, o *oxygenio* é *bivalente*, etc.

Artigo II

Principaes caracteres dos mineraes

158. Caracteres dos mineraes. — *Caracteres* dos mineraes são as propriedades, que se encontram nos mineraes, manifestam a sua natureza e servem para os distinguir e classificar ([1]).

159. Divisão dos caracteres. — Os caracteres dos mineraes dividem-se em *physicos* e *chimicos*. — *Physicos* são os que se podem apreciar pela simples observação, sem destruir nem sequer alterar sensivelmente o mineral. — *Chimicos* são os que resultam da acção, que os reagentes exercem sobre o mineral, transformando-o ou alterando-o sensivel e substancialmente ([2]).

160. Caracteres physicos. — Os principaes caracteres *physicos* dos *mineraes* reduzem-se a *cinco*, a saber: *geometricos, mechanicos, opticos, electro-magneticos*, e *organolepticos*. — De cada um d'estes caracteres daremos uma breve noção.

a) *Caracteres geometricos*. — Os caracteres *geometricos* dos mineraes são a *forma* e a *estructura*.

a) A *forma*, ou *figura*, é o termo ou limite da extensão do mineral. — Póde ser *regular*, ou *irregular*. É *regular*, se as moleculas, homogeneas e de forma symetrica, estão dispostas em series parallelas e egualmente orientadas em relação aos eixos. É *irregular*, no caso contrario. — O mineral, dotado de *forma regular*, toma o nome de *crystal* ([3]).

(1) *Caracteres* são aquellas propriedades mais relevantes, que manifestam a natureza de um ente e são signaes para elle ser conhecido. — Alguns *caracteres* dos mineraes são *genericos*, outros são *especificos*, proprios de uma certa especie. — Nem todos os caracteres têm o mesmo valor; alguns estão intimamente ligados com a natureza do mineral, outros são apenas *accidentaes*.

(2) Os caracteres *physicos* dependem das propriedades *physicas* e reconhecem-se facilmente por uma simples observação, ou por umas breves e faceis experiencias *physicas*, que não importam a destruição do mineral. Os *chimicos* estão ligados com as propriedades *chimicas* do corpo, e não se verificam senão por meio de um phenomeno chimico, isto é, por meio de uma mudança substancial do corpo. — Alguns mineralogistas distinguem uma terceira classe de caracteres — os *organolepticos*, que se manifestam por algumas especiaes sensações, produzidas pelo mineral nalguns dos nossos sentidos em virtude d'umas propriedades, de que é dotado. Mas estes caracteres podem facilmente reduzir-se á classe dos *physicos*. — Os caracteres *physicos* são os primeiros a apparecer, e algumas vezes são sufficientes para manifestar a natureza do mineral.

(3) Um dos caracteres mais importantes, e todavia mais facil de se

b) A *estructura* é a disposição das moleculas do mineral. — Póde ser tambem *regular*, ou *irregular*. É *regular*, se as moleculas, homogeneas e de forma symetrica, estão dispostas em series parallelas e egualmente orientadas em relação aos eixos. É *irregular*, no caso contraio (1).

b) *Caracteres mechanicos*. — Os caracteres *mechanicos* dos mineraes são o *peso* e a *cohesão*.

a) *Peso* é o effeito da gravidade sobre os mineraes. — Póde ser *absoluto*, *relativo* e *especifico*, segundo se considera — a acção da gravidade sobre cada corpo isoladamente, — ou a relação entre as acções, que a gravidade exerce sobre os corpos, tomados dois a dois, independentemente do volume, — ou a relação entre as acções, que a gravidade exerce sobre volumes eguaes de differentes corpos (2).

---

reconhecer, é a *forma*, a qual deriva exclusivamente do modo, por que as moleculas estão unidas. Portanto, conforme os diversos modos, por que as moleculas estão associadas, resulta a forma *regular*, ou *irregular*. — Quando os mineraes não se acham nas circumstancias, ou condições, necessarias para crystallisar, ou assumir uma forma regular cum uma especial estructura, nesse caso, ou não têm forma, e dizem-se *amorphos*, ou assumem formas determinadas por uma causa accidental. Essas formas dividem-se em *imitativas*, *accidentaes*, *pseudo-morphicas* e *pseudo-regulares*. São *imitativas* as que derivam da alteração das formas regulares nos angulos e nas faces, de modo que resultam sempre formas ou imagens de objectos commummente conhecidos, como a imagem de pequenas vegetações, etc. São *accidentaes* as que conservam e reproduzem o cunho da causa, que as produziu. São *pseudo-morphas* as formas dos mineraes, que, penetrados numa cavidade preexistente, a ella se amoldaram. *Pseudo-regulares* são as que, embora apresentem uma semelhança com os crystaes, comtudo se formam com um processo differente do da crystallisação.

(1) A *estructura* resulta da disposição *interna* das moleculas do mineral, e conhece-se pela *fractura*. Em geral, ha uma perfeita correspondencia entre a *estructura* e a *fractura*. — Encontra-se a estructura *regular* exclusivamente nos mineraes crystallisados, e a *irregular* em todos os mineraes, que não têm formas distinctas. A *regular* é, ordinariamente, muito simples e resulta da immediata união de moleculas homogeneas. — Muitas vezes, a *estructura* é independente da configuração externa.

(2) Os corpos, e por isso os mineraes, apresentam debaixo d'egual volume um peso differente; assim um decimetro cubico de *ferro* pesa mais do que um decimetro cubico de *madeira*. — Se compararmos o peso de um volume qualquer de differentes corpos solidos ou liquidos com o peso d'egual volume de *agua pura*, obteremos resultados differentes, e estes representam os *pesos especificos* d'esses corpos. — O *peso especifico* de um corpo *solido* ou *liquido* é egual ao peso de um certo volume d'esse corpo, dividido pelo peso do mesmo volume de *agua pura*. Assim, pesando um centimetro cubico de *oiro* 19 grammas e um centimetro cubico de agua pura 1 gramma, teremos que o peso *especifico* do oiro é egual a 19. Como tambem, quando dizemos que o peso *especifico* do *ferro* é 7, entendemos que o *ferro* pesa 7 vezes mais do que a agua pura. — O *peso especifico* de um corpo *gazoso* é egual ao peso de um certo volume d'esse corpo, dividido pelo peso d'egual volume de *ar atmospherico* nas mesmas condições de pressão e temperatura.

b) *Cohesão* é a força que se oppõe á separação das moleculas dos mineraes. Esta força é consideravel no estado *solido*, menor no estado *liquido*, nulla ou quasi nulla no estado *gazoso* (1).

c) *Caracteres opticos*. — Os caracteres *opticos* são os que se referem á *refrangibilidade*, á *cor*, ou á *diaphaneidade*.

a) *Refrangibilidade* é a propriedade, que os corpos têm de desviar a direcção dos raios luminosos.

b) *Côr* é o effeito da desegual absorpção, que o mineral exerce sobre as radiações elementares da luz, que o atravessa.

c) *Diaphaneidade* é a propriedade, que os mineraes têm de se deixarem atravessar pela luz (2).

---

(1) A *cohesão* produz varias propriedades no mineral. — As principaes são a *dureza*, a *tenacidade*, a *elasticidade*, a *ductilidade*, a *malleabilidade*.

a) *Dureza* é a resistencia, que o mineral oppõe a ser riscado por outro. Para avaliar esta propriedade, *Mohs* formou uma escala de dez graus, sendo o primeiro formado pelo *talco foliaceo*, e o ultimo pelo *diamante*.

b) *Tenacidade* é a resistencia, que os mineraes oppõem a dividir-se em fragmentos. — A *tenacidade* não deve confundir-se com a *dureza*: porque mineraes ha que são *molles* e todavia *tenazes*, como os *betumes solidos*, outros muito *duros* que são *frageis*, como os *vidros naturaes*.

c) *Elasticidade* é a propriedade, que alguns mineraes têm, de recuperar a sua extensão, quando cesse a força contraria. — O *marfim* é muito elastico.

d) *Ductilidade* é a propriedade, que alguns mineraes têm, de se reduzir a fios mais ou menos delgados. Os mais *ducteis* são o *oiro*, a *prata*, o *ferro*.

e) *Malleabilidade* é a propriedade, que alguns mineraes têm, de se reduzir a laminas mais ou menos delgadas. Os mais *malleaveis* são o *cobre*, o *estanho*, e alguns outros. — Nem sempre a *ductilidade* está em razão *directa* com a *malleabilidade*; assim o *ferro* é muito *ductil*, mas pouco *malleavel*.

(2) Caracteres *opticos* são os que dependem — do modo por que os mineraes se tornam luminosos, — e dos phenomenos de transmissão, reflexão e refracção dos raios luminosos. — Em ordem á *refrangibilidade*, lembramos que ha duas especies de *refracção* (mudança de direcção dos raios da luz) — uma que se diz *simples*, e outra que se chama e é *duplice*... A refracção *simples* dá-se quando os raios, passando de um meio de um certa densidade para um outro de densidade differente, encontram a superficie d'este por um modo obliquo. Neste caso, os raios (que se propagam em linha recta, emquanto se encontram num meio de densidade homogenea) mudam de direcção, *refrangem-se*... A refracção *duplice* dá-se quando um raio luminoso, atravessando alguns corpos diaphanos, não só se refrange, mas *desdobra-se*, porque dá origem a dois raios refractos. Estes corpos chamam-se *bire-*

d) *Caracteres electro-magneticos.* — Caracteres *electro-magneticos* são os que se manifestam por attracções e repulsões, exercidas sobre os corpos leves, ou em presença dos *imans* ou da *agulha magnetica* [1].

e) *Caracteres organolepticos.* — Os caracteres *organolepticos* dos mineraes são os que se apreciam pela impressão, que exercem nos sentidos do *tacto*, do *olfacto* e do *gosto*.

a) Os caracteres dos mineraes, que se referem ao *ouvido*, são os diversos *sons*, que elles emittem quando feridos.

b) Os caracteres dos mineraes, que se referem ao *tacto*, são a *unctuosidade* e a *aspereza*, o *frio* e o *calor*, etc.

c) O caracter dos mineraes, que se refere ao *alfacto* é o *cheiro*, que póde ser *proprio* ou *accidental*, segundo deriva — ou da substancia do proprio mineral, — ou de uma outra substancia, que se lhe acha associada.

d) Os caracteres dos mineraes, que se referem ao *gosto*, são os *sabores*, que podem ser *doces*, *amargos*, etc. [2].

---

frangentes, e têm a propriedade de apresentar duplicada a imagem de um objecto, que se observe atravez da sua massa. Este facto chama-se *duplice refracção*. — Quanto á *côr*, os physicos distinguem as côres *proprias* e as côres *accidentaes*. As côres *proprias* são inherentes á constituição dos mineraes, e admittem gradações e variadades, p. ex., pela união de dois ou mais côres *fundamentaes*. As cores *accidentaes* são as que derivam de substancias extranhas, accidentalmente interpostas e unidas aos mineraes. Estas côres são inconstantes e desegaaes. Substancias ha que revestem côres differentes, conforme o modo por que recebem os raios da luz. — A *diaphaneidade* não é a mesma em todos os corpos, que se chamam *diaphanos*. Alguns deixam passar a luz perfeitamente, e são *transparentes*; outros deixam-na passar imperfeitamente, e dizem-se *semi-transparentes*; outros deixam passar a luz, mas só quando reduzidos a uma grande sublimidade, e chamam-se *pellucidos*. Os corpos, que não deixam passar a luz, são *opacos*.

(1) Todos os mineraes *electrisam-se* por *fricção*, ou *attrito*, comtanto que sejam isolados; muitos *electrisam-se* tambem por *aquecimento*, e alguns por simples *pressão*. A duração do estado electrico nalguns corpos é muito notavel, noutros é muito breve. — Com relação ao *magnetismo*, notamos que existem mineraes *magneticos* e *magnetopolares*. Os primeiros são attrahidos pelo iman e actuam indifferentemente no polo Nord e no polo Sud d'elle. Os segundos attrahem um polo do iman e repellem outro, e d'este modo mostram que elles mesmos são dotados de magnetismo polar. Em geral, todos os mineraes, que têm muito oxydo de ferro, são magneticos.

(2) Alguns mineraes, quando percebidos, emittem *sons* especiaes. Assim fazem ouvir um estalo caracteristico — o *estanho*, quando é dobrado, e o *enxofre*, quando é aquecido. — A *aspereza* e a *unctuosidade* dos mineraes dependem, ordinariamente, do modo da *fractura*. É aspera a *traquite*, liso o

161. Caracteres chimicos. — Caracteres *chimicos* são os que apparecem, quando os corpos são submettidos á *analyse*. — A *analyse* é *qualitativa* ou *quantitativa*, conforme determina a *qualidade* ou a *quantidade* dos elementos componentes [1].

Artigo III.

Actividade dos mineraes

162. Os mineraes são dotados de actividade. — Os *mineraes* são corpos. Ora, como demonstrámos, todos os corpos são dotados de forças, e por isso de actividade. Logo os *mineraes* são dotados de actividade. — A experiencia confirma clara e convincentemente a these [2].

163. A actividades dos mineraes é transeunte. — A actividade diz-se *transeunte*, quando o seu termo ou effeito se encontra num sujeito, distincto do sujeito, que a possue, ou de que deriva. Ora o termo e o principio da actividade do *mine-*

---

quartzo, unctuosa a *estiatite*. — Alguns mineraes exhalam um cheiro caracteristico, como o *petroleo*, os *bitumes*. Outros produzem-no, quando são esfregados, aquecidos, etc; assim, quando se esfrega o *estanho*, quando se aquece a *alambre*, percebem-se cheiros especiaes. Mas, é preciso distinguir sempre os cheiros *proprios* e os cheiros *accidentaes*, que podem derivar das substancias heterogeneas e dos compostos gazosos, e que se desenvolvem no acto da percussão. — Os mineraes soluveis apresentam *sabores*, que ás vezes são caracteristicos. Assim têm um sabor *salgado* o *chloruro de sodio*, *amargo* o *sulphato de magnesio*, *doce* o *borato* e *phosphato de sodio*, etc.

(1) A analyse *qualitativa* pode fazer-se — ou pela *via secca*, isto é, por meio do *aquecimento*, — ou pela *via humida*, por meio de reagentes chimicos, acidos, etc., ou da agua, ou de outras substancias. — A analyse pela *via humida* leva a um juizo mais completo ácerca da natureza dos compostos. — D'estes caracteres, que se conhecem pela *analyse*, trata a *Chimica*.

Considerados os caracteres dos mineraes, devemos dizer alguma coisa ácerca da sua *classificação*. — *Classificação dos mineraes* é a methodica disposição dos mesmos em classes, fundada nos seus caracteres mais ou menos semelhantes. — São diversas as classificações apresentadas pelos sabios; mas nenhuma chegou a impor-se. Beudant, Dufrenoy, Delafosse, Galdo, Dana e Werner deram cada um a sua. Leymerie dividiu os mineraes em *gazes*, *halides*, *pedras* e *metaes*; — Werner, em *terras*, *saes*, *combustiveis* e *metaes*; — Haüy, em *acidos livres*, *substancias metallicas heteropsidas*, *substancias metallicas autopsidas*, e *substancias combustiveis não-metallicas*.

(2) Não nos demoramos na demonstração d'esta verdade. Todos admittem a actividade dos *mineraes*, embora nem todos concordem em determinar a *natureza* d'ella; porque alguns procuram reduzil-a a um simples *movimento local*, outros querem elevaI-a á dignidade de um phenomeno *vital*.

ral encontra-se em corpos distinctos; o que tambem a experiencia demonstra. Logo a actividade dos *mineraes* è *transeunte* (¹).

164. Os mineraes são destituidos de actividade immanente. — Um ser é destituido de actividade *immanente*, quando não pode operar sobre si mesmo, e por isso não pode ser o *principio* e o *termo* da sua operação. Ora não é possivel que os *mineraes* operem sobre si mesmos. Por quanto, se o fosse, — ou a forma substancial operaria sobre a materia, — ou uma parte do mineral operaria sobre outra parte. Ambas as hypotheses são inadmissiveis. — É inadmissivel a primeira. Na verdade, a forma do *mineral*, para operar sobre a materia, deveria possuir uma operação e por isso uma existencia *propria* e *independente* da materia. Ora a forma do mineral, sendo produzida na materia, é essencialmente *material*, e não tem existencia nem operação *propria* e *independente* da materia. — É inadmissivel a segunda. Com effeito, para que uma parte do mineral podesse operar sobre outra parte, aquella deveria ser *activa*, e esta *passiva*. Ora, sendo *homogeneas* todas as partes do mineral, não ha razão sufficiente por que uma seja *activa* e outra *passiva*. Logo os mineraes são destituidos de actividade *immanente* (²).

(1) Os mineraes, em virtude das suas forças, produzem nos outros corpos novas qualidades não só *accidentaes*, mas tambem *substanciaes*.

Poderia objectar-se: Os mineraes operam em virtude do *calor*, da *electricidade*, etc. Ora estas qualidades são *accidentaes*. Logo os mineraes só podem produzir qualidades *accidentaes*. — A resposta está dada. Se as qualidades *accidentaes* operassem como causas *principaes*, é certo que só poderiam produzir qualidades *accidentaes*, porque o effeito não pode exceder a sua causa. Mas não é assim. As qualidades accidentaes operam como *instrumentos*, de que se servem as *substancias*, e por isso podem e devem produzir tambem qualidades *substanciaes*; visto que o instrumento torna a obra semelhante, não a si, mas á causa, que d'elle se serve.

(2) Tornemos mais clara esta verdade. É certo que o mineral opera em virtude das suas forças naturaes; mas tambem é certo que nenhuma das suas operações é *immanente*, porque nelle não se encontra — *a)* nem o *principio* — *b)* nem o *termo* da operação.

a) Não se encontra no mineral o *principio* da sua operação. O mineral é dotado de forças e opéra em virtude d'ellas; mas por si não póde determinar-se ao movimento, não póde passar da potencia de operar para o acto; obsta a isso a lei da *inercia*, a que o mineral está sujeito. Para que passe da potencia para o acto, é necessario que as suas qualidades activas recebam de um agente *exterior* um idoneo impulso. Só então o mineral desenvolve a sua actividade, e produz muitos e diversos effeitos. O *principio*, pois, das operações do mineral não se encontra nelle, mas num

165. O mineral não pode aperfeiçoar a propria substancia. — O mineral, para que podesse aperfeiçoar a propria substancia, deveria operar sobre si mesmo. Ora não póde operar sobre si mesmo, como provámos. Logo não pode aperfeiçoar a propria

agente exterior. — Todavia estes movimentos não são apenas *mechanicos* nem *violentos*, mas *physicos* e *naturaes*, porque para a sua producção o mineral concorre *activamente* com o agente exterior.

b) Nem se encontra no mineral o *termo* da sua operação. A operação *immanente* tem o seu *termo* no sujeito, mas para o aperfeiçoar, como se vê nas varias operações dos seres vivos, as quaes são *immanentes*, porque o seu unico *escopo* é o aperfeiçoamento da substancia, de que derivam. Ora as operações dos mineraes — ou têm o seu *termo* em outros corpos distinctos, — ou, se têm o seu *termo* na propria substancia, *não a aperfeiçoam*, porque um mineral não se torna mais perfeito pelo facto de se verificarem em qualquer parte da sua massa algumas acções, por ex., *magneticas* ou *electricas*. — Mas, embora no mineral se encontrasse o *termo* da sua operação, todavia esta não seria *immanente*; pois que, como dissemos, uma operação é *immanente*, quando o seu *principio* e o seu *termo* se encontram no *mesmo* sujeito, e no mineral não se encontra o *principio, que move* a sua actividade. (Cf. S. Thom., *De Verit.*, q. 22, a. 3). — Portanto, duas substancias *mineraes*, ou *inorganicas*, dotadas da mesma natureza e das mesmas propriedades accidentaes, não podem, emquanto durar essa egualdade ou semelhança, operar uma sobre outra: porque, como dissemos, não haveria uma razão sufficiente por que uma fosse *activa* e outra *passiva*. D'ahi o axioma de Aristoteles: *o semelhante não pode operar sobre o semelhante: rem nullam similem a simili pati.* E a razão é evidente. Todo o agente, quando opera, tende para imprimir a propria semelhança no ente, em que actua: ora, se este ente é já semelhante ao agente, deixa de existir o escopo da operação. — Por isso, entre mineraes eguaes e semelhantes pode haver attracção; mas, attrahindo-se, um não actua noutro para o transformar no proprio ser.

São, pois, absurdas as opiniões — de *Leibnitz*, que concedeu ás suas *monadas* o *conhecimento* e a *vontade*, — e de *Haeckel*, que dotou todos os atomos de um certo conhecimento, para do conjuncto d'elles poder formar a alma humana. Se os mineraes ou os seus atomos tivessem conhecimento e vontade, deveriam apresentar algum signal d'estas operações *vitaes*. Mas nem os mineraes nem os seus atomos mostram signaes de vida, e por isso são chamados corpos *não-organisados* e *não-vivos*.

Alguns escriptores, para explicar a finalidade *intrinseca* dos mineraes, concederam-lhes conhecimento e movimento *espontaneo*. — Mas esta concessão, além de absurda, é inutil; porque aquella finalidade *intrinseca* explica-se pela inclinação natural, que Deus imprimiu nas creaturas irracionaes, as quaes se referem ao seu Creador, como o instrumento ao agente principal. A *finalidade* dos seres irracionaes não suppõe, como provámos, o conhecimento nos proprios seres irracionaes, mas no admiravel Senhor, que os tirou do *nada*, dando-lhes inclinações proporcionadas ás suas naturezas. Diz S. Thomaz: «Necesse est quod omnia, quae carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quae se extendit ad bonum universale, scilicet a voluntate divina» (*Sum. Th.*, I-II, q. 1, a. 2 ad 3).

substancia. — Por isso, abandonado a si mesmo, o mineral conserva sempre a perfeição, em que foi produzido (1).

166. **O mineral, considerado independentemente dos outros mineraes, é incorruptivel.** — O mineral corrompe-se, quando perde a sua forma; e esta corrupção é *accidental* ou *substancial*, conforme a forma, que perde, é *accidental* ou *substancial*. Ora o mineral, considerado independentemente dos outros mineraes, não póde perder a forma *accidental*, nem a *substancial*; pois tal perda só poderia ser causada pelo acção do proprio mineral em si mesmo; mas elle não opéra sobre si mesmo. Logo, considerado independentemente dos outros mineraes, é incorruptivel (2).

CAPITULO SEGUNDO

VIDA EM GERAL

SUMMARIO: — Vida, suas condições e graus. — Principio da vida. — Alma, sua natureza e especies. — Origem e desenvolvimento da vida.

ARTIGO I

Vida, suas condições e graus

167. **Vida.** — *Vida, no sentido mais rigoroso, denota a substancia, a qual, pela sua natureza, é capaz de se mover a si mesma (seja qual fôr a especie do movimento), ou de produzir operações immanentes.* — Dizemos — *no sentido mais rigoroso*; porque, *num sentido mais lato*, significa o *movimento*, ou a *operação, propria da substancia viva*. — Como se vê, no conceito

(1) Como dissemos, o mineral é destituido da operação *immanente*, e por isso não pode aperfeiçoar a propria substancia, — aperfeiçoamento, que é o fim d'aquella operação. *(Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 3 ad 1). — Se o mineral não pode aperfeiçoar a propria substancia, é claro que, pela mesma razão, não a pode deteriorar.

(2) Applicando este discurso á pratica, segue-se que se um vaso, absolutamente impermeavel, fosse completamente occupado por um corpo solido, ou liquido homogeneo, por ex., pela agua, e podesse ser subtrahido ao influxo de todo e qualquer agente externo, por ex., do calor, da electricidade, etc., esse corpo permaneceria sempre inalterado e no mesmo estado, em que foi collocado no vaso. — Por isso, as substancias mineraes podem conservar-se incorruptas — ou quando são completamente isoladas, — ou, pelo menos, quando são subtrahidas ao influxo dos agentes externos.

da *vida* está necessariamente incluido o *movimento*, que tenha o *principio* e o *termo* no mesmo ser (1).

(1) A *vida* pode tomar-se em *acto primeiro*, e em *acto segundo*. Tomada em *acto primeiro*, significa a propria *substancia*, capaz *de se mover* a si mesma e capaz de produzir as operações *vitaes*. Tomada em *acto segundo*, significa a propria *operação vital*. Diz S. Thomaz; « *Vita* dicitur dupliciter. Uno modo ipsum *esse* viventis... Alio modo dicitur *vita* ipsa *operatio* viventis, secundum quam principium vitae in actum reducitur » *(Sum. Th.*, I-II, q. 3, a. 2 ad 1). — O termo *vida* foi empregado — *primeiramente* para denotar a *vida* em acto *segundo*, isto é a *operação vital*, — e, *em seguida*, para indicar a vida em *acto primeiro*, isto é, a *substancia viva*; porque denominamos as coisas como as conhecemos, e as coisas se conhecem pelas suas operações. Mas o nome, embora seja tirado da operação, comtudo, na sua accepção mais rigorosa, significa a *substancia*, e, só na accepção mais lata, denota a *operação*. *(Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 2).

É um adagio vulgar que a vida consiste no *movimento*: *vita in motu*. Mas o *movimento*, em que consiste a vida, não deve ser mechanico, externo, produzido por um agente, distincto do ente, que se diz *vivo*; mas deve ser intimo, espontaneo, proveniente do fundo do proprio ente. De facto, quando é que um ente, por ex., um animal, se diz *vivo*? Quando tem a capacidade de *se mover a si mesmo*. Se perde essa capacidade, se já não pode mover-se a si mesmo, dizemos que perdeu a *vida*. — É este tambem o conceito, que os melhores physiologistas modernos formam da *vida*. Diz *Claudio Bernard*: «Os corpos brutos são destituidos de *espontaneidade*... Os seres vivos, pelo contrario, são dotados de *espontaneidade*, porque nos se manifestam possuidores de uma força interior, que torna as manifestações da vida tanto mais independentes das variações das influencias externas, quanto mais elevado é o grau do ser na escada das organisações » *(La science experimentale*, pag. 38. — Mas o *movimento*, que entra no conceito da *vida*, não é apenas o movimento *local*, mas toda e qualquer *operação*, como é o acto de sentir, de entender, de querer, etc. Assim Cicero chama *movimento do talento* os nossos pensamentos; todos chamam *movimentos dos effectos* os actos da nossa vontade; e Platão ensina que Deus *se move a si mesmo*, porque entende a sua essencia infinita. — Todavia é muito diversa a razão por que attribuimos o *movimento* aos *corpos*, ás *nossas operações*, a Deus. A translação de um *corpo* de um logar para outro chama-se *movimento*, porque consiste numa verdadeira mudança. A *operação* da nossa intelligencia e da nossa vontade diz-se *movimento*, não porque consiste numa *mudança* (sendo a operação uma perfeição e a mudança uma imperfeição), mas porque, em nós, essa operação é sempre acompanhada de uma mudança, isto é, de uma passagem das nossas faculdades da potencia para o acto. Finalmente, quando attribuimos o *movimento* a Deus, não lh'o attribuimos para significar que a operação divina é acompanhada de *mudança*, ou da passagem da potencia para o acto (porque as faculdades de Deus, identificando-se com a sua essencia, estão sempre em acto), mas attribuimos-lh'o por *analogia*; de modo que, em Deus, *movimento* significa o acto da intelligencia ou da vontade, sem alguma sombra de imperfeição. *(Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 1).

Ao conceito da *vida* está associado o da *immanencia*. Na verdade, quando

168. A vida constitue a essencia da substancia viva. — Uma perfeição constitue a *essencia* de uma substancia — quando convem só e a toda a substancia da mesma especie, — quando d'ella resultam todas as propriedades, de que a substancia é dotada, — quando importa o *principio formal*, que constitue a substancia numa determinada especie e a faz distinguir das substancias das outras espècies. Ora a *vida*, tomada no sentido

mais rigoroso, — convem só e a toda a substancia viva, — é a origem de todas as propriedades, de que a substancia viva é dotada, — importa o principio *formal*, que constitue a substancia na especie dos seres vivos e a faz distinguir dos seres não-vivos. Logo a *vida* constitue a *essencia* da substancia *viva* (1).

---

um ente se move a si mesmo, um e mesmo sujeito é *motor* e é *movido*, e assim no mesmo sujeito encontram-se o *principio* e o *termo* do movimento. Ora uma acção, que tem o seu *principio* e o seu *termo* no mesmo sujeito, é e diz-se *immanente*. — De facto, a operação *vital* importa uma perfeição do ente *vivo*, emquanto este tende a conservar e melhorar a propria substancia. Ora a operação, que aperfeiçoa e melhora a substancia de um ente, é a que tem o seu *termo* nelle, é a *immanente*, e não a *transeunte*; porque a *transeunte* tende a aperfeiçoar um ente distincto e representa uma perda de energias da parte do proprio agente. Diz S. Thomaz: «Quae movent seipsa composita sunt ex *motore* et *moto*, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus» (*C. Gent.*, I, 97).

Alguns escriptores objectam: Um esculptor, quando trabalha para representar no marmore uma imagem, produz um movimento ou uma operação *vital*, e todavia esta operação não é *immanente*, porque, se tem o *principio* no esculptor, tem o seu *termo* no marmore. Logo a vida não consiste na operação ou no movimento *immanente*. — A objecção refuta-se facilmente. A operação do esculptor tem *um só principio*, que se encontra no proprio esculptor, mas tem *dois termos*, — um que permanece no agente e o aperfeiçoa, — outro que é recebido no marmore e o aperfeiçoa. Por isso, a acção do esculptor é, ao mesmo tempo, *immanente* e *transeunte*. Emquanto é *immanente*, é *vital*; emquanto é *transeunte*, não é *vital*, porque nenhuma vitalidade é communicada ao marmore.

Do que deixamos dito segue-se que em todo o ente *finito*, dotado de *vida*, deve haver duas partes distinctas, uma que *move* e outra que é *movida*. Com effeito, a *vida* importa um *movimento*, e por isso uma passagem da *potencia* para o *acto*. A parte, que é *movida*, é o sujeito *potencial*, que é aperfeiçoado; a parte, que *move*, é o *acto*, que aperfeiçoa o sujeito, ou é a *causa*, que produz esse acto. Ora o sujeito *potencial* é *distincto* — tanto do *acto*, que o aperfeiçoa, como da *causa*, que produz esse acto. Logo em todo o ser *vivo* deve distinguir-se o *sujeito*, que é movido, e a *causa*, que move; — ou a parte, que é movida, e a parte, que move, devem ser distinctas, embora pertençam ao mesmo supposto.

Se o exercicio do movimento vital depende da *materia*, uma parte da substancia corporea aperfeiçoa outra, emquanto a conserva ou a repara. Neste caso, as duas partes devem ser, não só *distinctas*, mas tambem *dissemelhantes*; porque, tendo funcções diversas e por isso fins diversos, devem exercer uma actividade diversa, e devem exercel-a por meio de instrumentos *diversos*. D'ahi a necessidade do *organismo* nos seres materiaes vivos. — Como as funcções vitaes são muitas e especificamente diversas, assim o corpo do ser vivo deve ser dotado de varios orgãos, especificamente diversos; porque um e mesmo orgão não pode ser instrumento de funcções especificamente diversas. E, quanto mais elevado é o grau de vida, que um corpo possue, tanto maior será o numero e a perfeição dos seus orgãos. Logo todo o corpo *vivo* é *organico*. Por isso nenhum corpo *homogeneo* pode ser *vivo*, porque ou seria *todo activo*, ou *todo passivo*, e não haveria nelle a parte *activa* e a parte *passiva*, necessarias para o movimento vital.

Dada a verdadeira definição de *vida*, examinemos as definições apresentadas por alguns philosophos e naturalistas. Limitamo-nos a referir as de *Schelling*, *Bichat*, *Reicherand*, *H. Spencer*.

a) *Schelling* definiu a *vida*: «*a tendencia para a individuação*». — Esta definição é falsa. Com effeito, a *tendencia para a individuação* póde indicar — ou a tendencia para a *conservação da propria individualidade*, — ou a tendencia para produzir outras *individualidades*. No primeiro caso, tal tendencia, por se encontrar em todos os seres creados, mesmo nos que não vivem, não póde constituir a *vida*. No segundo caso, a definição apenas denota uma das diversas funcções da vida *vegetativa*.

b) *Bichat* diz que a *vida* é «*o conjuncto das funcções, que resistem á morte*». — Esta definição tambem é falsa. — 1.º) Longe de dar a idea de *vida*, esta definição não só a presuppõe, mas cahe num *circulo vicioso*. Presuppõe a idea de *vida*; porque a morte é a cessação da vida, e não podemos entender uma *cessação*, se não tivermos anteriormente o conceito da realidade, que *cessa*, e que neste caso é a *vida*. Cahe num *circulo vicioso*, porque, sendo a morte *a cessação da vida*, a definição de *Bichat* resolve-se na seguinte: *A vida é o complexo das funcções, que resistem á cessação da vida.* — 2.º) *Bichat* apenas indica o que é secundario na vida, e esquece o principal. É certo que o ser vivo resiste ás causas contrarias; mas a vida não se limita a uma defeza: ella desenvolve-se, augmenta, e produz muitas operações.

c) *Reicherand* disse que a *vida* é «*o complexo dos phenomenos, que se succedem no corpo organisado, durante um tempo limitado*». — Tambem esta definição não pode ser admittida. — Na verdade, 1.º) o *complexo dos phenomenos* póde chamar-se *vida* no sentido *historico*, mas nunca no sentido *biologico*. — 2.º) Esta definição, se abrange os phenomenos da vida *vegetativa* e da *sensitiva*, que se produzem no corpo *organisado*, não abrange os phenomenos da vida *intellectual*, producto de faculdades *espirituaes*.

d) *H. Spencer*, seguido por *A. Bain*, ensina que a vida é «*a adaptação continua das relações internas ás relações externas*». — Tambem esta definição não póde acceitar-se. Aquella *adaptação* encontra-se em *todos* os seres corporeos, não só *vivos*, mas tambem *não-vivos*, porque todos tendem para um certo *equilibrio reciproco*. — Além d'isso, a mesma *adaptação* nos seres corporeos *vivos* é apenas um effeito da *funcção conservadora*, e não se encontra nos seres dotados de vida *espiritual*.

(1) A operação deriva da essencia. Uma operação *vital* deve derivar de uma essencia *vital*, de modo que a *vida* seja o constitutivo da essencia do

169. A vida exige a unidade substancial no ser vivo.

a) A *vida* exigirá a *unidade substancial* no ser vivo, se as partes do organismo estiverem por tal forma subordinadas ao

ente, que se diz vivo; porque *operari sequitur esse*. Ninguem, dotado de bom senso, poderá dizer que a differença entre o ser vivo e o não-vivo seja apenas *accidental*. D'ahi o antigo adagio — que a *vida* é o proprio *ser* das substancias vivas: *vivere viventibus est esse*. A *vida*, á qual se refere o adagio, é a vida em *acto primeiro*, que é o *substancial*, pelo qual a substancia subsiste nessa natureza, e não é a vida em *acto segundo*, que é *accidental*.

Não faltam escriptores, sobretudo os *monistas*, que não querem reconhecer nenhuma differença *especifica* entre os seres vivos e os não-vivos, porque, dizem, tanto os seres vivos como os não-vivos são dotados da mesma *actividade*. — Embora dos principios expostos resulte a distincção *especifica* entre a *actividade* dos seres vivos e a dos seres não-vivos, comtudo não podemos deixar de dar uma resposta a essa difficuldade. — É certo que toda a natureza é *activa* por causa do principio *formal*, por que é actuada. Mas, emquanto a actividade da natureza *não-viva* é tal, que não pode ser reduzida ao acto segundo, que é a operação, se não fôr determinada por um agente extrinseco, que a reduza da potencia para o acto, a actividade da natureza *viva* é tal, que pode determinar-se por si mesma, passando da potencia para o acto. E se, ás vezes, o ser vivo é determinado ao acto pela acção de um agente externo, elle, depois de ter recebido essa determinação, começa a operar *vitalmente* por si mesmo, emquanto se move ao acto pela sua propria energia, sem precisar do impulso de outro agente, de modo que nelle se encontra o *principio* e o *termo* da sua acção: como se verifica nos actos da nossa percepção sensitiva e intellectual.

Objectam: Tambem os corpos não-vivos movem-se a si mesmos, sem o impulso de um agente externo; assim os corpos *elasticos*, depois de soffrer uma compressão, readquirem, pela sua propria energia, a figura primitiva. Logo, ou não ha uma differença entre a actividade dos seres vivos e a dos não-vivos, ou, se ha, é apenas *accidental*. — Respondemos que a differença entre a actividade dos seres vivos e a dos seres não-vivos é propriamente *especifica*. Os corpos não-vivos, ou inorganicos, nunca se determinam por si mesmos ao movimento, de modo que o mesmo supposto seja o principio e o termo da operação: o que constitue a essencia da vida. — É certo que os corpos *elasticos*, quando são comprimidos pela acção de uma causa exterior, reagem, quando livres d'essa acção, e recuperam, em virtude de uma energia propria, a figura primitiva. Mas este movimento de reacção não é e não pode chamar-se movimento *vital*; porque apresenta caracteres oppostos aos caracteres do movimento *vital*. Na verdade, o corpo vivo move-se, quando se acha na sua *disposição natural*, e tanto mais perfeito é o seu movimento, quanto mais natural é a sua disposição; e, quando essa disposição é alterada, o corpo vivo — ou não se move, ou move-se de um modo irregular e imperfeito. Por isso, o sujeito motor é o proprio corpo vivo. Pelo contrario, o corpo inorganico não se move por si mesmo, quando se encontra na sua *disposição natural*; mas move-se, quando se acha numa *disposição violenta*, ou *contraria á propria natureza*, de modo que, logo depois de recuperar a sua figura primitiva e de se achar de novo na sua *disposição natural*, deixa de se mover e volta para o stado de repouso. Porque esse movimento não deriva propriamente do corpo inorganico; porque, se derivasse, havia de realisar-se só quando o corpo se achasse na sua *disposição natural*. Se não deriva do corpo inorganico, o movimento deve derivar de um motor, distincto d'esse corpo. Tal motor não pode deixar de ser aquella causa efficiente, que, unindo a forma substancial ao corpo inorganico, deu a este todas as propriedades, proporcionadas a essa forma, e, entre ellas, a propriedade de reagir contra as violencias dos agentes externos. *(Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 1 ad 2). — Nem se diga que a acção de causa efficiente, depois de ter unido a forma á materia, deixou de existir. Essa acção persevera *virtualmente* no corpo produzido, até que neste persevera a forma com aquellas propriedades. *(De pot.*, q. 3, a. 11 ad 5).

todo, que não possam exercer as suas operações vitaes senão naquelle organismo e dependentemente da vida de todo o or-

*

A *vida* produz caracteres tão assignalados e profundos nos seres corporeos vivos, que estes differem *essencialmente* dos seres corporeos *não-vivos*. Notaremos as principaes differenças, que existem entre uns e outros, e que se referem — *a)* á *operação*), — *b)* á *estructura*, — *c)* á *figura*, — *d)* á *composição chimica*, — *e)* á *origem*, — *f)* ao *modo da existencia*, — *g)* á *duração*.

a) *Operação*. — Os seres *vivos*, como já explicámos, não só operam em virtude da sua actividade, mas são elles proprios, que se determinam ao movimento ou operação: por isso a sua operação é *immanente*. — Os seres *não-vivos* operam em virtude da sua actividade, mas não se determinam a si mesmos ao movimento: por isso a sua operação é só *transeunte*.

b) *Estructura*. — Os corpos *vivos* são *heterogeneos* ou *organisados*, e dotados de instrumentos varios e diversos para a producção de varias e diversas funcções. — Os corpos *não-vivos* são *homogeneos* ou *não-organisados*.

c) *Figura*. — Os seres *vivos* têm sempre uma *figura* ou *forma* certa e determinada, segundo a especie a que pertencem; mas essa *figura* é muito irregular e variavel, geralmente limitada por linhas curvas. — Os seres *não-vivos* — ou tomam qualquer *figura*, — ou, quando crystallizados, assumem uma certa *figura*, que é regular e terminada por linhas rectas.

d) *Composição chimica*. — Os corpos *vivos* são compostos principalmente de *quatro* elementos, que são o *carbone*, o *oxygenio*, o *hydrogenio* e o *azote*, aos quaes devem juntar-se, embora em proporções mais fracas, o *phosphoro*, o *enxofre*, o *ferro*, o *potassio*, etc.; mas estes elementos entram em proporções muito variaveis. — Os corpos *não-vivos* têm uma composição menos complexa, sendo formados por um unico elemento, ou por dois ou mais, mas em porções fixas e invariaveis.

e) *Origem*. — Os seres *vivos* derivam sempre de outros seres da mesma especie, por geração. — Os seres *não-vivos* são produzidos pelo concurso accidental de causas de ordem diversa.

f) *Modo da existencia*. — Os seres *vivos* conservam-se e crescem pela *nutrição*, pela qual restauram as perdas que soffrem e chegam a uma grandeza determinada, segundo a sua especie. — Os seres *não-vivos* só crescem pela *juxta-posição* de novas moleculas e o seu crescimento é indefinido.

g) *Duração*. — Os seres *vivos* têm uma duração limitada; nascem, crescem, reproduzem-se e morrem naturalmente. — Os seres *não-vivos* têm uma duração indefinida, que só podem perder pela acção de uma causa externa.

ganismo: o que é evidente. Ora a Physiologia ensina que tal é effectivamente a subordinação das partes do organismo ao todo. Logo a *vida* exige a *unidade substancial* no ser vivo.

b) A *vida* é uma perfeição, pela qual um ser se move a si mesmo; de modo que o ser é, ao mesmo tempo, *motor* e *movido*, em relação a diversas partes. Ora esse movimento não poderia realisar-se, se o motor e o movido não constituissem uma e mesma substancia; aliás o agente não se moveria a si mesmo, mas moveria um outro ser. Logo a *vida* exige a *unidade substancial* no ser vivo (1).

---

(1) Todo o ser vivo é *substancialmente* uno; é sempre uma só e individua substancia. — É o que attesta a experiencia. O organismo do ser vivo resulta de muitas e differentes partes. Cada uma d'ellas é dotada de uma especial energia e inclinação, mas todas conspiram para o mesmo fim commum, e todas são movidas pelo mesmo sujeito. É sempre um e o mesmo individuo, que, por diversos modos e por diversas faculdades, opera para a sua conservação, para o seu bem. — E não pode deixar de ser assim. Um composto organico não é a *somma* de orgãos ou de cellulas, dotadas de unidade e individualidde *propria*, que se associaram para formar o todo. Em Biologia, não é o todo que deriva das partes, mas são as partes que derivam do todo. A vida é essencialmente creadora. Todos os orgãos derivam de uma unica cellula, em que existe *em potencia* todo o organismo e toda a actividade. Nascidas do todo e no todo, as unidades organicas permanecem no todo, são solidarias entre si, e isoladas do todo perdem toda a sua importancia: o que se não verificaria, se cada cellula fosse uma substancia distincta, dotada de vida propria e independente. Portanto, o genesis do organismo demonstra evidentemente — que o ser vivo é uma só substancia, — e que, se na vida ha uma communidade, esta é essencialmente una. — Se tirarmos esta unidade substancial ao ser vivo, este ou deixará de ser vivo, ou deixará de ser um individuo. Na verdade, supponhamos um organismo, composto de milhões de cellulas, unidas segundo um certo plano e uma estructura determinada, mas dotadas, cada uma d'ellas, de actividade e individualidade propria. Poderia este organismo chamar-se um ser vivo? Não, com certeza. Com effeito, ou cada uma d'aquellas cellulas desenvolve a sua actividade somente em relação ás suas visinhas, e então a sua acção é formalmente transeunte, e nenhuma d'ellas é viva, e por isso não pode ser vivo o organismo; — ou cada uma actua em si mesma, de modo que tenha em si mesma o principio e o termo da sua acção, e haverá uma multidão de seres vivos, unidos apenas pelo vinculo da vizinhança, e neste caso o ser vivo será apenas uma sociedade de seres vivos: o que é contrario aos dictames da razão e ao testemunho da consciencia. Logo o ser vivo é e deve ser *substancialmente* uno. — Não faltam physiologistas, competentes e insuspeitos, que admittem a unidade substancial no ser vivo. *Flourens* escreve: « A vida não é uma simples collecção de propriedades; e, sem sabir das condições precisas, demonstradas pela experiencia, é *manifesto* que é necessario admittir no ser vivo um *laço positivo*, um *ponto central*, um *nó vital*...

170. Differentes graus de vida. — Os differentes graus de *vida* são tres, a saber: *vegetal, sensitivo*, e *intellectual*. Na verdade, sendo a *vida* a capacidade, que tem o ser de produzir operações ou movimentos *immanentes*, é claro que, quanto mais *immanentes*, isto é, quanto mais independentes do impulso exsterior forem as operações de um ser, tanto mais elevado será o grau da sua vida. Ora numa operação devemos distinguir tres coisas: o *fim*, para que ella se dirige, a *forma*, ou modelo,

---

uma *força geral e una*, de que as forças *particulares* são apenas differentes *expressões* » (*De la vie et de l'intelligence*, p. I, p. 153). Do mesmo modo se exprimem *Virchow, F. Müller, Bischof e Liebig*.

Mas não faltam physiologistas, tambem de valor (quando não sahem da propria esphera), que negam a *unidade substancial* dos seres vivos, reduzindo-os a uma *colonia de cellulas*, cada uma das quaes seria dotada de vida propria e independente. Entre os outros, citamos: *Milne-Edwards, Buffon, Carnoy, Cl. Bernard, Mirbel, Schleiden, Denys Cochin*. — As razões, que estes escriptores adduzem para negar a *unidade substancial* dos seres vivos, podem reduzir-se a duas: uma fundada na *heterogeneidade, distincção e actividade* das cellulas; outra baseada no facto que, quando se divide em partes o organismo de certos animaes, como são os *vermes*, os *polypos*, etc., cada uma das partes continua a viver uma vida propria e constitue um individuo.

Mas essas razões não são convincentes.

Quanto á primeira razão, concedemos e sustentamos que as partes do organismo devem ser *heterogeneas*; aliás não poderia realisar-se o *movimento vital*, que exige uma *dissemelhança* entre a parte que move e a parte que é movida. Mas essa *heterogeneidade* não só não se oppõe á *unidade*, mas a completa em ordem ao organismo, e ambas são a razão *adequada* dos movimentos ou operações *immanentes*. Como tambem admittimos que as partes do organismo são *distinctas*, e accrescentamos que *devem* ser *distinctas*; porque, se o não fossem, não haveria razão sufficiente por que uma devesse ser *activa* e outra *passiva*. Mas a *distincção* não importa uma *separação actual*. O exame microscopico attesta que em todos os organismos ha uma verdadeira *continuidade*, embora *incompleta*, e por isso uma verdadeira *unidade*. — Nota S. Thomaz, depois de Aristoteles, que, se o organismo fosse dotado de uma *continuidade perfeita* ou *completa*, não poderia produzir movimentos *immanentes*; porque a parte que *move* deve distinguir-se da parte que é *movida*, como o agente se distingue do paciente (In VIII *Phys.*, l. 7). É certo que as cellulas são dotadas de *actividade propria*. Mas isto não prova que sejam dotadas de *vida* e *individualidade propria* e *independente* do todo. A experiencia attesta o contrario. — Quanto á segunda razão, admittimos os factos, mas não admittimos as consequencias, que os adversarios tiram. Antes de tudo, esses phenomenos, que não eram desconhecidos dos antigos, verificam-se unicamente nos organismos de alguns animaes inferiores. Sendo assim, com que direito os adversarios generalisam a sua conclusão — que todo o ser vivo é uma *colonia* de cellulas, extendendo-a aos animaes *superiores*, até ao *homem*, nos quaes nunca se verificam esses phenomenos?...

que a regula, e a sua *execução*. Logo o grau de *vida* será mais ou menos elevado, conforme as operações forem mais ou menos independentes do impulso exterior com relação ao *fim*, á *forma* e á *execução*. — Consideremos os diversos grupos dos seres vivos.

a) Os vegetaes *executam* as proprias operações, movendo-se em virtude de um principio interior; mas não conhecem o *fim* das operações, nem podem modificar a direcção da *forma*. Por isso não dependem do impulso exterior quanto á *execução*, mas dependem quanto ao *fim* e á *forma*, que recebem da natureza. O infimo grau de vida, pois, é o *vegetal*.

b) Os animaes irracionaes não só *executam* as proprias operações, mas executam-nas em virtude de uma *forma*, ou conhecimento adquirido pelos sentidos; todavia não determinam a si mesmos o *fim* do seu movimento. Pos isso são independentes do impulso exterior quanto á *execução* e á *forma*, mas dependem quanto ao *fim*, que lhes foi determinado pela natureza. O grau de vida, pois, superior ao *vegetal* é o *sensitivo*.

Mas essa conclusão é illegitima mesmo em relação a esses animaes *inferiores*. Por quanto, cada um d'esses animaes é dotado de verdadeira *continuidade*, tem uma só cabeça, um só systema nervoso, um só systema circulatorio: o que mostra que cada um é substancialmente uno e não é uma multidão actual de individuos. As partes podem tornar-se independentes e formar outros tantos individuos, mas só quando *separadas*. Emquanto estiverem unidas, constituem um só todo substancial. Diremos, pois, com Aristoteles e S. Thomaz (*De anima*, l. 2), que o organismo de certos animaes inferiores, *se é multiplice em potencia, é uno em acto*.

Dos principios expostos resultam os seguintes corollarios.

a) Um *aggregado* de varias substancias não é um ser *vivo*. Na verdade, um ser *vivo* é dotado de *unidade substancial*. Ora o *aggregado* não é dotado de *unidade substancial*, mas ha nelle tantos seres, quantas são as substancias, embora estas sejam coordenadas entre si.

b) Um corpo *vivo* não pode ser um *aggregado* de *atomos*, divididos e distantes uns dos outros. É uma consequencia do corollario precedente. Com effeito, a *vida* encontrar-se-hia — ou no *aggregado*, — ou em *cada um* dos atomos. Ora não poderia encontrar-se no *aggregado*; porque, neste caso, um atomo actuaria noutro, mas nenhum moveria a si mesmo, ou produziria operações *immanentes*. Nem poderia encontrar-se *em cada* atomo; não só porque cada atomo se suppõe *homogeneo* e não pode actuar em si mesmo, mas tambem porque não teriamos *um* corpo vivo, mas uma *multidão* de corpos vivos: o que é absurdo.

c) Um corpo *vivo* não pode ser um *aggregado* de *forças*. Porquanto, essa multidão de *forças*, ou *monadas*, cada uma das quaes se suppõe dotada de movimento proprio e immanente, destroe a *unidade substancial* do ser vivo; pois haveria tantos seres vivos, quantas fossem as forças.

c) Os seres intellectuaes não só *executam* as proprias operações, e executam-nas em virtude de uma *forma* adquirida pela intelligencia, mas tambem determinam a si mesmos o *fim*, e escolhem os meios para o alcançar; assim são independentes do impulso exterior quanto á *execução*, á *forma* e ao *fim*. Por isso o mais elevado grau de vida é o *intellectual* (¹).

Artigo II.

Principio da vida — Alma, sua natureza e especies.

171. Principio da vida. — *Principio da vida*, ou *principio vital*, é a *força*, de que o ser vivo é dotado e de que derivam as suas operações vitaes (²).

172. Divisão do principio da vida. — O *principio da vida* divide-se em *primeiro* e *segundo*. — O *primeiro* é a força *substancial*, que constitue o ser vivo na sua especie e de que, como de principio *radical* e *remoto*, derivam as operações *immanentes*. O *segundo* é a força *accidental*, que emana da *substancial* e de que, como de principio *immediato* e *proximo*, derivam as

(1) O mais elevado grau de vida é o *intellectual;* mas só Deus o possue em toda a perfeição e plenitude. — A nossa intelligencia *move-se* a si mesma e não depende de um principio exterior, quando produz o seu acto; mas é *movida* pelo objecto externo, representado no phantasma, e pelos primeiros principios da sciencia, pelas verdades supremas, que se lhe impõem e que ella não póde deixar de acceitar. A nossa vontade *move-se* a si mesma para um fim *particular*, mas é *movida* pelo fim *universal*, que é o bem universal — a felicidade; pois a nossa vontade não é livre relativamente ao bem *universal*, mas é por elle attrahida irresistivelmente. Portanto a vida intellectual do homem, ainda que immensamente superior á dos animaes e á dos vegetaes, não é perfeitissima, porque não é de todo independente do principio exterior. — Deus, e só Deus, por ser a Verdade infinita e o Bem infinito, é independente de todo o principio exterior, e possue a vida em toda a plenitude; só Deus, em que a essencia e as operações se identificam com a pessoa, póde dizer: *Eu sou a vida* (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 3).

(2) Devemos sempre distinguir o principio, *que* opera e que é o *supposto* (principium *quod*), e o principio, *pelo qual* o supposto opera e que é a sua *força* ou *energia* (principium *quo*). É o *supposto* que opera, e por isso é a elle que se attribuem as operações, segundo o adagio: *actiones sunt suppositorum;* mas o supposto, para operar, precisa de uma força proporcionada. — A nossa questão não se refere ao supposto, *que* opera (pois é evidente que o ser vivo é o principio efficiente de todas as suas operações); mas entendemos falar do principio, *pelo qual* o supposto opera.

operações *immanentes*. — Aqui tratamos do *primeiro principio da vida*, proprio dos seres *vivos*, como *taes* [1].

173. **Todos os seres vivos possuem um principio de vida.** — Todos os seres *vivos* são dotados de *vida*. Ora a *vida* é um effeito, e todo o effeito exige uma causa proporcionada. Logo todos os seres *vivos* possuem um *principio de vida* [2].

174. **O principio da vida é distincto da materia.**

a) O *principio da vida* é a força, de que em ultima analyse deriva o movimento ou a operação *immanente*. Ora a *materia* não póde ser a força, de que deriva o movimento ou a operação *immanente;* porque ella é *por si inerte*, indifferente para a quietação e para o movimento, e de um ser indifferente para dois termos oppostos não póde provir a determinação para um d'élles, aliás não seria indifferente. Logo o *principio da vida* é distincto da *materia*.

b) Se o *principio da vida* fosse a *materia*, todos os corpos deveriam viver, porque todos os corpos são compostos de materia. Ora é absurdo dizer que todos os corpos vivem. Logo o *principio da vida* é distincto da *materia* [3].

175. **O principio da vida é distincto da materia organisada** [4].

(1) Esta divisão do *principio da vida* em *primeiro* e *segundo* funda-se em que a *vida*, como dissemos, pode denotar e denota — tanto a propria *substancia* ou *natureza* do ser vivo, — como, embora com menos rigor, a *operação vital*. O principio *primeiro* é o constitutivo *essencial* do ser vivo e a razão suprema da sua especifica actividade; o principio *segundo*, é o instrumento immediato, de que o ser vivo se serve para a producção das suas operações. — O principio *primeiro* é uma força *substancial*, porque a *vida*, como dissemos, é uma coisa *substancial;* o *segundo* é uma força *accidental*, porque a operação *vital* é uma coisa *accidental*. O principio *segundo* deriva do *primeiro;* porque uma força *accidental* deve derivar de uma força *substancial*. As operações *vitaes* derivam — *immediata* ou *proximamente* do principio *segundo*, — *mediata* ou *remotamente* do principio *primeiro*.

(2) Qual é o principio da vida, considerada no seu infimo grau?

As muitas e diversas soluções apresentadas podem reduzir-se a tres, e são: o *materialismo*, o *espiritualismo* ou *animismo exaggerado*, e o *animismo moderado*. — — O *materialismo* faz derivar a vida da materia, — o *espiritualismo exaggerado*, do espirito, — a *animismo moderado*, de uma forma simples, unida com a materia em unidade de substancia.

(3) É um ponto admittido por todos. Os proprios materialistas confessam que o *principio da vida* não é a *materia*, mas sim um *modo*, um *accidente*, uma *força* da materia (Cf. *Sum. Th.*. p. I, q. 75, a. I).

(4) Os materialistas affirmam que a materia é principio de vida em quanto

a) O *principio da vida* será distincto da materia *organisada*, se, transformando-se esta, aquelle conservar a sua identidade. Ora dá-se realmente tal facto. A materia *organisada* de um ser vivo transforma-se incessantemente; todavia a sua *especie* e *figura* permanecem identicas. Isto demonstra que, no ser vivo, além da materia *organisada*, que se transforma, existe um principio fixo e immutavel, de que o mesmo ser tira a *especie* e a *figura*. Este principio deve ser *vital* e *distincto* da materia *organisada;* — *vital*, porque só um principio *vital* póde constituir um ser na *especie* e na *figura* de ser vivo; — *distincto* da materia *organisada*, porque esta muda e aquelle principio fica. Logo o principio da *vida* é distincto da materia *organisada* [1].

é *organisada*. E se lhes dissermos que a estructura e a ordem das partes não podem dar á materia a energia vital, que ella por si não possue, respondem com uma duplice solução, conforme consideram o organismo vivo — ou como uma *machina*, sujeita ás leis da *mechanica*, — ou como um conjuncto de moleculas, animadas anteriormente pelas forças physicas e chimicas. A primeira opinião foi chamada *organicismo mechanico*, ou *mechanica vital*, — a segunda, *organicismo physico-chimico*, ou *chimica vital*. — Os sequazes da primeira opinião tentam provar que o principio da vida é a propria materia emquanto *organisada*, e os sequazes da segunda que aquelle principio é constituido pelas forças *physico-chimicas* da materia.

Entre os sequazes da primeira opinião encontramos *Descartes*, espiritualista exaggerado em psychologia. Ensinou esse escriptor que os corpos vivos são outras tantas machinas, em que só existe o movimento *mechanico* ou *passivo*. Este erro era a legitima consequencia — não só das suas duas famosas definições — *a alma é o pensamento — o corpo é a extensão*, mas tambem da sua pretenção de explicar com estes dois elementos — *pensamento* e *extensão* — todos as phenomenos da natureza; porque, não podendo explicar a vida *vegetativa* pelo pensamento, quiz explica-la pela *extensão*.

(1) *Moleschott* reconhece que, nas transformações da materia, o corpo conserva inalterada a sua forma e a sua composição, mas nega a existencia de um *principio de vida*, distincto da propria materia. Eis o que elle diz: «O movimento dos elementos, as combinações, as separações, a absorpção e a eliminação, formam o complexo da actividade do mundo. Esta actividade chama-se *vida*, quando um corpo, não obstante as continuas mudanças das moleculas que o constituem, mantém inalterada a forma e a composição».

Estas palavras, se provam alguma coisa, provam a necessidade de se admittir nos corpos vivos um principio, que permanece immutavel nas transformações continuas da materia. Não sendo assim, não póde explicar-se como o corpo, embora se mude nas suas moleculas, todavia conserve inalterada a sua forma e a sua composição. E este principio deve ser *vital*. *Burmeister* diz *(Hist. de la creat.*, p. 304): «A materia não póde ser o elemento determinativo da forma; antes é a forma que é essencial ao organismo, e a ella está subordinada a propria base material». O mesmo dizem *Cuvier*, *Flourens*, *Cl. Bernard*. etc.

b) A *materia organisada* vive — ou em quanto é *materia*, — ou em quanto é materia *organisada*. Ora a materia não vive em quanto é *materia*; aliás deixaria de ser *inerte*, e todo o corpo seria vivo. Logo vive em quanto é *organisada*. Se a materia vive em quanto é *organisada*, como a organisação é um effeito, deve concluir-se que o mesmo principio, que *organisou* a materia, lhe communicou tambem a vida. Ora o principio, que *organisou* a materia, não foi a propria materia, pois esta é por si passiva, indifferente para toda a essencia, estructura e fórma; mais foi um principio distincto d'ella. Logo foi tambem este principio que lhe communicou a *vida*. Logo o *principio da vida* é distincto da materia *organisada* (¹).

(1) Em poucas palavras: A causa é distincta do seu effeito. Ora o principio da vida é causa da *organisação* da materia. Logo o *principio da vida* é distincto da materia *organisada*, emquanto *organisada*.

Que o *principio da vida* é causa da formação do *organismo*, é ponto confirmado não só pela razão, mas tambem pela experiencia. Na verdade, todo o organismo de um ser vivo principia por um germen, que é apenas uma cellula semelhante na materia e na configuração ás outras cellulas não-germinaes. Mas esse germen desenvolve-se, determina-se, especialisa-se; principiam a apparecer os orgãos, que, aperfeiçoando-se pouco a pouco, formam um organismo symetrico e bem disposto, pertencente á especie d'aquelles seres vivos, de que derivou o germen. Ora esta evolução deve ter uma causa; e esta causa é uma força *plastica*, uma virtude *organogenica*, que dirige todas as outras forças, contidas no germen, para uma unidade de designio e de fim. Esta força *plastica* não póde ser uma das forças da materia: aliás, sendo identica a unidade chimica e anatomica do germen de todos os seres vivos, não se podia explicar rasoavelmente como é que do germen de um gato não póde sahir um rato. Se, pois, germens chimica e anatomicamente eguaes produzem organismos differentes, devemos concluir — que a força plastica, ou *organogenica*, de que são dotados, é diversa conforme a diversidade dos seres, de que derivaram, — e que é inteiramente distincta das forças da materia. É o que affirmam os melhores physiologistas, entre os quaes *Cl. Bernard* e *Quatrefages*.

Ha, pois, no germen uma energia vital, que preexiste ao organismo e preside á sua evolução. Reside ella no germen, mas não é inherente aos elementos materiaes, que o constituem; porque esses elementos mudam constantemente, e a energia vital permanece. Verifica-se na formação do organismo, diz Aristoteles *(in II Physicorum)*, o que verificar-se-hia se a *arte* da construcção de um navio se encontrasse nos diversos materiaes, que o compõem; porque, em tal caso, esses materiaes tomariam espontaneamente a figura e os movimentos necessarios para a formação do proprio navio. — Santo Thomaz, explicando o pensamento do seu mestre, diz: « Ha na semente uma energia plastica *(virtus formativa)*, que está para com a materia do organismo na mesma relação, em que a idea do edificio, existente na mente do artifice, está para com os materiaes de construcção, salvo que a

176. O principio da vida é distincto das forças physicas e chimicas da materia.

a) Se o *principio da vida* fosse apenas o resultado das forças *physicas* e *chimicas* da materia, a sciencia, que classificou aquellas forças e chegou a sujeita-las ás suas syntheses e analyses, teria sem duvida formado, ou pelo menos poderia formar um ser vivo. Ora a sciencia não só não formou, mas declara-se impotente para formar a menor e a mais simples parte de um ser vivo. Logo o *principio da vida* não é o resultado das forças *physicas* e *chimicas* da materia, mas é distincto d'ellas (¹).

idea do edificio é *extrinseca* aos materiaes, em quanto a energia plastica é *intrinseca* ao germen » *(In Metaph.* III, l. 8). — O eminente naturalista *J. Müller*, quasi copiando a sentença de Aristoteles e de S. Thomaz, escreve: « Uma obra de arte mechanica construe-se segundo uma idea que o artifice tem na mente para attingir o fim, que se propoz. Na base de todo o organismo, ha tambem uma idea, e é segundo o plano d'essa idea, que são formados todos os orgãos em vista de um fim. Mas, se a idea é extranha á machina, não o é ao organismo, porquanto reside nelle, e o forma segundo uma lei determinada » *(Physiologie de l'homme*, p. 23). Concluimos com as palavras de *Milne Edwards*: « A *organisação* do corpo vivo não é a *causa* do principio vital, mas é uma *consequencia* d'esta força vital; por outras palavras, a vida é uma força organisadora da materia ponderavel» *(Lições de Physiologia*, l. XIV, p. 265). — Os organicistas, pois, além de não resolverem a questão (porque, se a organisação fosse a causa da vida, podia sempre perguntar-se pela causa d'essa organisação), fazem do effeito causa, dizendo que a organisação é causa da vida, quando essa organisação é um resultado da propria vida.

O *principio da vida* não só forma o organismo, mas, depois de o ter formado, conserva-o, repara-o nas suas perdas, cura as suas lesões, e ás vezes chega a reproduzir os orgãos (Cf. *Milne Edwards*, obr. cit.). Ora, se os orgãos fossem causa da vida, não poderiam elles ter a energia de se reproduzir. — Nem, mesmo depois de produzidos, podem os orgãos operar por si mesmos; para isso precisam de uma força que os penetre e com elles e nelles produza os actos respectivos.

(1) Os materialistas *Berthelot, Moleschott, Büchner*, e outros, pretendem explicar os phenomenos *vitaes* só pelas forças *physicas* e *chimicas* de materia. — A força do nosso argumento é reconhecida pelos mais distinctos chimicos. — *Milne-Edwards* escreve o seguinte: « A materia ponderavel não basta para constituir um ser vivo... No estado presente do nosso globo, a materia ponderavel, que é capaz de constituir o corpo de um ser vivo, *nunca se torna viva só por si, e não se conhece nenhum agente chimico*, ou *physico*, que nella possa desenvolver a vida... É necessaria, pois, alguma coisa que não seja a materia sensivel; e esta coisa é uma causa de modificação, um principio de actividade, e por isso uma *força*. É uma força que só se manifesta nos corpos *vivos*, e por conseguinte póde chamar-se *força vital*; embora esta expressão esteja presentemente desacreditada, não só perante os physiologistas, mas tambem perante a maior parte dos philosophos *(Leçons*

b) Leis essencialmente diversas suppõem principios de actividade essencialmente diversos; pois a *lei* indica o modo por que o agente opéra, e o agente opéra em conformidade com o principio da sua actividade. Ora as leis que governam os seres *vivos* e as que governam os seres *não-vivos* são essencialmente diversas; pois que os seres *vivos* e os *não-vivos* differem entre si na *operação*, na *origem*, no *desenvolvimento*, na *duração*, etc. Logo as leis que governam os seres *vivos* e as que governam os *não-vivos* suppõem principios de actividade essencialmente diversos. Mas o principio de actividade dos seres vivos é o *principio da vida*, e o dos seres *nao-vivos* consiste nas forças *physicas* e *chimicas* da materia. Logo o *principio da vida* é essencialmente diverso e por isso distincto das *forças physicas* e *chimicas* da materia (1).

c) Duas coisas são distinctas uma de outra em qualquer das seguintes hypotheses: — ou quando uma póde separar-se da outra, — ou quando uma regula e domina a outra, — ou quando os effeitos de uma são superiores aos da outra. Ora estas hypotheses verificam-se todas com relação ao *principio da vida* e ás *forças physicas* e *chimicas* da materia; porquanto, não só o *principio da vida* póde separar-se das forças *physicas* e *chimicas* da materia, póde regula-las e domina-las, mas tambem os effeitos d'aquelle são superiores aos d'estas. Logo o *principio da vida* é distincto das forças *physicas* e *chimicas* da materia (2).

---

de physiologie). — *Liepig* diz: «Estamos em circumstancias de dirigir, mudar, augmentar e annullar a força activa dos atomos dos corpos organicos, que essa força reune; podemos de dois, tres ou mais atomos organicos juntos formar atomos de ordem mais elevada e decompôr estes nos simples, mas *não podemos reproduzir* pelos seus elementos nenhuma d'essas composições organicas. *Nunca a chimica conseguirá fabricar* uma cellula, uma fibra muscular, um nervo, em uma palavra, preparar no laboratorio uma parte de um organismo com as suas propriedades vitaes» *(Cartas sobre a chimica).* — Do mesmo modo se exprime *Papillon* na obra: *Constitution de la matière.* — *V. Meyer*, num congresso de naturalistas e de medicos allemães (Heidelberg. 1889), declarou que a preparação artificial da mais simples cellula *está fóra da esphera da chimica (Revue scient.,* 22 mars 1890).

Nem, para destruir a força do argumento, se recorra aos productos *organicos*, formados artificialmente pela chimica. É certo que a *chimica* chegou a formar artificialmente alguns productos *organicos*. São de todos conhecidas as *syntheses* de *Berthelot*. Mas, entre aquelles productos *organicos*, formados pela arte, e os productos *organicos*, formados no organismo pelo *principio vital*, existem differenças essenciaes. Apontaremos algumas, averiguadas por *M. Pasteur*. — 1.) Os compostos *organico-artificiaes* são inteiramente *symetricos*; os compostos *organico-naturaes* são sempre *dissemelhantes*, uma parte não é *symetrica* com outra. — 2.a) Os compostos *organico-artificiaes* não são dotados de *poder rotatorio*, como o são os compostos *organico-naturaes*. — 3a.) Os compostos *organico-artificiaes* são incapazes de toda e qualquer funcção *vital*; os compostos *organico-naturaes* produzem operações *immanentes* ou *vitaes*. — De resto, o proprio *Berthelot* escreve: «Nunca o chimico pretenderá formar no seu laboratorio, só com os instrumentos de que dispõe, uma folha, um fructo, um musculo, um orgão. São questões, que dependem da Physiologia» *(Science et philosophie)*, p. 50). — Se, pois, a arte não chegou, nem chegará a formar um composto *organico*, semelhante ao que é produzido pelo principio *vital*, e todavia a arte dispõe das forças *physicas* e *chimicas* da materia, deve concluir-se que o *principio vital* é superior a essas forças, e por isso distincto d'ellas.

(1) Este argumento, tirado da diversidade, que existe entre as operações das *forças* da materia e as do *principio da vida*, é convincente.

Nem se diga que essa diversidade póde explicar-se, concebendo o *principio da vida* como a *resultante das forças* da materia, *diversamente* combinadas entre si. Esta opinião poderia acceitar-se, se, ao apparecimento do *principio vital* num corpo, desapparecessem ou fossem suspensos os effeitos das forças da materia, porque então poderiamos talvez acreditar que a nova força, que se manifesta, fosse a *resultante* das forças precedentes, como acontece na *mechanica* e na *chimica*. Mas não é assim. As forças physicas e chimicas ficam no organismo, operam em conformidade com a sua tendencia, e só demonstram que esta já não é livre, mas está subordinada a uma força superior, que a obriga a obedecer a novas leis.

(2) Esta doutrina é sustentada por eminentes naturalistas, como *Milne Edwards, Burmeister, Liebig, Flourens.* — *Milne Edwards* escreve o seguinte: «Os seres vivos estão subordinados á acção das forças geraes da natureza, e ao mesmo tempo obedecem á influencia da vida, que tambem é uma força e uma propriedade d'elles. *É a vida que coordena as forças physicas e chimicas, para estas produzirem os phenomenos, que nos apresentam os corpos organisados» (Leç. sur la Physiol. et l'Anat. comparée, etc.)* — *Burmeister*, (l. c.) diz: «É a força vital que domina a affinidade chimica». E, se se apagar essa força vital, «então, continua o mesmo naturalista, a affinidade toma de novo posse da materia organisada, e redu-la depressa á categoria das substancias inorganicas e privadas de vida». — *Liepig* diz: «A causa dos phenomenos vitaes não é a força chimica, nem a electricidade, nem o magnetismo; mas é uma força de uma especie inteiramente diversa, e que apresenta caracteres superiores a todas as outras forças». E accrescenta estas palavras: «Um conhecimento insufficiente das forças organicas: eis a *unica razão* que leva varios (naturalistas) a negar a existencia de uma energia particular, que actua nos seres organisados, e a attribuir a formação dos corpos vivos á efficacia das forças inorganicas, que comtudo são *oppostas* á natureza dos organismos e obedecem a leis contrarias» *(Gazette générale d'Augsbourg,* 1856, n. 24). — *Flourens:* «Não é porque as forças *physico-chimicas* são activas, que o corpo vive; antes, ellas são activas, porque o corpo vive» *(De la vie et de l'intelligence,* t. I, p. 156).

177. O principio da vida, considerada no seu infimo grau, não é uma substancia espiritual. — Se o principio da vida, considerada no seu infimo grau, fosse uma substancia *espiritual*, em quanto *tal*, isto é, pela sua intelligencia e vontade, deveria ella ter consciencia dos phenomenos vitaes, proprios d'esse grau, como são a digestão dos alimentos, a circulação do sangue, a secreção das glandulas, etc. Ora não tem consciencia de taes phenomenos. Logo o principio da vida, considerada no seu infimo grau, não é uma substancia *espiritual* (1).

---

(1) O *organicismo mechanico* de *Descartes* provocou uma violenta reacção. Não podendo explicar a vida pela materia organisada, nem pelas forças de que é dotada, alguns recorreram a um principio activo e espontaneo, e encontraram o *espirito*, como se entre o espirito e a materia não existisse um principio intermedio de actividade. D'este modo, se não acceitavam o consequente de *Descartes*, acceitavam o antecedente, isto é, a possibilidade de explicar todos os phenomenos creados por meio de dois unicos elementos — o *espirito* e a *materia*. Por isso, ao passo que *Descartes* tinha procurado na materia passiva e extensa o principio da vida, considerada no seu infimo grau, outros quizeram procura-lo num principio pensante e independente da propria materia. *Cl. Perrault* na França e *Stahl* na Allemanha foram os chefes da eschola ultra-espiritualista. Examinemos as suas theorias.

a) Perrault diz que a alma espiritual não está encerrada na *glandula pineal*, como dizia *Descartes*, mas está immediatamente unida a todas as partes do organismo e em todas produz phenomenos vitaes *emquanto é espiritual*, isto é, *pela sua intelligencia e vontade*. — E se nós dissermos a *Perrault* que, se assim fosse, a alma devia ter a consciencia d'esses phenomenos que produz, elle responde e diz que a alma, occupada em mil coisas, não póde attender a todas, e, se reflecte nas mais importantes, faz as outras sem consciencia, por habito. Mas a resposta não satisfaz; porque, se tudo acontecesse, como *Perrault* pretende, nós, fazendo um esforço energico sobre nós mesmos, poderiamos reflectir, pelo menos alguma vez, nesses phenomenos vitaes, como a circulação do sangue, etc., e assim ter consciencia d'elles: o que todavia é impossivel. Devemos portanto dizer que aquelles phenomenos são effeitos — não de um movimento voluntario, eclipsado pelo habito, — mas de um movimento inconsciente, que se realisa fóra de toda a direcção intelligente e voluntaria. Logo a verdadeira causa da vida, considerada no seu infimo grau, não é a alma espiritual ou intellectual; e, se o é no homem, não o é *emquanto tal*, isto é, não o é pela *intelligencia*, mas pelas faculdades inferiores, que são distinctas do pensamento e que operam sem reflexão e sem consciencia.

b) Stahl, professor na Universidade de Halle, estudou com muito empenho o organismo vivo, e, considerando a maravilhosa estructura dos orgãos, a delicadeza das partes, a perfeição do seu mechanismo, a harmonia do conjuncto, uma providencia admiravel, que afasta os perigos, repara as lesões, cicatrisa as feridas, e tende sempre para a conservação e o desenvolvimento do ser vivo, ficou profundamente admirado e concluiu que esta obra tão extraordinaria, que se chama organismo vivo, deve ser effeito de uma actividade intelligente e sapientissima, e que esta actividade é a alma intellectual, *emquanto tal*, isto é, em quanto opéra pela intelligencia e vontade. — Mas é evidente o equivoco de *Stahl*. É certo que a ordem e a harmonia, que admiramos no organismo vivo, suppõem uma altissima intelligencia; mas d'isto não se póde concluir que essa intelligencia é uma faculdade *intrinseca* do proprio organismo; aliás deviamos dizer que alguns animaes, como as abelhas e as formigas, são muito mais intelligentes do que os mais celebres mathematicos e estadistas. Pelo contrario, quanto mais maravilhosas são as operações vitaes, que os animaes produzem, tanto mais imperiosa é a necessidade de procurar numa intelligencia *extrinseca* e perfeitissima a razão ultima e proporcionada d'aquellas operações.

178. O principio da vida, considerada no seu infimo grau, é uma substancia simples e material. — É um corollario das proposições anteriores. — É substancia *simples*; porque é distincto da materia. — É substancia *material*; porque não é espiritual, mas depende da materia nas suas operações e por isso na sua existencia (1).

179. O principio da vida, nos corpos vivos, identifica-se com a forma substancial. — Forma *substancial* é a perfeição, que dá o ser *substancial* ao corpo, collocando-o numa certa *especie* e distinguindo-o dos corpos de especie diversa. Ora o *principio da vida* é a perfeição, que dá aos corpos vivos o ser *substancial*, collocando-os na *especie* de seres *vivos* e distinguindo-os dos *não vivos*. Logo o *principio da vida*, nos corpos vivos, identifica-se com a *forma substancial* (2).

---

(1) Quando dizemos que o principio da vida é *material*, não entendemos que elle é *materia*, mas que está por tal forma unido com a materia, que d'ella depende nas suas operações, e por isso na sua existencia. E, se o principio da vida *vegetativa* no homem é a unica alma *espiritual* ou *immaterial*, veremos que ella é principio da vida vegetativa — não em quanto é *formalmente espiritual*, mas em quanto é *virtualmente material*. — Esta razão explica a nossa inconsciencia ácerca das operações vegetativas. Com effeito, essas operações não pertencem exclusivamente nem ao principio vital, nem á materia, mas ao *composto*. Sendo assim, como poderia o principio vital ter consciencia de operações, que lhe não pertencem exclusivamente e que se não ligam de modo algum com as intellectuaes? Só o composto, isto é, só o orgão animado, póde conhecer as operações da substancia composta. Para a percepção das nossas sensações da vista, do ouvido, etc., fomos dotados de um orgão central, no cerebro. Destituidos de um analogo orgão central, que perceba as operações vegetativas, não podemos ter consciencia d'ellas. Mas tal consciencia, alem de inutil, seria prejudicial e origem de perplexidades, e tornar-nos-hia muito difficil a vida intellectual.

(2) O *principio da vida* colloca o corpo numa determinada *especie*. Esse principio, informando o corpo, imprime-lhe por tal modo o caracter *especi-*

180. O principio da vida é unico em cada ser vivo.

a) O *principio da vida* identifica-se com a forma *substancial*. Ora a forma *substancial* é *unica* em cada ser composto. Logo o principio da vida é *unico* em cada ser vivo.

b) Se em cada ser vivo existissem muitos e diversos *principios de vida*, estes, pelo facto de não pertencer a um só principio *primeiro* (pois cada um d'elles seria um principio *primeiro* da vida), deveriam residir em muitos e diversos sujeitos. Ora repugna que num ser vivo existam muitos e diversos sujeitos; porque então não teriamos um ser vivo, mas muitos seres vivos. Logo o *principio da vida* é *unico* em cada ser vivo.

c) A *unidade* do *principio de vida* em cada ser vivo deduz-se tambem da *unidade* do *organismo*, e da *ordem*, que existe nas *operações vitaes*. — Deduz-se da *unidade* do organismo; pois que as partes do organismo, sendo muitas e diversas, não poderiam constituir, como constituem, um *unico* organismo, se não fossem informadas por um *unico* principio. — Deduz-se da *ordem*, que existe nas *operações vitaes*; porque estas, sendo varias e ás vezes complicadissimas, não poderiam concorrer, como concorrem, para um unico fim, que é o desenvolvimento e conservação do ser vivo, se não existisse uma *unica* força superior, a que todas obedecessem. Logo o *principio da vida* é *unico* em cada ser vivo (¹).

---

fico, que o corpo, embora se renove constantemente quanto á *materia*, todavia permanece sempre o mesmo quanto á *especie*. A materia, que entra a fazer parte do corpo, logo que é recebida, adapta-se maravilhosamente á especie e á figura do proprio corpo, informado pelo *principio da vida*. Esta formação e reformação continua do organismo vivo chama-se *turbilhão vital*. S. Thomaz assim descreve esse *turbilhão*: « Si consideratur caro secundum *speciem*, id est, secundum quod est *formale* in ipsa, sic semper manet, quia semper manet natura carnis; et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro secundum *materiam*, sic non manet, sed paulatim consumitur et restauratur » (*Sum. Th.*, p. I, q. 119, a. 1 ad 2). Cfr. Dr. Chauffard (*La Vie*).

D' onde se segue que o *principio da vida* é uma *substancia incompleta*. — É *substancia*. Na verdade, o *acto*, que constitue a *essencia* de uma *substancia* corporea, não pode deixar de ser *substancia*. De mais, se o *principio da vida* fosse um *accidente*, a differença entre os seres *vivos* e os *não-vivos* seria apenas *accidental*; o que é falso. — Mas é uma substancia *incompleta*. Com effeito, o *principio da vida* não constitue *toda* a essencia da substancia corporea viva; mas é o elemento *formal*, que unido com o elemento *material*, constitue uma substancia *completa*.

(1) Não insistimos na confirmação d' esta these, que é um corollario da

181. Propriedades do principio da vida. — Do que deixamos dicto nos numeros anteriores vé-se que o *principio da vida é simples, substancial, dotado de força espontanea, unico em cada ser vivo, causa da especie, da unidade e de toda a actividade.* —

---

outra, em que se provou a *unidade* da *forma substancial* em cada composto. No ser vivo, a *unidade* do principio *vital* é mais manifesta, sobretudo — na *unidade* do *organismo*, porque todas as partes conspiram para a constituição de um só organismo, — e na *unidade* das *operações*, porque cada uma das cellulas, se opera para o bem *proprio*, opera para si emquanto é *parte*, e por isso o seu fim ultimo é o bem do *todo*. Diz *Bouiller*: « A *unidade* da força *vital* não é por ventura exigida pela unidade da sua obra, tão delicada e complexa? Não está ella gravada, por assim dizer, na cellula, que gerará um ser humano? Para coordenar tudo, para concertar tudo de antemão, em conformidade com este plano unico, cujos pormenores são infinitos, é necessario um só architecto, é necessaria uma *força unica* ». (*Le principe vital*, p. 70). — S. Thomaz ensina que uma e mesma causa dá a uma coisa o ser e a unidade; porque a unidade é a consequencia do ser: « Ab eodem aliquid habet *esse* et *unitatem*; *unum* enim consequitur ad *ens* » (*C. Gent.*, II, 58). Portanto o principio *vital*, que dá ao organismo o ser *vivo*, deve dar-lhe tambem a *unidade substancial*. Mas o principio *vital* não poderia dar ao organismo a *unidade substancial*, se não fosse *um só*. Repetimos as palavras do Santo: « Unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis » (*Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 4). — Mas é necessaria uma advertencia. Quando attribuimos ao principio *vital* a *unidade* da substancia e das operações, não entendemos dizer que o tal principio coordena as partes e os movimentos pela intelligencia e pelo raciocinio. Não se trata de um architecto, que tenha calculado as dimensões do edificio, nem de um operario intelligente, que obedeça ás ordens superiores. Esse principio obedece cegamente a um impulso, gravado nelle pela Causa das causas, e desenvolve por um instincto innato a serie das formas successivas e dos movimentos vitaes, coordenados pela Intelligencia divina. Dotado de uma actividade essencial e especifica, o principio *vital* desenvolve, sem ter consciencia d'isso, um plano maravilhoso, traçado por uma Sabedoria infinita.

*

Nem a esta verdade contradiz o facto — que certos polypos de agua doce, cortados em pedaços, continuam a viver isoladamente, recostituindo cada parte cortada um individuo completo. Esses exemplos de *scissiparidade*, conhecidos desde a mais remota antiguidade, levaram Aristoteles a deduzir — não que a vida do todo é a *somma* das vidas particulares (como dizem alguns modernos), — mas que o *principio vital* é *uno em acto e multiplice em potencia* (*De Anima*, l. I, c. 4; l. II, c. 2; *Hist. anim.*; l. IV, c. 7). Expliquemos esta formula. O *principio vital* é a *forma* do ser vivo. Esta forma é por si *simples* quanto á *essencia* e quanto á *extensão*. Mas, embora seja *simples* quanto á *extensão*, a forma, que se une com a materia e d' esta depende no ser e nas operações, reveste as propriedades, que derivam radicalmente da materia para o todo, como é a *composição*. A *forma material* torna-se *composta* por causa do *sujeito*, a que está unida, e assim pode ser divisivel,

O *principio da vida* — *a)* é *simples*, porque não é materia e por isso não é *composto*; — *b)* é *substancial*, porque é *substancia*, embora *incompleta*; — *c)* é dotado de *força espontanea*; porque se assim não fosse, não poderia communicar ao corpo a força

---

não *por si*, ma *pelo todo*. — Mas, para a divisão *(accidental)* da *forma*, não basta isto. É necessario que ella se refira indifferentemente ao todo e ás partes, isto é, que possa existir no todo e nas partes, de modo que tanto no todo como nas partes possa exercer a sua actividade. Portanto, se houver um composto de uma estructura muito simples, se cada parte tiver a estructura do todo, é claro que a forma, que se *coextende* com o composto, tambem com a composto e pelo composto é *divisivel*. Assim, quando se *divide* em pedaços uma barra de ferro, divide-se tambem a forma. — O mesmo acontece com os vegetaes e com o animaes inferiores, cujo organismo é muito simples, emquanto cada um dos orgãos é a repetição do orgão primitivo, de que derivaram por multiplicação successiva. Se se divide um vegetal ou um d'esses animaes inferiores em pedaços, divide-se tambem a forma. Por isso, devemos dizer que a forma é *una em acto* e *multiplice em potencia*. Esta *multiplicidade potencial* torna-se *actual*, depois da *divisão*. — Tal é a doutrina de Aristoteles e de S. Thomaz. Escreve o Angelico: «In illis animalibus, que decisa vivunt, est *una* anima *in actu* et *multae in potentia*; per decisionem autem reducuntur *in actum multitudinis*, sicut contingit in omnibus formis, quae habent *extensionem* in materia» *(De Spirit. creat.*, a. 4 ad 19; cfr. *De Anima*, L. II, lect. 14. — O S. Doutor adverte tambem que esta *divisibilidade* das formas depende da *imperfeição* d'ellas. Sendo menos perfeitas, estas formas têm poucas faculdades e não exigem um organismo muito complexo, e, dividido este de um certo modo, divide-se tambem a alma, a qual se torna *actualmente* multiplice» (In I *Sent*., dist. 8, q. 5, a. 4 ad 2).

Todavia, não é licito applicar aos seres de organisação complicada e perfeitamente differenciados o que acontece nos seres inferiores. A observação mais superficial mostra a differença radical, que existe entre os organismos superiores e os inferiores. Nos seres superiores não ha equivalencia anatomica e physiologica entre as differentes partes, que os constituem, como nos organismos inferiores, mas ha pluralidade e differenciação de orgãos e de funcções, subordinação de todas as partes a um plano unico e constante para cada especie; a vida e as funcções das partes dependem necessariamente da vida do todo. D'onde se segue que o principio vital, ou a alma, não se refere *egualmente* ao todo e ás partes; e, não referindo-se a alma *egualmente* ao todo e ás partes, estas partes, quando separadas do todo, não podem nem reconstituir o todo nem viver a vida, que viviam no todo. Por isso, os Escholasticos negam commummente a *extensão* e *divisibilidade*, embora *accidental (per accidens)*, aos animaes mais perfeitos. — Mas auctores, tambem de muito valor, sustentam o contrario, e dizem que tambem a alma dos animaes *superiores* é *coextensa* com o composto e é *divisivel* por causa d'elle; não só porque o mais e o menos não mudam a especie e a alma d'esses animaes adhere essencial e necessariamente á materia, mas tambem porque certas partes cortadas dos organismos superiores, embora não reconstituam o individuo vivo da mesma especie, comtudo, mesmo depois de se-

espontanea, pela qual este se move a si mesmo; — *d)* é *unico* em cada ser vivo, porque se identifica com a forma *substancial*, que é *unica* em cada ser; — *e)* é *causa da especie, da unidade e de toda a actividade*; porque o *principio da vida* é, como dissemos, a *forma substancial*, e todo o ser corporeo tira da forma *substancial* a especie, a unidade e a actividade (1).

182. O principio da vida deve chamar-se alma. — Na verdade, *alma* significa um principio de movimento ou de operação *immanente*, ou *espontanea*. Ora o *principio da vida* é o principio *immanente* dos movimentos ou operações *immanentes* dos seres vivos. Logo o *principio da vida* deve chamar-se *alma*. — Por isso, denominam-se *animados* os seres que possuem a *vida*, e *inanimados* os que a não possuem. — A' *alma* devem attribuir-se todas as propriedades, que convêm ao *principio da vida* (2).

---

paradas do todo, podem exercer, por algumas horas e por alguns dias, as suas operações vitaes, como mostram as muitas experiencias de *Paulo Bert*. — Seja, porem, qual fôr a conclusão relativamente á *coextensão* e *divisibilidade* da alma dos animaes superiores, é certo que a *alma humana* não é *extensa* e não é *divisivel*, nem *accidentalmente*. Embora presente em todas as partes do corpo, a nossa alma, por ser *espiritual*, excede immensamente a materia; e por isso, embora seja o principio da actualidade da quantidade, comtudo não recebe d'esta as partes integrantes, e é absolutamente *simples* e *indivisivel* (Cf. *De natura materiae*, c. 9; *Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 8).

(1) Sendo o *principio vital* a forma *substancial* e *unica* de cada ser vivo, segue-se que elle é a razão adequada por que o *corpo vivo* é *corpo* e é *vivo*. Por isso devemos excluir a opinião, que admitte no *corpo vivo duas formas*: uma, pelo qual é *corpo*, e outra, pela qual é *vivo*. Por quanto, o acto, que sobrevém a uma coisa, já constituida no seu ser *substancial*, é apenas *accidental*. Se, pois, o principio *vital* viesse a informar um corpo, constituido no ser de *corpo*, esse principio seria apenas um acto *accidental*, e apenas *accidental* seria a differença entre o corpo vivo e o não-vivo. — Lembramos a theoria, relativa á jerarchia das formas *substanciaes*. A superior contem *virtualmente* tudo o que está contido na inferior, e mais alguma coisa; por isso a existencia da superior torna inutil a da inferior (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 4; *c. Gent.*, II, 58; opusc. *De plur. form.*).

(2) *Alma* é palavra derivada do grego «*anemos*», que significa *vento*, *ar*. — A *alma*, pois, significa sempre um *principio de movimento*, e por isso com muita razão o *principio da vida* foi chamado *alma*. — Diz S. Thomaz: «*Anima* dicitur *primum principium vitae* in his, quae *apud nos* vivunt; *animata* enim *viventia* dicimus, *res* vero *inanimatas vita carentes*» *(Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 1). D'onde se vê que *alma* e *principio da vida*, *animado* e *vivo*, não têm a mesma extensão. Ainda que toda a *alma* seja *principio de vida*, e todo o ser *animado* seja tambem *vivo*, todavia nem todo o *principio de vida* é *alma*, nem todo o ser *vivo* é *animado*. A *alma* é *principio de vida* só para os seres corporeos. Deus é *vivo*, mas não se diz *animado*.

183. Definição da alma. — A *alma* póde considerar-se sob dois aspectos, — *a)* ou em quanto é *forma* do corpo organisado, *b)* ou em quanto é *principio de operações*.

a) Considerada sob o primeiro aspecto, a *alma* é o *acto primeiro do corpo natural e organisado, capaz de produzir movimentos ou operações immanentes.* — A *alma* — *a)* é *acto*, porque é uma *perfeição*, pela qual a materia, que *podia* pertencer a muitas especies, é *actualmente* determinada a uma especie de seres *vivos*; — *b)* é acto *primeiro*, porque a *alma* é forma *substancial*, e esta é a *primeira*, que a materia recebe; — *c)* do corpo *natural* e *organisado*, porque a *alma* não é acto ou fórma do corpo *artificial*, nem do corpo *não-organisado*; — *capaz de produzir operações immanentes*, porque o composto de materia e de alma, em virtude da mesma alma, *póde* produzir actos *vitaes*.

b) Considerada sob o segundo aspecto, a *alma* é o *principio primeiro, pelo qual o sujeito produz movimentos ou operações immanentes.* — A *alma* — *a)* é principio *primeiro*, porque se distingue das *faculdades*, que derivam da *alma*, e d'ella recebem a virtude ou força de operar, e por isso constituem o principio *secundario* das operações; — *b) pelo qual* o sujeito produz operações *immanentes*, porque a *alma* não é o *sujeito*, *que* opéra, mas sim o *principio*, *pelo qual* o sujeito opéra [1].

184. A alma é una na substancia e multiplice nas faculdades.

a) *E' una na substancia.* Por quanto, a *alma* não poderia dar, como effectivamente dá, ao ser vivo a *unidade de substancia*, se ella não a possuisse. Logo a alma é *una* na *substancia*.

(1) Estas duas definições de *alma*, compostas por Aristoteles *(De Anima*, L. II), são perfeitas, porque satisfazem a todos os requisitos necessarios para uma boa definição. Na verdade, — 1.º) *São compostas de genero proximo e de differença especifica.* — Com effeito, a *primeira* definição, com as palavras «*acto primeiro do corpo natural*», indica o *genero*, a que a *alma* está subordinada, e que é commum ás *formas substanciaes* dos mineraes; e, com as outras «*organisado e capaz de produzir operações immanentes*», denota a *differença especifica* da *alma*, porque a distingue das *formas substanciaes* dos mineraes. — A *segunda* definição, com as palavras «*principio primeiro pelo qual o sujeito produz operações*», significa o *genero* da *alma*, o qual é commum ás *formas substanciaes* dos mineraes; e, com a palavra «*immanentes*», denota a sua *differença* especifica. — 2.º) Podem applicar-se a *todo* o ser corporeo vivo e *só* a elle. Por isso convêm aos vegetaes, aos animaes irracionaes, ao homem (mas não a Deus nem ás intelligencias separadas). — 3.º) São relativamente *claras*.

b *E' multiplice nas faculdades.* Com effeito, da *alma* derivam muitas e diversas operações, que, embora se reduzam todas ao mesmo principio *primeiro*, todavia não podem todas reduzir-se ao mesmo principio *secundario*. Ora o principio *secundario* são as *faculdades*, e estas derivam do principio *primeiro*, que é a *alma*. Logo a *alma* é *multiplice nas faculdades* [1].

185 A alma, quanto á essencia, distingue-se realmente das suas faculdades. — A alma, quanto é *essencia*, é *acto*, porque actua ou aperfeiçoa a materia e a colloca numa determinada especie de seres. Ora, se a *alma*, quanto á *essencia*, não se distinguisse *realmente* das suas faculdades, mas ella mesma fosse o principio *immediato* e *proximo* das operações vitaes, seguir-se-hia que, assim como é sempre em *acto* em relação á vivificação dá corpo, assim tambem deveria ser sempre *em acto* em relação as operações vitaes: o que é falso. Logo a alma, quanto á *essencia*, distingue-se *realmente* das suas faculdades [2].

(1) A *multiplicidade* das *faculdades* não é contraria á *simplicidade* da alma. Esta *simplicidade* não é uma simplicidade *absoluta*, mas é de *essencia*, e por isso só exclue a composição da partes *essenciaes* e *quantitativas*. As *faculdades* são *propriedades*; e por isso, assim como á *simplicidade essencial* da alma não se oppõe a composição de *essencia* e de *existencia*, assim tambem não se oppõe a composição de *essencia* e de *propriedades*.

(2) Duas coisas são *realmente* distinctas, quando uma não é outra. Se a essencia da alma e as suas faculdades fossem uma e mesma coisa, é claro que, assim como a essencia da alma está sempre em *acto*, assim tambem sempre *em acto* estariam as suas faculdades. Ora é falso que as faculdades da alma estejam sempre *em acto*. O argumento é de S. Thomaz *(Sum. Th.*, q. I, q. 77, a. 1). — Este assumpto será tratado mais desenvolvidamente na *Anthropologia*. — Só umas advertencias. — 1.ª) A faculdade é o principio *proximo* e *secundario* das operações, emquanto a alma é o principio *remoto* e *primario*. — 2.ª) As faculdades não são partes *essenciaes* da alma, mas partes *potenciaes* e por meio d'ellas a alma explica ou desenvolve a sua força de operar. — 3.ª) As faculdades são coisas *accidentaes*, emquanto são *propriedades*, que derivam *necessariamente* da essencia; e por isso, embora não constituam a essencia, comtudo esta não pode existir nem entender-se sem as faculdades. — 4.ª) *Todas* as faculdades derivam da alma, como do seu *principio radical*, mas nem todas residem na alma, como no seu *sujeito*; d'ahi a distincção das faculdades em *materiaes* ou *organicas* e em faculdades *immateriaes* ou *inorganicas*. — 5.ª) A *faculdade organica* é a faculdade, ou potencia, que deriva da alma, mas está annexa ao orgão e, sem este, não pode operar. Todavia, como diz S. Thomaz *(Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3), não são as faculdades que existem para os orgãos, mas são os orgãos que existem para as faculdades; e por isso a diversidade das faculdades não deriva da diversidade dos orgãos, mas é por causa da diversidade das faculdades que a natureza instituiu a diversidade dos orgãos.

186. **Especies da alma.** — As especies da *alma* são *tres*: a *vegetativa*, a *sensitiva* e a *intellectual*. Na verdade, a *alma* é o *principio primeiro* da *vida*. Logo as especies da *alma* são tantas, quantos são os differentes graus de *vida*. Ora estes graus são *tres*: *vegetativo*, *sensitivo* e *intellectual*. Logo as especies da *alma* são *tres*: a *vegetativa*, a *sensitiva* e a *intellectual*. — A alma *vegetativa* e a *sensitiva* são *simples*, mas não *subsistentes*, porque dependem da materia nas operações, e por isso na existencia; — a alma *intellectual* não só é *simples*, mas é tambem *subsistente*, porque é *espiritual*, não depende da materia nas operações, e por isso na existencia (1).

(1) Muitos não querem reconhecer uma alma *vegetativa*; porque então, dizem, os vegetaes seriam compostos de materia e de espirito, como o homem. Estes escriptores partem da supposição de que toda a alma é *espiritual*. Ora esta supposição é falsa; porque sómente a alma *intellectual* é espiritual. — A *alma*, em geral, significa o *principio da vida*. Logo, onde se encontra a *vida*, ahi deve encontrar-se a alma. As plantas são dotadas de vida, pois que dizemos que ellas nascem e morrem; logo possuem uma alma. A sua vida é *vegetativa*; logo tambem a sua alma é *vegetativa*. *Seneca* dizia (*Epist.*, 58): «Sunt quaedam, quae animam habent, nec sunt animalia; placet enim *satis et arbustis animam inesse*; ita et vivere illa et mori dicimus».

Santo Thomaz, na seguinte passagem, assim fala nas diversas especies de alma: «A differença das almas entre si provém do maior ou menor grau de elevação do seu modo proprio de operar acima das energias da natureza material. Toda a natureza material está sujeita á alma, como a materia e os instrumentos estão sujeitos ao artista. Ora a alma tem operações que excedem tanto a natureza material, que nem sequer são exercidas por orgãos corporeos; taes são as operações proprias da alma racional. — Abaixo d'estas, tem a alma outras operações, que são exercidas por meio dos orgãos, mas não em razão das suas qualidades materiaes (*propriedades physico-chimicos*); taes são as operações proprias da sensibilidade. Verdade é que, para o exercicio da sensibilidade, são necessarias certas condições materiaes, como um estado conveniente de temperatura, etc.; mas essas condições physicas são simplesmente necessarias para o bom estado dos orgãos; a virtude de sentir não reside n'ellas. — Em ultimo logar está a operação da alma que se exerce por meio dos orgãos e em *virtude das suas propriedades corporeas (physico-chimicas)*. Taes são as operações da vida organica ou da vida vegetal. A digestão e mais operações concomitantes são executadas instrumentalmente pelo calor» (*Sum. Theol.*, I, q. 78, a. 1). — É, pois, a alma, que *dirige* as forças da materia e as subordina á perfeição do ser vivo; é ella que *vivifica* a materia elaborada e incorporada no organismo; é ella que preside ao desenvolvimento do germen segundo o plano, que foi antecedentemente formado e que ella traz escripto em si mesma desde o principio. E por quem foi escripto esse plano, senão pelo Ente Supremo, infinitamente sabio para o conceber tão perfeito e tão variado, e infinitamente poderoso para graval-o na alma de cada ser vivo?

ARTIGO III

Origem e desenvolvimento da vida

187. **Origem da vida.** — A *vida* sobre a terra, não só não é eterna, mas é muito mais recente do que a producção da materia inorganica. Teve, pois, uma *origem*, começou (1).

Mas de que modo começou a *vida*?

188. **A vida não começou pela evolução da materia inorganica** (2).

a) Um ente de genero ou especie inferior não póde produzir um ente de genero ou especie superior; pois dar-se-hia um effeito sem causa proporcionada. Ora, se a vida tivesse começado pela evolução da materia *inorganica*, um ente de genero e especie inferior, como é a materia *inorganica*, teria produzido um ente de genero e especie superior, como é o ser *vivo*. Logo a *vida* não começou pela evolução da materia *inorganica*.

b) Se a *vida* tivesse começado pela evolução da materia *inorganica*, ella seria o resultado da *materia*, ou das suas forças *physicas* e *chimicas*. Ora a vida não é o resultado da *materia*,

(1) A vida começou sobre a terra. É esta uma verdade, de que ninguem póde duvidar. As camadas geologicas, em que se encontram, em estado de fosseis, os seres organisados que por sua vez viveram sobre a terra, são como que as tabuas chronologicas da vida. Ellas mostram que o homem foi precedido pelos mammiferos, pelas aves, pelos peixes, pelos molluscos, e por outros animaes, — e que as especies dos animaes foram precedidas por innumeraveis especies das plantas. Mas depois chega-se a um ponto em que não se acha vestigio algum de ser vivo. É a natureza *morta*, ou, mais propriamente, é a natureza que nunca viveu. — Tal facto encontra a explicação na theoria, hoje universalmente recebida, que a terra passou por um estado de fusão. Quando o calor primitivo dava ao nosso globo a temperatura dos metaes fundidos, não podia haver vida sobre a terra. É a epocha *azoica*. A passagem, pois, do inorganico para o organico é incontestavel.

Liebig escreve: «Muitos philosophos affirmam que a vida existe desde a eternidade e nunca teve principio. A observação exacta da natureza demonstrou que a terra teve em certa epocha uma temperatura, em que toda a vida organica era impossivel, porque ao 78° de calor o sangue se coagula, e por isso a vida organica teve principio» (*Gazetta d'Augsburgo*, n. 24 de 1856).

Abstemo-nos de outras citações, porque neste ponto concordam todos os escriptores, não só espiritualistas mas tambem materialistas.

(2) É o systema dos sequazes do *monismo*, fundado por *Haeckel*. O monismo admitte que existe *uma unica* substancia — a materia, dotada de uma força de evolução indefinida. — Este systema é opposto ao *dualismo*, que reconhece *dois* factores na formação dos seres organicos — Deus e a *materia*.

nem das suas forças *physicas* e *chimicas*; pois que o *principio* da *vida* é uma coisa distincta e diversa da materia *organisada* e das suas forças *physicas* e *chimicas*. Logo a vida não começou pela evolução da materia *inorganica*.

c) A experiencia demonstra — que todo o ser vivo deriva de outro ser vivo, que lhe communica as feições hereditarias da especie e de raça, e ás vezes as proprias notas individuaes, — e que por isso a *geração espontanea* é inadmissivel. Logo a vida não começou pela evolução da materia *inorganica* (1).

(1) *Omne vivum ex vivo; omnis cellula ex cellula*: eis dois adagios, dictados pela *razão* e pela *experiencia*. Dictados pela *razão*; porque esta faculdade não pode, sem se negar a si mesma, prescindir dos principios de *razão sufficiente* e de *causalidade*. Dictados pela *experiencia*, a qual attesta que todo o ser vivo provem de um germen, e este deriva de outro ser vivo, e que todas as cellulas, de que é composto o organismo, derivam de uma cellula primitiva, a qual não pode absolutamente ser formada pela materia *inorganica*. Ouçamos um ou outro physiologista. *Sicard* escreve: «Toda a cellula deriva de uma cellula preexistente. Tinha-se julgado que estes elementos podessem apparecer no seio de uma materia amorpha, fluida ou semi-fluida, chamada *blastema*, e dotada, em virtude da sua composição chimica, do poder de produzir outras cellulas. Mas os trabalhos de *Remak* e de *Wirchow* têm demonstrado que tal hypothese não se bascava em nenhum fundamento serio. Estas cellulas multiplicam-se por scissiparidade ou divisão, e esta maneira de se multiplicar encontra-se nos seres mais elevados por ex., nos polypos, como foi averiguado, no seculo passado, por *Trembley* e por *Réaumur*. (*L'évolution sexuelle*, p. 38). — *Albertoni*, apezar da sua sympathia pela *geração espontanea*, faz a seguinte confissão: «Infelizmente a esta hypothese (da *geração espontanea*) são contrarios *muitissimos* e *uniformes experimentos*, dos quaes resulta que, sem cellulas preexistentes, não é possivel formar novas cellulas, quer se empreguem materiaes inorganicos, quer se empreguem materiaes organicos ou corpos mortos. Baseados nestes resultados, hoje os sabios admittem *geralmente* a lei: *omnis cellula ex cellula*, a qual encontra confirmações *cada vez mais esplendidas* nos resultados da cura antiseptica». (P. Albertoni e A. Stefani, *Manuale di fisiologia umana*, p. 9). — Mas examinemos detidamente a hypothese da *geração espontanea*.

Geração espontanea é a origem de um ser vivo de um ser não-vivo. Costuma chamar-se tambem *heterogenesis*, mas com pouca exactidão; porque a *heterogenesis* é a origem que um ser vivo recebe de outro ser vivo de especie diversa. É um systema mais negativo do que positivo. Os naturalistas, não sabendo ou não podendo descobrir a origem de alguns seres vivos, attribuiram-na á *geração-espontanea*. — Por isso esta opinião é muito antiga.

A' medida que as experiencias se multiplicaram e as sciencias naturaes progrediram, a theoria da *geração espontanea* foi perdendo terreno e diminuindo de probabilidade. Nos tempos modernos, restava-lhe um unico reducto; pois só se admittia com relação áquelles pequenissimos seres vivos, que se agitam nas aguas expostas á acção do ar e que o microscopio ape-

189. A vida começou por intervenção de Deus.

a) A *vida* é um effeito, e por isso deve ter uma causa proporcionada. Esta causa proporcionada deve ser um ente *vivo*, porque só quem é dotado de uma perfeição póde communica-la a outros. Este ente *vivo* — ou é necessario, — ou é contingente. — Se é *necessario*, é **Deus**; e está provado que a *vida* começou

nas descobre. Tambem neste ultimo reducto a *geração espontanea* foi vencida, e a gloria d'esta victoria coube a *Milne Edwards*, *Cl. Bernard*, *Payen*, *Quatrefages*, *Dumas*, e principalmente ao celebre *Pasteur*.

Digamos alguma coisa relativamente a esta discussão, que teve logar deante da *Academia das Sciencias* de Paris, e que tanto prendeu as attenções do mundo scientifico no meado do seculo passado.

A questão era saber se aquelles microscopicos seres vivos, que se agitam nas aguas expostas á acção do ar, nascem por *geração espontanea*, ou de um germen precedente? — *Pouchet* de Rouen, seguido por *Joly* e *Musset* de Toulouse, sustentava que o liquido, por si e sem germen, basta para produzir aquelles seres vivos. *Pasteur*, pelo contrario, affirmava que não ha vida sem germen, e que, transportados pelo vento num meio humido e quente, os germens se desenvolvem e produzem vegetaes e animaes de minimas dimensões. Em prova d'isso, *Pasteur* fez umas experiencias, e, tomando todas as precauções, poude impedir todo o contacto do liquido com o ar e por isso a introducção dos germens, e a vida não appareceu. Depois d'estas experiencias, o sabio *Balard*, em nome da Commissão, que tinha sido nomeada pela *Academia* e que era composta dos eminentes naturalistas *Flourens*, *Dumas*, *Brongniard* e *Milne Edwards*, deu o seguinte juizo: «A's experiencias de M. *Pasteur* os defensores da *heterogenesis* respondiam com experiencias contrarias; mas *Pasteur* apontava sempre algum defeito, alguma lacuna nas experiencias dos adversarios... Os factos, observados por *Pasteur* e contestados por *Pouchet*, *Joly* e *Musset*, são da mais perfeita exactidão» (Relatorio lido na *Academia das Sciencias*, em 20 de fev. de 1865).

Todavia os materialistas não se deram por vencidos, admittindo a *geração espontanea* com relação aos elementos primitivos e universaes de todos os organismos. Estes elementos são as *moneras*, das quaes as mais notaveis são o *bathybius* e o *eozoon canadense*. — A existencia das *moneras*, que segundo *Haeckel*, seriam corpusculos informes, microscopicos, nascidas no fundo do mar por *geração espontanea*, não está demonstrada nem pela razão, nem pela experiencia. «É um axioma dos botanicos e dos zoologistas que as cellulas nascem todas do protoplasma de uma cellula preexistente». (Strasburger, *Phénom. de la vie*). — O *bathybius*, descoberto por *Huxley*, não era se não um *precipitado gelatinoso de sulfato de cal*, destituido de todo e qualquer signal de vida. E nisto concordou o proprio inventor. — Como tambem não passava de um *composto mineral* o *eozoon canadense* (animal aurora do Canadá). — Nem os materialistas devem esperar nas futuras descobertas. Emquanto for verdade que o *menos* não pode dar o *mais*, sará tambem verdade que o ser vivo não pode derivar, por evolução, de um ser não-vivo.

*

Do exposto resulta que a *geração espontanea* não pode admittir-se com

por intervenção de **Deus**. — Se é *contingente*, foi produzido por outro, e este ainda por outro, até chegarmos a encontrar o ser *vivo* necessario, que é **Deus**; pois que, se não existisse o ente *vivo* necessario, não poderia existir nenhum ente *vivo* contingente. Logo a *vida* começou por intervenção de **Deus**.

b) A *vida* podia começar sobre a terra — ou pela evolução da materia *inorganica*, — ou por intervencção de **Deus**. A *disjuncção* é completa. Ora não começou pela evolução da materia *inorganica*. Logo começou por intervenção de **Deus** (¹).

---

relação aos seres vivos, nem com relação aos germens vitaes. — É uma verdade reconhecida por distinctos naturalistas. Citaremos apenas o testemunho de *Lange*, *Vacherot*, *Wirchow*.

a) Lange, testemunha insuspeita, diz o seguinte: « Até aqui a *geração espontanea* não tem sido demonstrada, embora se tenha trabalhado tanto para isso » *(Histoire du materialisme*, vol. II, p. 255 — Paris, 1879).

b) Vacherot diz: « Como póde a evolução fazer derivar da materia seres, que têm propriedades muito diversas das da materia? Como póde operar aquelles milagres de effeitos sem causas? A philosophia *mechanica* inventa hypotheses engenhosas, mas o mysterio da vida universal não fica menos impenetravel. Aqui manifesta-se a impotencia das sciencias physicas e natureas, e faz-se sentir a necessidade de procurar noutra parte a solução do enigma » *(Revue de Deux-Mondes*, 15 dec. 1878).

c) Wirchow, embora tivesse mostrado tanto enthusiasmo pela hypothese da *geração espontanea*, foi obrigado, no Congresso dos physiologistas, celebrado em Munich no anno de 1877, a fazer esta declaração: « Apezar de todas as experiencias, *nunca* se chegou a encontrar um só facto, que prove a passagem do mundo inorganico para o mundo organico. *Toda a esperança de ver nascer a vida unicamente das forças chimicas e physicas desappareceu* ». E accrescenta: « Não se conhece *um só facto positivo*, que confirme a transformação da massa inorganica em massa organica. *Não temos prova alguma*: ninguem viu uma producção espontanea de materia organica: *não a rejeitam os theologos, mas os sabios*... É forçoso escolher entre a *geração espontanea* e a *creação*, e para, falarmos com franqueza, *nós, os doutos* (materialistas), teriamos tido um pouco de preferencia pela geração espontanea. Ah! se tivessemos podido arranjar uma demonstração! Mas julgo que deveremos esperar ainda muito tempo; com o *bathybius desappareceu para sempre a esperança de uma demonstração* » *(Revue scient.*, 8 dec. 1877).

Do mesmo modo pensam *Cl. Bernard*, *Wagner*, *J. Müller*, *Cuvier*, *Spallanzani*, *Ehrenberg*, *Schawann*, *Schulze*, *Unger*, *Fechner*, *Darwin*.

(1) Não se póde sahir d'esta disjunctiva: Ou a intervenção de uma causa superior á natureza, ou a *geração espontanea*. — Nisto concordam, entre outros, *Haeckel*, *Ferrière*, que, para excluir a intervenção de **Deus**, recorrem á *heterogenesis*. — A vida começou, quando **Deus** *directa* e *immediatamente* produziu o principio vital, a alma. Mas **Deus** não produziu todas as almas do mesmo modo. Se é vegetativa ou sensitiva, a alma foi tirada da *potencia* da materia; se é intellectual, foi tirada do *nada*. — Sejamos mais

190. Desenvolvimento da vida. — A *vida*, sobre a terra, desenvolveu-se em tres diversos graus: o *vegetal*, o *animal*, e o *intellectual*; e o mesmo grau, exceptuado o *intellectual*, desenvolveu-se em varias *especies* (¹).

E por que modo se desenvolveu a *vida*?

191. A vida não se desenvolveu em diversos graus pela evolução do grau inferior no superior (²).

a) Se a *vida* se tivesse desenvolvido em diversos graus pela *evolução* do grau inferior no superior, — o ser *insensitivo*, como é o vegetal, teria produzido o ser *sensitivo*, como é o animal, — e o ser *irracional*, como é o animal, teria produzido o ser *racional*, como é o homem. Ora repugna que um ser transmitta a outro uma perfeição, que elle não possue. Logo a *vida* não se desenvolveu em diversos graus pela evolução do grau inferior no superior (³).

---

explicitos relativamente á producção dos seres vivos *vegetativos* e *sensitivos*, feita pela acção *directa* e *immediata* de **Deus**. A terra, as aguas e os outros elementos, que já existiam, podiam preparar, com o seu concurso, e dispôr todas as condições, que tornassem possivel a vida; mas, *por si*, não a podiam produzir. Foi necessario que o acto da vontade divina, traduzido por uma ordem, elevasse a materia a produzir effeitos superiores ás suas forças, — os seres *vivos*, vegetaes ou animaes. — Produzidos os primeiros seres vivos, estes, pela virtude recebida de **Deus**, produzem outros seres semelhantes, sem uma ulterior intervenção especial e directa de **Deus**.

(1) As descobertas geologicas, como dissemos, demonstram que a vida sobre a terra se desenvolveu pouco a pouco, apparecendo os vegetaes, os animaes irracionaes, e finalmente o homem, — a corôa e o rei da creação.

Tambem é certo que o mesmo grau de vida, *exceptuado o intellectual*, se desenvolveu em varias especies. Dissemos — *exceptuado o intellectual*; porque este, sobre a terra, só constitue a *especie humana*, que é *unica*, não se desenvolvendo em outras especies, mas só em *variedades* e *raças*.

Alguns evolucionistas, considerando o *homem*, não como um reino particular e distincto dos outros reinos, mas como uma especie do reino *animal*, julgam que o grau de vida *intellectual* é apenas uma das especies do grau de vida *sensitiva*. — Adeante demonstramos a falsidade d'esta opinião.

(2) Os *monistas*, sequazes da evolução universal, admittem que a materia eterna — unica substancia existente — se desenvolveu por virtude intrinseca, e de mineral se tornou vegetal, de vegetal animal, e de animal homem.

(3) Para se comprehender a força do argumento, devemos ponderar que a differença, que existe entre os diversos graus de vida, não é *accidental*, mas *substancial*; não é uma differença que consiste na maior ou menor participação da mesma propriedade, mas é uma differença que consiste em que um ser possue uma propriedade vital, de que um outro é *completamente* destituido. Assim o animal distingue-se do vegetal, não em quanto aquelle

b) Se a *vida* se tivesse desenvolvido em diversos graus pela evolação do grau inferior no superior, os organismos dos vegetaes, dos animaes e do homem, no momento de se transformar uns nos outros, haviam de se confundir e não teriam caracteres proprios e definidos. Ora os organismos dos vegetaes, dos animaes e do homem, nas edades geologicas como na actual, tiveram sempre caracteres proprios e definidos, pelos quaes uns se distinguiram dos outros. Logo a *vida* não se desenvolveu em diversos graus pela evolução do grau inferior no superior (¹).

192. **A vida desenvolveu-se em diversos graus por intervenção de Deus.**

a) A *vida* só podia desenvolver-se em diversos graus por intervenção da causa, que em si contem, de um modo eminente, aquelles graus; pois a causa deve ter o que dá. Ora a causa, que em si contem, de um modo eminente, todos os graus de vida, que se encontram nos seres creados, é Deus. Logo a *vida* desenvolveu-se em diversos graus por intervenção de Deus.

b) A *vida* desenvolveu-se em diversos graus — ou pela evolução do grau inferior no superior, — ou por intervenção de Deus. Ora não se desenvolveu por evolução do grau inferior no superior. Logo desenvolveu-se por intervenção de **Deus** (²).

participa da sensibilidade mais perfeitamente do que este, mas em quanto o animal é dotado de sensibilidade, que o vegetal não possue de nenhum modo. O homem distingue-se do animal, porque este é absolutamente destituido da *razão*, que o homem tem. — Sendo assim, poderá por ventura o grau superior de vida derivar do inferior, a sensibilidade da insensibilidade, a razão da ausencia de toda a razão? O bom senso responde que não.

(1) *Haeckel* opina que entre os vegetaes e os animaes existe um reino intermedio, constituido pelos *protistas*, que são seres vivos destituidos de caracteres proprios e definidos e que por isso se podem classificar entre os animaes ou entre os vegetaes. — A opinião de *Haeckel* não só é contraria á razão, mas tambem á experiencia. Hoje está averiguado que em muitos *protistas* se encontram os caracteres proprios dos animaes, e em muitos outros os caracteres proprios dos vegetaes. E se nalguns *protistas* os caracteres não se distinguem tanto, quanto basta para uma classificação, isto não demonstra que aquelles caracteres faltam, mas só que escapam ao alcance dos mais poderosos microscopios. — A theoria, que considera o homem como a evolução de uma especie superior do reino animal, será exposta e refutada na *Anthropologia*.

(2) Alguns escriptores dizem que a theoria, que admitte a intervenção divina na origem e no desenvolvimento da vida, é *anti-scientifica*. — Estes escriptores erram. Uma theoria é anti-scientifica, quando é contraria á razão ou á experiencia. Ora a theoria, que admitte a intervenção divina na origem e no desenvolvimento da vida, é a *unica*, que não é contraria á razão nem á experiencia, e por isso não é *anti-scientifica*. — O recurso á Causa Primeira, como diz *Faye*, seria anti-scientifico, se um effeito podesse explicar-se pela força das causas segundas. Mas, quando aquelle effeito excede a força das causas segundas, e todavia existe, devemos recorrer á Causa Primeira; pois todo o effeito exige uma causa proporcionada.

193. **A vida não se desenvolveu nas diversas especies do mesmo grau pela evolução da especie inferior na superior** (¹).

a) Prova-se pela *razão*;

α) Uma especie inferior, se podesse transformar-se numa superior, deveria ter uma tendencia para essa transformação; aliás teriamos um effeito sem causa sufficiente. Mas tal tendencia é impossivel. Por quanto uma especie, que tendesse para

(1) Para a intelligencia do texto, apresentamos as definições de *especie*, de *variedade* e de *raça*. — *Especie* é uma collecção ou successão de individuos, que participam da mesma natureza, e são dotados de illimitada fecundidade para produzir outros individuos semelhantes. — Alguns naturalistas, como *Linneu, De Jussieu, Candolle, Cuvier, Blainville, Müller, Quatrefages*, etc., apresentaram outras definições, que, embora differam nalguns pontos accidentaes, concordam todas em que a *especie* consiste na *semelhança da forma* e na *fecundidade illimitada*. — *Variedade* é um individuo ou uma collecção de individuos, que, por causa de caracteres particulares accidentaes, se distingue dos outros representantes da *mesma especie*. — *Raça* é uma collecção de individuos, que pertencem á *mesma especie*, e que transmittem, por meio da geração, os caracteres de uma *variedade* primitiva. — É, pois, evidente que a *variedade* e a *raça* não constituem novas especies, mas estão contidas na mesma *especie*. — A *especie* distingue-se da *variedade* e da *raça*; pois especies differentes nunca se cruzam *espontaneamente*, e, quando se cruzam pelo cuidado do homem, os seus descendentes nunca se *perpetuam* por ulteriores gerações; — ao passo que, quando as differentes *variedades* ou *raças* da mesma especie se cruzam, os seus descendentes são indefinidamente fecundos. — Por isso, se dois grupos de seres vivos se cruzarem e os seus descendentes se perpetuarem, não devemos dizer que são duas *especies* differentes, mas que são duas *raças* da mesma especie. — Este doutrina é admittida pelos mais distinctos naturalistas, e está baseada sobre innumeras experiencias (Quatrefages, *L' espéce humaine*, liv. 1er).

Qual é a origem das *especies*?

O *transformismo* ensina que todas as especies dos organisados resultam da lenta evolução de uma especie inferior na superior. — Esta theoria, cujos vestigios se encontram nos livros *de Maillet (Telliamed), de Robinet (De la nature)*, foi reduzida a systema por *Lamarck* e principalmente por *Carlos Darwin*. — Os principaes defensores do *transformismo* são *Lyell, Huxley, Büchner, Haeckel, Vogt, Moleschott, Perrier, Broca, Mortillet, Hovelacque*. — Os principaes adversarios são — entre os *Zoologistas, Quatrefages (L' espèce humaine), Milne Edwards (Rapport sur les progrès récents de la zoologie en France), Agassiz (De l'espèce), Faire (La variabilité des espèces et ses limites* etc.), — entre os *Botanicos, Candolle (Géogr. botanique). Godron (De l' espèce

transformar-se numa superior, tenderia para a propria destruição; visto que uma essencia, transformando-se numa superior, deveria receber um novo elemento, e assim, deixando de ser o que era, seria a causa da sua destruição. Ora nenhum ser tende para a sua destruição, mas todos desejam naturalmente a propria conservação. Logo as especies não podem transformar-se umas noutras, mas são fixas e immutaveis.

b) Uma especie inferior, embora tivesse a tendencia para se transformar numa superior, todavia nunca poderia realisa-la. Por quanto, na transformação, adquiriria um novo elemento,

---

etc.) — entre os *Geologos* e *Paleontologistas, d'Archiac (Cours de Poléontologie stratigraphique), Hébert (Moniteur universel,* mars 1868); *Barrande (Trilobites).* — Damos um resumo dos systemas de *Lamarck* e de *Darwin.*

a) O systema de *Lamarck* é o seguinte: «Deus no principio das coisas não creou as especies, mas a natureza e a materia. Em seguida, a natureza formou, em virtude da força de attracção, umas massas mucilaginosas, e, afastando d'ellas, por meio da repulsão, os atomos elementares, as transformou em tecidos cellulares muito delicados. Os tecidos, começando a respirar e absorver os liquidos e os gazes, tiveram uma vida elementar. Estes primeiros viventes, formados assim por *geração espontanea,* foram os *proto-organismos,* que, mediante um successivo desenvolvimento, não só produziram as plantas e os animaes, mas tambem o homem. — A causa do desenvolvimento é o estimulo. Um ser, collocado em novas necessidades, experimenta novos estimulos. Não podendo satisfazer aos estimulos, por falta do orgão relativo, faz tantos e tão grandes esforços, que finalmente apparece o orgão desejado. O orgão, transmittido de geração em geração, torna-se cada vez mais perfeito e determinado, até que emfim chega a produzir uma profunda dissemelhança entre os descendentes e os antepassados, e estes e aquelles constituem *especies* distinctas. Tal é a origem das *especies.*

b) O systema de *Darwin,* é o seguinte: «Não póde admittir-se que todas as especies foram creadas, umas independentemente das outras, no principio das coisas. Todas as especies das plantas derivaram de tres ou quatro *typos originarios,* como de egual numero de *typos* nasceram todos os animaes. Devemos, pois, concluir que os *typos originarios* soffreram innumeraveis transformações, para produzir a prodigiosa multidão das especies nos reinos vegetal e animal. — A causa d'estas transformações — não é o conjuncto das condições externas da vida: o ar, o calor, a comida, etc., porque estas influencias externas nunca poderão causar profundas modificações na forma, no organismo e na substancia do vivente, — mas é a *selecção natural.*

Para comprehendermos o que é a *selecção natural,* é necessario comprehender o que é a *selecção artificial;* porque a segunda é mais conhecida do que a primeira, e entre uma e outra existe uma certa semelhança. *Selecção artificial* è o poder, que tem o homem, de escolher uma variedade para melhora-la e transforma-la em raça. O homem, estudando os seres vivos, reconhece, dentro dos limites de uma especie, innumeraveis variedades; e, dotado como é de *poder selectivo,* escolhe as variedades, que lhe parecem

daria a si mesma uma perfeição que não possuia, e d'este modo o effeito excederia a causa: o que é absurdo. Logo as especies não podem transformar-se, mas são fixas e immutaveis.

b) Prova-se pela *experiencia.*

a) Se as especies tivessem sido sujeitas á transformação, as mais antigas deveriam apresentar formas e organismos diversos das formas e dos organismos das especies actualmente existentes. Ora a experiencia demonstra que as mais remotas especies, que se poderam encontrar, apresentam a mesma forma,

---

mais uteis ou mais agradaveis, e d'ellas afasta todas as causas contrarias e perniciosas, procurando cerca-las de todas as condições, ainda as mais vantajosas e favoraveis. D'esta maneira, aquellas fórmas, incertas e indeterminadas no principio, tornam-se nas successivas gerações cada vez mais certas e determinadas, e por este modo darão logar a muitas raças, derivadas d'uma e mesma especie. — Se o homem tem o poder *selectivo,* tambem a natureza deve te-lo. Mas o poder selectivo da natureza é superior ao do homem; e por isso ella produzirá de uma especie não só muitas *raças,* mas tambem *novas especies.*

Esta *selecção natural* suppõe a *lucta pela existencia.* A *lucta pela existencia* é um facto averiguado, certissimo. Os viventes nunca encontram descanço ou repouso, luctam sempre contra os seres da mesma ou diversa especie, contra as condições physicas da vida, contra mil perigos, e luctam todos — desde o leão até á avesinha, desde o homem até á flor, e luctam pela melhor de todas as causas — pela existencia. Esta lucta incessante e terrivel é a consequencia da prodigiosa multiplicação dos viventes, que, segundo os calculos do economista *Malthus,* augmentam em progressão geometrica, por forma que a terra não seria sufficiente para conte-los todos. O resultado da lucta é a conservação dos viventes mais fortes e robustos, e a morte dos organismos mais fracos e imperfeitos. — A natureza, pois, escolhe, por meio do seu *poder selectivo,* aquelles felizes, que, na *lucta pela existencia,* sobreviveram aos fracos vencidos, e, com o maximo vagar mas com summa diligencia, accumula sobre elles tudo quanto lhes possa ser vantajoso, afastando todas as occasiões de damno. — Assim os viventes adquirem perfeições, que antes não possuiam. Estas perfeições, transmittidas de geração em geração, tornar-se-hão cada vez mais sensiveis, e depois de muitos seculos causarão modificações tão profundas no vivente, que este differirá *substancialmente* do typo originario e constituirá uma nova especie; porque uma variedade determinada é uma especie nascente.

Está, pois, explicada a maneira por que de um e mesmo typo originario poderam derivar muitas e diversas *especies.* Tudo é obra da *selecção natural,* auxiliada e regulada pelas leis das *divergencias,* pela *adaptação ao meio,* pelo *exercicio das faculdades.* Presentemente as especies não se transformam; obsta a isso a *lei da permanencia.* — Tal é o systema de *Darwin.*

Todos os argumentos, com que refutamos os *monistas* e os *transformistas,* são muito semelhantes entre si, porque todos estão baseados no *principio da causalidade* e nos *factos experimentaes.* Nem admira. É aquelle principio e são aquelles factos, que os *evolucionistas* contradizem.

-têm o mesmo organismo das especies presentes. Logo as especies não estão sujeitas a evoluções, mas são fixas e immutaveis [1].

b) Demais, a experiencia convence-nos de que os seres vivos de uma especie só provêm de outros seres da mesma especie. Se ás vezes do cruzamento de duas especies diversas derivam seres *hybridos*, estes não constituem uma nova especie, porque ou são estereis, ou depois de algumas gerações voltam aos seus typos primitivos, e o caracter da especie é a fecundidade continua ou indefinida. Ora isto demonstra que as especies não derivam umas das outras, mas que são fixas e immutaveis [2].

---

(1) Pelas descobertas da paleontologia, podemos conhecer muitas especies de plantas e de animaes, não só da epocha *quaternaria* e da *terciaria*, mas tambem da *secundaria* e da *primaria*, e está averiguado que muitas chegaram até nós sem ter soffrido a mais leve metamorphose, outras apenas soffreram variações accidentaes e temporarias, e muitas, longe de se transformar, pereceram. — Entre tantos exemplos, *Quatrefages* cita as descobertas feitas nos tumulos do Egypto. Naquelles tumulos, que pelo menos remontam a uma antiguidade de cinco ou seis mil annos, concontraram-se esqueletos de cães, de gatos, de bois, de macacos, e de outros animaes. Profundos naturalistas, entre os quaes *Cuvier* e o proprio *Lamarck*, examinaram attentamente aquelles animaes, e, comparando-os com os que vivem em nossos dias, acharam-nos semelhantes e identicos no typo, na forma e no organismo. E, todavia, sendo, como dizem os darwinistas, a transformação muito lenta mas continua, em cinco ou seis mil annos devia introduzir-se nas especies ao menos uma leve modificação. — O celebre geologo *Goss* encontrou, nas rochas *devonianas*, insectos perfeitamente eguaes aos da nossa epocha. — Podemos com o insuspeito *Contejean* desafiar os darwinistas «a mostrar-nos um unico exemplo, uma serie qualquer de typos fosseis, em que possamos seguir passo a passo, d' edade em edade, as metamorphoses, que nos guiem de uma para outra especie» *(Revue scientifique*, 1881).

A immutabilidade e fixidez das especies foi demonstrada por *Van Beneden (Revue générale*, nov. 1871) com relação á epocha *quaternaria*, — por *Agassiz* (*De l'espèce*, p. 80), *Ponchet (Revue des deux mondes*, 1 fév. 1870) e *Saporta (Revue des deux mondes*, 1 oct. 1869) com relação ás epochas *terciaria* e *secundaria*, — por *Grand' Eury (Flore carbonifère*, p. 483) e *Barrande (Revue générale de Bruxelles*, nov. 1871) com relação á epocha *primaria*.

(2) *Haeckel* e *Broca* apontam o exemplo dos *leporidos*, que teriam sido fecundos por muitas gerações; mas hoje está averiguado que estes, como os *hybridos*, voltam, depois de algumas gerações e a despeito de todos os cuidados do homem, aos seus typos originarios. — Se algum *hybrido* foi indefinidamente fecundo, não era propriamente *hybrido*, porque não procedia de duas especies diversas, mas sim de duas raças da mesma especie. — O mesmo *Contejean* escreve: «Os exemplos, citados pelos transformistas, são interessantes sob o ponto de vista da formação das raças, mas não deixam perceber, nem de longe, a possibilidade da evolução de uma especie na outra» *(Géologie et paléontologie*, Paris, 1874, p. 166).

c) Finalmente, uma especie inferior, se se fosse transformada numa superior, deveria ter passado por innumeras fórmas intermedias, que seriam os anneis de conjuncção entre uma e outra, e que por isso deveriam encontrar-se — ou no estado de seres vivos sobre a terra, — ou no estado de fosseis em qualquer camada geologica. Ora as formas intermedias não se encontram — nem sobre a terra, — nem nas camadas geologicas. Logo nunca existiram. Se as formas intermedias nunca existiram, devemos concluir que as especies não se transformaram, umas nas outras, mas que são fixas e immutaveis [1].

---

(1) *Darwin* diz que as *formas intermedias* já não vivem; porque, sendo fracas e imperfeitas, pereceram todas na *lucta pela existencia*. — Mas, se as *formas intermedias* pereceram na *lucta pela existencia*, deveriam encontrar-se, em estado de fosseis, em qualquer camada geologica. Ora a paleontologia não chegou a descobrir uma só d' estas formas intermedias.

Darwin não só concorda em que a paleontologia não chegou a descobrir nenhuma das formas intermedias, mas confessa que «a descoberta das formas intermedias, em estado de fosseis, *é coisa da ultima improbabilidade*». Notemos a contradicção de Darwin. Elle protesta mil vezes que só ensina o que lhe mostram os factos, e agora diz que as formas intermedias não só não se descobriram, mas talvez nunca se descobrirão. E, se nunca se descobriram, nem talvez se descobrirão, como podia Darwin affirmar a existencia d' ellas, como se as tivesse visto com os seus olhos? As formas intermedias não se descobriram e nunca se descobrirão, porque nunca existiram.

Façamos a critica dos systemas de *Lamarck* e de *Darwin*.

a) O systema de *Lamarck* não póde acceitar-se pelas seguintes razões: — 1.ª É falso que um ser vivo e organico derive, por *geração espontanea*, da materia bruta e inorganica. A vida, como dissemos, consiste num movimento *immanente*, que tem principio e termo no mesmo sujeito; e por isso não póde provir da materia, que é por si mesma inerte, indifferente para a quietação e para o movimento. *Nemo dat quod non habet*. — 2.ª É falso que os estimulos, provocados pelas necessidades, produzam os órgãos. Os estimulos não formam o orgão, mas suppõem-no já formado. Porque desejamos ver? porque temos olhos. Porque não sentimos estimulos para voar? porque não temos azas. — *Lamarck* cita, entre muitos exemplos, os do caracol e da girafa. Diz que o caracol, sentindo a necessidade de apalpar os corpos com a parte anterior da cabeça fez muitos esforços, e nasceram os tentaculos, — que a girafa, não encontrando os alimentos na arida terra da Africa, fez esforços para chegar aos ramos das arvores, e d' ahi resultou o pescoço desmedidamente alongado. Só desejariamos que *Lamarck* nos dissesse onde se encontraram caracoes sem tentaculos, e girafas com pescoço curto. — Na falta de razões sérias tiradas dos factos, o naturalista francez recorre aos argumentos de imaginação. «*Imagino*, diz elle, que o caracol sinta a necessidade de apalpar os corpos... *Imagino* que as affluencias repetidas estenderão os nervos.... *Deve seguir-se* que nasceram dois ou quatro tentaculos... *O mesmo aconteceu sem duvida a todas as raças dos gasteropo-*

194. A vida desenvolveu-se em diversas especies do mesmo grau por intervenção de Deus.

a) Um effeito, que em si revela ordem, harmonia, e tendencia para um fim, não póde derivar das cegas forças da natureza, mas deve ser produzido por uma causa intelligente. Ora

des» (*Philosophia zoologica*). É admiravel esta logica, que do ideal passa para o real, e de uma premissa singular deduz uma conclusão universal !... *Imagino... Deve seguir-se...* Ah ! se a realidade das coisas correspondesse sempre á nossa imaginação, onde iria parar o mundo ?

b) Agora examinemos o systema da *Darwin*. Não podemos fazer uma analyse minuciosa de todas as passagens da theoria darwiniana, nem criticar todas as leis, a que estaria sujeita a evolução das especies. Não falamos — da *lucta pela existencia*, que é uma inacceitavel invenção do escriptor inglez, porque a natureza não destroe os viventes pelo factos d'estes se multiplicarem e propagarem rapidamente, mas, pelo contrario, os multiplica e propaga pelo facto d'elles soffrerem continuas perdas, — nem da lei das *divergencias*, que é uma falsidade, porque os organismos, longe de se desviar *naturalmente* do typo primitivo, como pretende Darwin, conservam uma continua tendencia para voltar ao typo especifico, se por ventura d'elle se têm afastado, — nem da *adaptação ao meio*, que é insufficiente para produzir a transformação das especies, porque o *meio*, se póde *desenvolver* aptidões já *existentes*, não as póde *produzir*, quando não existentes, — nem do *exercicio* das faculdades, que tambem desenvolve, mas não produz as mesmas faculdades.

Examinemos, porém, brevemente a principal causa das evoluções, que é a *selecção natural*, e uma ou outra incoherencia do systema de Darwin.

a) Existirá no mundo a *selecção natural*, ou o poder de mudar substancialmente os seres vivos, transformando-os em novas especies ? — O unico argumento, que *Darwin* adduz em defeza da sua opinião, é este : «O poder da natureza é muito superior ao poder do homem. Ora o homem póde produzir de uma só especie muitas raças. Logo a natureza produzirá de uma especie não só novas raças, mas tambem novas especies».

Antes de tudo, não é principio absolutamente verdadeiro que o poder da natureza seja sempre muito superior ao do homem. A natureza póde formar as côres, mas não pintar; levantar os montes, mas não abrir o *tunnel* do Mont-Cenis; e, no caso sujeito, nunca a natureza chegou a formar tantas variedades de plantas e de animaes, quantas o homem tem podido formar. — Mas, ainda que o poder da natureza fosse muito superior ao do homem, não se seguiria que podesse fazer tudo. Ha coisas que repugnam ás leis physicas, e que a natureza não póde fazer sem se contradizer a si mesma. É uma d'estas coisas, que a natureza não póde fazer, é a transformação das especies. A experiencia manifesta, diz *Frédault*, que duas leis constantes regulam as mudanças naturaes ou artificiaes de cada especie: uma permitte que a especie diffira accidentalmente nos seus sujeitos; outra exige que a unidade do typo especifico não seja substancialmente alterada nos individuos da especie (*Traité d'Anthropologie Physiologique et Philosophique*, p. 66). — «Podemos conceber, observa um grande naturalista, que os seres vivos, depois de muitas gerações, modifiquem a sua *grandeza, a cor*, ou uma

cada especie de seres vivos é um todo completo e perfeito, que resulta de diversos orgãos harmonicamente dispostos entre si e capazes de produzir operações correspondentes á sua natureza. Logo cada especie de seres vivos não é o resultado da cega evolução de uma especie inferior, mas é produzida por uma

outra propriedade accidental; mas d'ahi não podemos concluir que milhares de gerações poderão mudar as barbatanas em pulmões, produzir uma aza, crear um olho, ou mudar um oviparo em viviparo» (Pictet, *Bibliothéque universelle de Génève*, t. VII, n. 27, mars 1860).

Respondem os darwinistas : Se a natureza póde introduzir no ser vivo perfeições accidentaes, tambem póde introduzir uma perfeição substancial ; visto que uma perfeição substancial é apenas a collecção de muitas perfeições accidentaes. — Concordamos em que a natureza possa introduzir no ser vivo muitas perfeições accidentaes ; mas é absurdo dizer que uma perfeição substancial seja apenas a collecção de muitas perfeições accidentaes.

Supponhamos, porém, que não repugna á natureza o *poder selectivo* de aperfeiçoar substancialmente um ser vivo e transforma-lo numa especie superior; deveriamos d'ahi concluir que ella o tem? Não; porque da possibilidade de uma coisa não podemos concluir a sua existencia. Se este poder selectivo realmente existisse, deveriamos conhece-lo em si mesmo, ou nos seus effeitos. Ora não podemos conhece-lo em si mesmo, porque ensina Darvin que o *poder selectivo*, operando insensivelmente, escapa á nossa experiencia. Nem podemos conhece-lo nos seus effeitos, que deveriam ser as lentas transformações das especies ; porque nunca se poude surprehender uma especie numa fórma intermedia no seu caminho para a especie superior.

b) Darwin ensina que as especies, que perecem na *lucta pela existencia*, são as mais fracas e imperfeitas. Ora isto é falso. As especies, que perecem, não são sempre as mais fracas e imperfeitas; mas muitas vezes são as mais fortes e perfeitas. Assim os *trilobites*, crustaceos de estructura assaz complicada, cederam o logar a animaes menos perfeitos; porquanto a paleontologia mostra que os *trilobites* no periodo *siluriano* abundavam no mar, no periodo *devoniano* eram mais raros, até que no *carbonifero* tinham um só genero, e no *permiano* uma só especie. O mesmo aconteceu com relação a outros animaes (Cf. Barrande, *Trilobites)*.

c) Se as especies se transformessem umas noutras, nenhuma podia sobreviver á *lucta pela existencia*. Na verdade, uma especie, que se transformasse noutra, deveria perder um orgão de que é dotada, para adquirir um outro orgão da especie superior ; de modo que, no momento da transição, aquelle orgão não seria capaz de produzir nem as operações proprias da especie inferior, nem as que são proprias da especie superior. Assim, se um animal podesse mudar as barbatanas em azas, aquellas barbatanas, no momento da transição, não poderiam nem nadar nem voar. Sendo assim, o animal ficaria impotente para se defender, e deveria perecer na *lucta pela existencia* (Cf. Bianconi, *Carta a Darwin)*.

d) O escriptor inglez diz que a transformação das especies é uma lei geral da natureza, mas que esta lei está agora abrogada, sendo substituida pela *lei da permanencia*, pela qual as especies são fixas e immutaveis. — Esta difficuldade contém uma *contradicção*. Darwin, como todos os materia-

causa intelligente. Esta causa intelligente não póde ser a finita. Uma causa finita não tem o poder de formar especies; porque uma causa *particular*, como é a finita, não pode produzir um effeito *universal*, como é a *especie*. Logo deve ser a causa infinita, que é Deus. Logo a vida desenvolveu-se em diversas especies do mesmo grau por intervenção de Deus.

b) A vida podia desenvolver-se em diversas especies do mesmo grau — ou pela evolução de especie inferior na superior,

listas, sustenta que as leis physicas são *eternas, necessarias, fataes, immutaveis*, e depois diz que uma *lei geral da natureza* foi *abrogada*, para dar logar a uma outra. — Demais, a *abrogação* de uma lei *geral* da natureza é um *milagre*, e os darwinistas sustentam que o milagre é impossivel.

Tinha, pois, razão *Agassiz*, quando escrevia: «Não se faz injuria á idea darwiniana, affirmando que é uma concepção *a-priori*, e negando que é a legitima consequencia das sciencias modernas». (*Das especies e das classes da zoologia*). — Não, não se faz injuria a Darwin, dizendo que o seu systema é uma concepção *a-priori* e que errou na apreciação dos factos; é o proprio Darwin quem o confessa na ultima edição do livro: *A origem do homem*.

*

Examinemos agora os cinco principaes argumentos dos transformistas.

a) O primeiro argomento, apresentado por *Haeckel*, diz assim: O embryão de um animal superior, nas phases da sua evolução, percorre a serie de todas as formas dos animaes inferiores. Isto demonstra que as especies inferiores são differentes pausas do mesmo embryão, e que por isso as especies são formadas pela evolução da especie inferior na superior. — Negamos que o embryão de um animal superior, nas phases da sua evolução, percorra a serie de todas as formas dos animaes inferiores. Cada especie é dotada de caracteres tão proprios e definidos, que mostram ser ella o fim ultimo, para o qual tendem as evoluções do embryão. Tal é o pensamento de Von Baër (*Etudes*), de M. Edwards (*Leçons sur la Physiol. et l'Anat. comparée*), — de Pernier (*La Physiol, avant Darwin*), Cl. Bernard (*Sur le progrès de la Physiol, en France*), Blanchard (*L'origine des êtres*).

b) O segundo argumento é de *Darwin*, que diz: Está provado que na estructura organica das varias classes e familias de animaes existe uma unidade de plano ou de composição. Ora esta unidade é signal de que todas as especies têm a mesma origem. — Não negamos o facto da unidade de plano ou de composição na estructura das diversas especies do reino animal, pois todos os animaes devem ter orgãos para as diversas funcções da sua vida vegetativa e sensitiva. Mas negamos a illação que d'aquelle facto tira Darwin; porque, como diz *Von Bäer*, basta a diversa disposição dos orgãos nas diversas especies de animaes para mostrar que uma especie não póde derivar da outra. *Wigand* escreve: «A semelhança das formas animaes não denota a identidade de origem» (*O Darwinismo* etc.).

c) O terceiro argumento dos transformistas é tirado do *atavismo*, isto é, do retrocesso ás formas antigas. Dizem elles: Muitas vezes um individuo de uma especie superior apresenta alguns traços semelhantes aos de um individuo de uma das especies inferiores; ora este facto não poderia expli-

— ou por intervenção de Deus. Não se concebe uma outra hypothese. Ora não se desenvolveu pela evolução da especie inferior na superior. Logo desenvolveu-se por intervenção de Deus. — Deus interveio na formação das especies, produzindo na materia a *forma substancial*, propria de *cada* especie dos seres *vivos* (1).

car-se, se a especie superior não derivasse da inferior. — Respondemos que os traços de semelhança, que existem nos individuos de especies diversas, só denotam a unidade de plano que domina na creação, e não a transformação das especies. De resto, pertence aos transformistas provar que aquellas semelhanças são um retrocesso ás formas antigas.

d) O quarto argumento funda-se na existencia de certos orgãos, que elles chamam *rudimentares*. Raciocinam d'este modo: Existem nalgumas especies orgãos *rudimentares*, que estão atrophiados, pois não têm uso algum e por isso são inteiramente inuteis. Ora a existencia d'esses orgãos só póde explicar-se pela evolução de uma especie inferior na superior. — A asserção dos transformistas é gratuita. Está demonstrado que muitos dos orgãos, que os adversarios chamam inuteis, têm a sua vantagem, e, ao menos, concorrem para a harmonia do plano da creação (Cf. Bianconi. *Carta a Darwin*, p. 197). Se ainda não conhecemos o fim da existencia de um orgão, não podemos dizer que elle é inutil, mas devemos confessar a nossa ignorancia. O proprio *Darwin* ensina «que se deve ter muita cautela, quando se pretende julgar quaes estructuras são ou foram uteis a uma certa especie» (*Origem das especies*).... De mais, a pretendida existencia de orgãos *rudimentares* e *inuteis* está em contradicção com o ponto fundamental do transformismo. Segundo este systema, as especies desenvolvem-se umas nas outras, e a especie superior é mais perfeita do que a inferior. Mas, se a especie superior possuisse um orgão *rudimentar, atrophiado, inutil*, seria menos perfeita do que a especie inferior, que possue o mesmo orgão, mas *desenvolvido, activo* e *util*; e assim não haveria progresso nas evoluções das especies, mas sim retrocesso.. Finalmente, se os orgãos *rudimentares* fossem inuteis e superfluos, não poderiam agora existir nos animaes, mas deveriam ter sido eliminados pela *selecção natural*; pois que esta, segundo Darwin, elimina tudo o que é superfluo e inutil para a especie.

e) O quinto argumento dos transformistas é o seguinte: A paleontologia attesta o apparecimento *successivo* dos seres vivos, desde as especies infimas até ás mais elevadas. Ora isto demonstra que as especies derivaram umas das outras por evolução. — Admittindo-se o facto do apparecimento *successivo*, que muitos negam, — a unica consequencia legitima, que d'elle se póde tirar, é que as especies mais perfeitas appareceram *depois* das menos perfeitas, e não que umas derivaram *de* outras por evolução.

(1) *Darwin* tenta excluir, na formação das especies, a obra de uma causa superior e intelligente. Mas depois reflectindo que, sem uma intelligencia directriz, não póde explicar-se a formação das especies, nem a maravilhosa harmonia dos organismos, personifica a *selecção natural*, e diz que ella *vela attentamente*, que é *cuidadosa*, que é dotada de *sagacidade infallivel*. — Concordamos com Darwin em que, se quizermos explicar a formação das especies e a maravilhosa harmonia dos organismos, devemos forçosamente ad-

CAPITULO TERCEIRO

PLANTAS

SUMMARIO: — Plantas, sua essencia e caracteres. — Alma das plantas. — Faculdades e operações das plantas.

ARTIGO I

Plantas, sua essencia e caracteres

195. **Planta.** — *Planta* é a *substancia corporea, dotada de vita vegetativa.* — A *planta* diz se — *substancia corporea,* para se denotar a sua composição de *materia* e de *forma;* — dotada de *vita vegetativa,* porque a *planta* possue o infimo grau da vida, que é o *vegetativo.* Por isso, a *planta* chama-se tambem *vegetal.* — Vamos provar a verdade d' esta definição (1).

---

mittir uma causa intelligente. Mas esta causa não póde ser *a selecção natural,* que não tem *sagacidade,* nem *cuidado,* nem *attenção,* pois a *selecção,* segundo a doutrina de Darwin, é o *cego* e *fatal* resultado dos factos. Logo essa causa intelligente deve ser superior a toda a natureza creada.

É necessario, pois, admittir a intervenção de Deus, na formação das especies, — intervenção, que não se pode chamar *milagre,* porque Deus opera um milagre, quando *suspende* uma lei physica, não quando a estabelece. — Mas de que modo interveio Deus na formação das especies? — Ha tres opiniões a este respeito. Alguns pensam que Deus tenha produzido da materia inorganica todas e cada uma das especies existentes. É a theoria do *produccionismo,* defendida por *Linneu,* que disse: «*tot sunt species, quot Deus in principio creavit*... Outros affirmam que Deus se serviu das especies inferiores para a producção das superiores. É a teoria da *evolução passiva sob o influxo divino,* defendida sobretudo por *A. Gaudry*.... Outros sustentam que Deus, no principio, creou uma ou poucas especies, mas dotou-a ou dotou-as de energia activa, de modo que podessem desenvolver-se, e, passando por uma serie de especies imperfeitas, chegassem ao estado de perfeição, em que se encontram actualmente. É a theoria da *evolução activa,* que alguns dizem apoiada por S. Agostinho *(De Genesi ad litteram).* — Estas opiniões podem defender-se pelo philosopho christão, porque todas admittem a intervenção divina e não repugnam ao principio de *causalidade.* Todavia, a terceira — a da *evolução activa,* — se era *possivel,* comtudo *não se realisou,* como demonstram os factos apontados contra os *evolucionistas.* O que não pode admittir-se, nem em theoria nem de facto, é que o influxo de Deus seja excluido nesta grandiosa e admiravel obra da formação das especies, como na producção dos seres vivos. Não; a *materia organica* não pode produzir o *ser vivo,* nem uma especie *inferior* transformar-se por si na especie *superior,* porque o *menos* não pode dar o *mais;* assim como um *individuo* não pode produzir a *especie,* porque o *particular* não pode causar o *universal.*

(1) Toda a planta é composta de *orgãos.* — Os *orgãos* dividem-se em *simples* ou *elementares,* e *compostos.* — Os orgãos *simples* são as *cellulas,* as *fibras* e os *vasos.* — A *cellula* é uma pequena massa de forma espheroidal, ovoide ou polyedrica. Consta do *protoplasma* nú ou envolvido numa membrana *cellulosica.* O *protoplasma* compõe-se essencialmente de carbone, hydrogenio, oxygenio, azote e enxofre; e por isso pertence ao grupo dos substancias albuminoides. O *protoplasma* quasi sempre apresenta no seu interior uma massa mais densa, que se chama *nucleo.* A materia do *nucleo,* embora seja de natureza albuminoide, como o *protoplasma,* todavia contém uma porção de phosphoro. — A *fibra* é a propria *cellula,* mas allongada, resistente, formando filamentos mais ou menos delicados. — O *vaso* tambem é a propria *cellula,* mas allongada e unida nas extremidades per modo que forma um *tudo* continuo. — Como se vê, as *fibras* e os *vasos* são apenas modificações das *cellulas,* de que derivam. Por isso só as *cellulas* podem considerar-se como verdadeiros orgãos *simples* ou *elementares.* — Com as *cellulas, fibras* ou *vasos,* sós ou ligados entre si por materia *amorpha,* constituem-se os *tecidos,* e com estes os orgãos *compostos.* — Os *tecidos* podem reduzir-se a tres typos fundamentaes, a saber: *cellular, fibroso* e *vascular.* — O *tecido cellular* é sómente formado por *cellulas,* sós ou com materia amorpha interposta; e chama-se tambem *parenchyma* ou *marenchyma.* — O *tecido fibroso,* que se chama tambem *prosenchyma,* é formado por *fibras.* È solido e duro, e esta solidez e dureza resultam de uma modificação chimica que affecta a parede cellular e do modo por que as *fibras* se unem. — O *tecido vascular* é formado pela reunião de *vasos.*

196. **A planta é substancia.**

a) *Substancia* é o ente que existe em si, e não carece de sujeito, a que adhira, como *accidente.* Ora a planta existe em si, e não carece de sujeito, a que adhira, como *accidente:* o que todos admittem. Logo a planta é *substancia.*

b) A planta é capaz de produzir, por virtude propria, varias e diversas operações. Ora o sujeito, capaz de produzir, por virtude propria, alguma operação, é substancia, e não accidente; pois que o accidente só póde produzir alguma operação, por virtude da substancia, a que adhere e de que depende na existencia e na operação. Logo a planta é *substancia* (1).

197. **A planta é substancia viva.** — Toda a substancia, que é capaz de produzir operações *immanentes,* é *viva;* pois nessa

---

(1) É certo que a planta produz algumas operações. D' estas operações deve haver um principio *radical* e *ultimo.* Tal principio não pode ser *extrinseco* á propria planta; porque a experiencia demonstra que a planta opera por uma virtude, ou energia, que lhe é propria. Logo deve ser *intrinseco.* Sendo *intrinseco,* ou é *accidente,* ou é *substancia.* Não pode ser *accidente;* porque, se este pode ser o principio *immediato* e *proximo* das operações, não pode ser o principio *radical* e *ultimo;* visto que o *accidente* não opera por virtude propria, mas, assim como depende da *substancia* na *existencia,* assim d' ella depende nas *operações.* Logo o principio *radical* e *ultimo* das operações da *planta* deve ser *substancia.*

capacidade consiste a vida. Ora a planta é substancia, capaz de produzir operações *immanentes;* porque a *nutrição*, o *crescimento* e a *reproducção* têm o principio e o termo no mesmo sujeito, e tendem a aperfeiçoa-lo. Logo a planta é substancia *viva* (1).

198. A planta é dotada de unidade substancial.

a) A planta, como demonstrámos, é substancia *viva*. Ora a vida exige a unidade substancial no ser vivo. Logo a planta é dotada de unidade substancial.

b) Um ser vivo será dotado de unidade substancial, se todos os seus elementos constituirem um só organismo, e se todas as suas operações tenderem para um só fim. Ora, na planta, todas as suas partes, embora muitas e diversas, constituem um só organismo, e todas as suas operações tendem para um só fim, que é o desenvolvimento e a conservação da propria planta. Logo a planta é dotada de unidade substancial (2).

199. A planta differe essencialmente do mineral e do animal.

a) *Differe essencialmente do mineral.* — Um ser differe *essencialmente* do outro, quando entre elles existe uma diversidade *especifica* na constituição physica e nos caracteres da existencia e das operações. Ora entre a planta e o mineral existe effectivamente uma diversidade *especifica* na constituição physica e nos caracteres da existencia e das operações. Logo a planta differe *essencialmente do mineral*.

b) *Differe essencialmente do animal.* — Um ser differe *essencialmente* de outro, se aquelle é destituido de uma qualidade *substancial*, que este possue. Ora a planta é destituida de uma qualidade *substancial*, que o animal possue e que é a *sensibilidade*. Logo a planta differe *essencialmente* do *animal* (1).

---

(1) Negaram que as *plantas* são substancias *vivas* — na antiguidade os *Stoicos*, — e nos tempos modernos muitos *Cartesianos* e *materialistas*, os quaes não quizeram ver nas *plantas* senão corpos, varia e artificiosamente organisados, mas movidos para as suas operações por impulsos externos, e por isso destituidos de verdadeira vida. Mas, embora a vida das *plantas* não nos seja manifesta tão claramente como a vida dos animaes, como diz Aristoteles *(de plantis*, c. 1), todavia não pode deixar de ser admittida. As operações da *nutrição*, do *crescimento* e da *reproducção* derivam de um principio *intrinseco* á propria planta e têm por fim o aperfeiçoamento d'ella; e por isso são verdadeiramente *immanentes*, ou *vitaes*. Quando estas operações deixam de apparecer, dizemos que a *planta morreu*, embora o seu organismo permaneça integro e não tenham faltado as externas condições indispensaveis. — Todavia, a *vida* das plantas occupa o infimo grau, — não só porque a vida dos outros seres vivos, como são os animaes, além do grau *vegetativo*, possuem tambem o grau *sensitivo*, e o homem, além do grau *vegetativo* e *sensitivo*, possue tambem o grau *intellectual*, — mas tambem porque as operações *vegetativas* nas *plantas*, embora sejam *immanentes*, todavia não o são tão perfeitamente, como o são as operações *sensitivas* do animal e, sobretudo, as operações *intellectuaes* do homem *(C. Gent.*, IV, 11).

(2) A planta, embora da infima classe, apresenta em si mesma uma ordem maravilhosa, immensamente superior á symetrica disposição de um crystal, com o qual se pretende comparar. Nella tudo é differente: a raiz differe do caule; o caule, das folhas; as folhas, das flores, dos fructos e das sementes; mas tudo converge para a unidade, tudo conspira para um fim commum e altissimo. E esta unidade, este fim commum alcança-se por meio das varias e diversas operações, que são proprias da planta. Não ha nella uma fibra, não ha uma operação, que tenda, exclusivamente e em ultima analyse, para o bem de uma parte: tudo, absolutamente tudo, tende para o bem de *todo* o *sujeito*, que se chama *planta*, especialmente para a conservação da especie, — conservação, a qual é o ultimo fim da natureza.

Erram, pois, aquelles escriptores que fazem dos vegetaes meros aggregados de cellulas, *isoladas* ou *separadas* umas das outras. As varias e diversas cellulas, de que o vegetal é composto, devem ser *distinctas*, mas não *separadas*. A *continuidade substancial* é necessaria a todo o ser vivo. — De resto, os melhores botanicos sustentam a nossa these. Entre tantos testemunhos citaremos o do *Dr. Celi*, que, no seu recente e apreciavel livro sobre a Botanica, diz o seguinte: «*As cellulas não estão isoladas*, mas unidas em massas mais ou menos compactas, que formam o *tecido cellular*. A força, com que umas adherem ás outras, é por vezes grandissima. É necessaria uma *prolongada* acção do gelo, ou da agua fervente, e até do acido nitrico tambem fervente, para separar as cellulas de alguns tecidos: e, ainda assim, nem sempre a separação é completa» *(Organographia*, § 3).

(1) As differenças *essenciaes* entre os seres *vivos* e os *não-vivos*, e por isso entre as *plantas* e os *mineraes*, já foram expostas, e não insistimos.

Quanto ás differenças *essenciaes* entre as *plantas* e os *animaes*, a coisa não é menos manifesta. Se a planta fosse dotada de *sensibilidade*, como o é o animal, deviam existir nellas as operações proprias d'essa vida e os orgãos relativos. Mas nem o mais leve indicio d'esses operações e d'esses orgãos apparece na *planta*. — E para que havia a planta de ter a *sensibilidade?* A planta tem tudo o que lhe é necessario para o exercicio das suas faculdades, e, ainda que lhe faltasse algum elemento, não o poderia procurar, destituida como é de movimento local. — Mas, alem de *inutil*, a *sensibidade* seria *perniciosa* para a planta. Não podendo passar de um logar para outro, nem podendo evitar as intemperies do ar, o ardor do sol, os dentes dos animaes, o machado do homem, a planta, se fosse sensivel, encontrar-se-hia num perpetuo tormento. — *Fechner*, que é tido como o pae da *psychophysica*, escreveu um livro, intitulado «*Nanna, de vita plantarum*», para provar que as plantas são dotadas de *sensibilidade*: mas os seus argumentos, como diz *Reinke (Phil. bot.*, p. 83), fundam-se em simples analogias, em razões de conveniencia, e são destituidos de força demonstrativa. — Tinham tambem attribuido a *sensibilidade* ás plantas *Empedocles*, *Platão*, *Leibnitz*, *Robinet*, *Bichat*, *Darwin*. — Nem se recorra aos exemplos das *sensitivas*,

ARTIGO II

Alma das plantas

200. **A planta tem alma.** — A planta participa da vida, embora no infimo grau; e por isso deve ter em si o principio d'essa vida. Ora o principio da vida é a *alma*. Logo a planta tem alma. — A alma da planta é o *principio primeiro, pelo qual uma substancia corporea se nutre, cresce e se reproduz*. Esta definição é verdadeira; porque a *forma substancial* é o principio *primeiro*, de que derivam todas as faculdades e operações, e a *alma* é a *forma substancial* de todo o corpo vivo (1).

201. **A alma na planta é forma substancial.** — Forma *substancial* é a realidade, que constitue um ser numa especie determinada, distinguindo-o de todos os seres das outras especies. Ora a alma na planta constitue este ser numa especie determinada, distinguindo-o de todos os seres das outras especies, como dos mineraes, dos animaes irracionaes e do homem. Logo a alma na planta é forma *substancial* (2).

como são a *mimosa pudica*, a *dronaea muscipula*, a *drosera*, que se contrahem, quando se tocam. Taes movimentos são meramente *mechanicos*, devidos á irritabilidade d'essas plantas (Cf. Bellynk, *Curso elementar de Botanica*, p. 302; Van Tieghen, *Traité de Botanique*, p. 353).

(1) Sendo a *alma* o *principio primeiro* da vida, é claro que, onde se encontram operações vitaes, ahi se ha de encontrar a *alma*, especificamente diversa conforme a especifica diversidade das operações. A planta exerce operações vitaes, e por isso deve ter uma alma, correspondente a essas operações. — Alguns extranham que ao *principio vital* das plantas se dê o nome de *alma*, porque imaginam que toda a alma seja *espiritual*, como é a nossa. Ha tantas especies de *alma*, quantas são as especies da *vida*. Por isso tambem a planta tem alma. *Seneca* escreveu: «Sunt quaedam, quae animam habent, nec sunt animalia; placet enim *satis* et *arbustis animam* inesse; itaque et *vivere* illa, et *mori* dicimus» (Ep. 58).

Negam, naturalmente, a existencia da alma nas plantas — os sequazes do *atomismo mechanico*, que fazem derivar dos movimentos *mechanicos* dos atomos todas as operações das plantas, — os defensores do *atomismo chimico*, que reconhecem as forças *physico-chimicas* como o *unico* principio das operações das plantas, — os *organicistas*, que na *organisação* da materia encontram a razão das operações vegetativas. — Todos estes erram.

(2) É coisa evidente. A *alma* da planta — é *acto*, enquanto dá á planta uma perfeição; — é acto *primeiro*, porque lhe dá uma perfeição *substancial*, que importa o ser *primeiro*, e a colloca numa determinada especie de seres vivos; — é acto primeiro do corpo *natural* e *organisado*, porque a planta tem o seu organismo, que é formado pelas forças naturaes e é dotado de meios para a execução das funcções da vida vegetativa; — é acto do corpo, *capaz* de produzir as operações da vida vegetativa, porque a planta, em virtude e só em virtude da alma, *pode* exercer as suas operações. Ora o acto, que dá o ser *substancial* e colloca o ente numa determinada especie e o torna capaz de executar as operações proprias d'essa especie, é a diz-se *forma substancial*. — Sendo *forma substancial*, a alma vegetativa reside em toda a planta e em cada uma das suas partes; porque em toda a planta e em cada uma das partes se encontra a substancia viva e se realisam as funcções da vida vegetativa, e a alma é o principio do ser substancial e de toda a actividade, de que é dotado o ente vivo.

202. **Cada planta tem uma só alma.**

a) A alma da planta é o principio da sua vida. Ora o principio da vida, como provámos, é *unico* em cada ser vivo. Logo cada planta tem uma só alma.

b) A planta é dotada de unidade *substancial*. Ora a unidade *substancial* de um corpo vivo deriva do *alma;* pois o principio da unidade *substancial* é a forma *substancial*, e a alma é a forma *substancial* dos corpos vivos. Logo cada planta tem uma só alma (1).

203. **A alma da planta é substancia simples.**

a) É *substancia*. — A alma da planta é o principio *primeiro* da vida, de que a propria planta é dotada. Ora o principio *primeiro* da vida é *substancia;* pois o *accidente*, dependendo da substancia, só póde ser principio *secundario* da vida. Logo a alma da planta é *substancia*. — Todavia a alma da planta é substancia *incompleta*, como o é toda a forma *substancial*.

b) É substancia *simples*. — Uma substancia diz-se *simples*, quando não é composta de partes *essenciaes*, que são a *materia prima* e a *forma substancial*, — nem de partes *integrantes*, que são as *quantitativas*. Ora a alma da planta não é composta de partes *essenciaes*, porque a alma é só forma, — nem de partes *quantitativas*, porque, sendo só forma e não materia, é desti-

(1) Uma *pluralidade* de almas poderia admittir-se em duas hypotheses: — se a planta, embora dotada de unidade *botanica*, fosse apenas um *aggregado* de muitos individuos physiologicos; — ou se, embora dotada de unidade *substancial*, não podesse exercer as suas operações vitaes por uma unica alma. Ora ambas as hypotheses são falsas. É falsa a primeira; porque a vida exige a unidade *substancial* no ser vivo. É falsa a segunda; porque o principio da *vida é unico* em cada ser vivo e é capaz de produzir todas as operações vitaes. — E não só a alma é *unica* na planta, mas exclue toda e qualquer outra forma *substancial*, mesmo a de *corporeidade*.

tuida de quantidade ou extensão, e por isso de partes *quantitativas*. Logo a alma da planta é substancia *simples* (1).

204. A alma da planta não é espiritual, mas é material.

a) Não é *espiritual*. — Uma substancia diz-se *espiritual*, quando nas suas operações não depende da materia. Ora a alma da planta nas suas operações depende da materia; visto que todas as operações da planta se exercem na materia e com a materia, pois não é só a alma que se nutre, cresce e se reproduz, mas sim é o composto de alma e de materia. Logo a alma da planta não é substancia *espiritual*.

b) Mas é *material*. — Uma substancia é *material*, quando, embora seja simples e incorporea, todavia por tal modo depende da materia, que sem esta não póde operar. Ora a alma da planta depende da materia, e sem esta não póde operar. Logo a alma da planta é *material*. — Se a alma da planta depende da materia nas operações, tambem depende d'ella na existencia, e não é *subsistente*; porque o modo de existir corresponde ao modo de operar. Por isso, quando a planta morre, a sua alma não sobrevive á desorganisação da materia, e naturalmente acaba (2).

(1) Todavia a alma da planta, por estar completamente immersa na materia, participa, como dissemos, da *quantidade* ou *extensão* da propria materia, e torna-se *quanta*, ou *extensa*, não *por si*, mas por causa da propria materia; e, pelo mesmo motivo, pode estar sujeita á divisão.

Alguns escriptores dizem que a alma das plantas não pode dividir-se nem por si mesma, nem por causa da materia, porque num ser simples não pode conceber-se nenhuma especie de divisão, e concluem que a alma das plantas, como tambem a dos animaes inferiores, *não se divide, multiplica-se*, emquanto uma cellula, que vivia pela alma da cellula-mãe, se destaca e começa a ter uma vida propria. — Mas outros respondem que essa mesma *multiplicação* se realisa em virtude de uma *divisão*.

(2) Pergunta-se: Para onde vai a alma da planta, quando esta morre? Esta pergunta basea-se no falso conceito que alguns fazem da alma das plantas. Julgam que as almas das plantas, como tambem as dos animaes irracionaes, sejam substancias *espirituaes*, dotadas de vida *propria*, e por isso *subsistentes*. Ora isto é falso. As almas dos vegetaes, como as dos animaes irracionaes, não têm vida *propria*, e só podem existir na materia.

Todavia, quando a planta morre, deixa de ser *animada*, isto é, perde a alma, mas não fica sem *forma substancial*; porque a *materia prima*, como provámos, não póde existir sem uma *forma substancial*, que a determine. Esta nova forma substancial, que substitue a alma *vegetativa*, é destituida de toda a força vivificadora e unitiva, e por isso a planta não póde produzir nenhuma operação vital, e decompõe-se.

205. A alma da planta não começa por creação, mas por mudança da materia.

a) Não começa por *creação*. — Uma forma começa por *creação*, quando é tirada do *nada*, isto é, quando é produzida independentemente da materia preexistente. Ora a alma da planta não é tirada do *nada*, isto é, não é produzida independentemente da materia preexistente; visto que, dependendo da materia na existencia, deve tambem depender da materia na origem; pois o modo de existir é sempre proporcionedo ao modo de começar. Logo a alma da planta não começa por *creação*.

b) Mas começa por *mudança da materia*. — Toda a forma, que não começa por creaçao, começa por mudança da materia; pois não se concebe outra hypothese. Ora a alma da planta não começa por creação. Logo começa por mudança da materia. — A causa, pois, que produz aquella mudança na materia, produz tambem a alma da planta (1).

206. A alma da planta não acaba por aniquilação, mas por mudança da materia.

a) Não acaba por *aniquilação*, isto é, pela reducção ao *nada*. — Só póde acabar por *aniquilação* a substancia, que começou por *creação*; pois que o modo por que um ente acaba deve corresponder ao modo por que começa. Ora a alma das plantas não começa por *creação*. Logo não acaba por *aniquilação*.

b) Mas acaba por *mudança da materia*. — Um ente, que começa por mudança da materia, só per mudança da materia póde acabar; pois, como dissemos, o modo por que elle acaba deve corresponder ao modo por que começa. Ora a alma dos vegetaes começa por mudança da materia. Logo só póde acabar

(1) Cfr. *C. Gentes*, II, 86. A causa que, mudando ou transformando a materia, produz a *alma vegetativa*, é a força existente no germen e impressa por **Deus** no principio das coisas em cada especie vegetal, de que deriva o proprio germen. D'este modo aquella força deriva *immediatamente* da planta, e *mediatamente* de Deus.

Objectam: Uma qualidade *accidental*, como é a força existente no germen, não póde produzir um acto *substancial*, como é a alma dos vegetaes. — Respondemos que a força existente no germen, se operasse como causa *principal*, não poderia produzir um acto *substancial*; pois o effeito seria superior á causa. Mas não é assim. Aquella força opéra como *instrumento* da *substancia geradora*, e por isso produz um acto *substancial*; pois o instrumenta não torna o effeito semelhante a si, mas á causa, que d'elle se serve.

por *mudança da materia.* — A alma da planta acaba, quando um agente produz na materia uma mudança essencialmente contraria áquella, por que a mesma alma começou [1].

ARTIGO III

Faculdades e operações das plantas

207. **Faculdades da planta.** — As faculdades da planta são tres: *nutritiva, augmentativa* e *reproductiva.* — A *nutritiva* é a propriedade, pela qual um corpo vivo repara as perdas, que soffre continuamente, e entrega aquillo, que é improprio para a vida. — A *augmentativa* é a propriedade, pela qual o corpo vivo se desenvolve e cresce até a uma certa grandeza ou quantidade, proporcionada á sua especie. — A *reproductiva* é a propriedade, pela qual um ser vivo dá origem a outro ser vivo da mesma especie [2].

(1) Ha e deve haver uma perfeita correspondencia entre o *começo*, a *existencia* e o *termo* de um ser; porque o *começo* é o primeiro momento da *existencia* do ser, e o *termo* é a *cessação* da propria *existencia*. Portanto, se um ser depende da materia na *existencia*, tambem da materia depende no seu *começo* e no seu *termo*. Ora a planta *existe* dependentemente da materia. Logo tambem dependentemente da materia *começa* e *acaba*.

(2) Todas as faculdades da planta limitam-se ás tres indicadas no texto. Na verdade, a planta, no exercicio da sua actividade, tende sempre a aperfeiçoar-se na especie de corpo *vivo*, como tal; e por isso as suas faculdades devem ser tantas, quantas forem as perfeições substanciaes, de que o corpo *vivo* deve ser dotado. Ora o corpo *vivo*, como tal, deve ser dotado de tres perfeições substanciaes: da *existencia*, do *desenvonvimento* e da *conservação*. Logo as faculdades da planta devem ser tres: — uma, que dê a existencia ao corpo *vivo*, e é a faculdade *reproductiva*; — outra, que desenvolva o corpo *vivo*, até este chegar á grandeza conveniente, e é a faculdade *augmentativa*; — a terceira, que conserve o corpo na existencia e na quantidade conveniente, e é a faculdade *nutritiva*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 2).

Alguns comprehendem a faculdade *augmentativa* na *nutritiva*, e d'este modo só enumeram duas faculdades vegetativas: a *nutritiva* e a *reproductiva*. — Mas, embora a faculdade *augmentativa* supponha a *nutritiva*, todavia uma se distingue da outra. Com effeito, a faculdade *nutritiva* tem por objecto a *reparação* das perdas, que soffre o organismo, ao passo que a faculdade *augmentativa* tem por objecto o *desenvolvimento* do proprio organismo. Se os objectos das duas faculdades são distinctos, tambem devem ser distinctas as faculdades, pois estas distinguem-se pelos objectos.

D'estas tres faculdades a principal e a mais perfeita é a *reproductiva*; porque é proprio de um ser perfeito o poder produzir um outro ser, que se lhe assemelhe. — Á faculdade *reproductiva* estão subordinadas a *augmentativa* e a *nutritiva*, e á *augmentativa* a *nutritiva*. (*Sum. Th.*, l. c.).

208. **Operações da planta.** — As operações da planta são tantas, quantas as suas faculdades; pois cada faculdade tende para a sua operação. Ora as faculdades da planta são tres: a *nutritiva*, a *augmentativa* e a *reproductiva*. Logo as suas operações são tres: *nutrição, crescimento* e *reproducção* [1].

209. **Nutrição.** — *Nutrição* é a operação, pela qual o corpo vivo tira do meio nutritivo aquillo, de que precisa para a reparação das suas perdas *(assimilação)* e entrega o que é improprio para a vida e tem de ser eliminado *(desassimilação.* — A *nutrição* é indispensavel para a conservação da vida corporea. O corpo vivo soffre tantas perdas, que, sem uma continua reparação, em pouco tempo morreria exhausto [2].

(1) « Nutrição, crescimento, geração dos corpos vivos: taes são *funcções da vida vegetativa*, taes são as applicações da actividade das plantas. Potencia nutritiva, potencia de accrescimento, potencia geradora são as *tres potencias geraes* do principio vital nas plantas. Subdividem-se ellas em potencias particulares, conforme a divisão mais ou menos minuciosa do trabalho vegetativo em cade especie: mas as funcções especiaes da vida das plantas se reduzem sempre a estas tres grandes classes de faculdades » (Gardair, *Corps et Ame*, p. 70).

(2) A *nutrição*, pois, consiste no facto continuo da combinação *(assimilição)* e decomposição *(desassimilação)* simultanea dos principios immediatos, que constituem as substancias organisadas. — A *nutrição* dos vegetaes é um phenomeno muito complexo. — O *alimento*, de que os vegetaes se nutrem, é *liquido* ou *gazoso*. — O alimento *liquido* é a *agua*, em que estejam dissolvidas algumas materias salinas, compostas principalmente de azoto, phosporo, enxofre, potassio e ferro. — O *gazoso* é essencialmente o *anhydrico carbonico*, fornecido pelo ar. — A *agua* é *absorvida* pela raiz do vegetal, e forma a *seiva*, que sobe pelo caule e pelos ramos para as cellulas das folhas, ou, quando as folhas não existem, para as cellulas superficiaes. A *seiva*, chegando ás partes superficiaes das plantas, expostas á acção da luz, *transpira* grande porção de agua debaixo da forma de vapor, que sahe atravez de aberturas extremamente pequenas, que se encontram nas folhas, ou, quando as folhas não existem, atravez das paredes das cellulas superficiaes. — O *anhydrico carbonico* é absorvido pelas folhas. Dentro das cellulas das folhas, e *sob a influencia da luz solar, a chlorophylla* decompõe o anhydrido carbonico, fixando o carbone e restituindo o oxygenio á atmosphera. — O carbone, extrahido do anhydrido carbonico pela chlorophylla, combina-se, *sob a acção da luz solar*, com a agua absorvida pelas raizes, e forma o *amylo*, que é composto de carbone, hydrogenio e oxigenio. — O *amylo*, dissolvido durante a noite no liquido cellular, é levado a todas as partes do vegetal, passando de cellula em cellula. — Sob a influencia do protoplasma, o *amylo* converte-se em cellulosa, em oleos, em substancias gordas, em assucar; mistura-se durante o seu movimento com varios saes azotados, e, combinado-se com o azote separado d'esses saes e com o enxofre, forma as sub-

210. **Crescimento.** — *Crescimento* é a operação, pela qual o corpo vivo se desenvolve e adquire uma grandeza ou quantidade, proporcionada á sua especie. — Começando o corpo vivo por um germen, torna-se necessario o seu *crescimento*. — O *crescimento*, embora supponha a *nutrição*, é todavia uma operação mais perfeita do que esta [1].

211. **Reproducção.** — *Reproducção* é a operação, pela qual um ser vivo dá origem a outro ser vivo da mesma especie. — A *reproducção* é necessaria; porque é necessario que se perpetuem as especies dos seres vivos, e porque cada ser vivo tem uma duração limitada [2].

---

stancias albuminoides, que são os alimentos do protoplasma. — Muitas vezes o *amylo* não nutre immediatamente o vegetal, mas deposita-se debaixo da forma solida, como se vê nas sementes, para servir para a nutrição futura do proprio vegetal. — As plantas, que não têm *chlorophylla*, tiram as materias nutritivas — ou das materias organicas circumstantes, — ou do vegetal ou animal em que vivem, e neste caso chamam-se *parasitas*. — A nutrição dos vegetaes exige a *respiração*. Esta funcção consiste na *absorpção* do oxygenio, e na *exhalação* do anhydrido carbonico. O oxygenio entra para os tecidos, estimula a actividade do protoplasma, e, combinando-se no interior do vegetal com o carbone que houver em excesso, forma o anhydrido carbonico, que sahe para a atmosphera. Sem a acção do oxygenio, os vegetaes, como os animaes, morreriam asphyxiados. — Os elementos, tirados do exterior, depois de elaborados, encorporam-se nos tecidos da planta, e assim são assimilados. — Não é necessario demonstrar que a *nutrição* não póde explicar-se pelas forças physicas da materia; poisque a *nutrição* é um phenomeno *vital*, e nenhum phenomeno vital póde ser produzido pelas forças *physico-chimicas* da materia. Diz *L. Figuier: (Hist. des plantes):* «Para explicar este grande phenomeno da vida das plantas é necessaria a intervenção de uma força muito superior a todas as acções physicas; é a *força vital*, este secreto poder, que só Deus communica e cujos effeitos só Elle regula».

(1) O *crescimento* dos vegetaes faz-se em *altura* e *diametro*. — Os vegetaes crescem em *altura* pelo desenvolvimento do gommo terminal; e crescem em *diametro* ou pela producção de novas fibras e vasos, que vão engrossando os fasciculos preexistentes, ou pela formação de novos fasciculos, que se interpõem aos já formados.

(2) A *reproducção* das plantas superiores *(phanerogamicas)* effectua-se de dois modos. O primeiro pelas *sementes*; o segundo por *gommos*. As *sementes* resultam da acção reciproca de dois orgãos especiaes: e, collocadas em condições convenientes, desenvolvem-se e produzem um vegetal da mesma especie. Os *gommos* são formados em varias partes do vegetal, e, separados do ramo que os produziu, desenvolvem-se como plantas independentes. — Nas plantas inferiores *(cryptogamicas)* a reproducção faz-se em geral por *esporos, gommos*, ou por *divisão cellular*.

São muitas as *classificações* dos vegetaes dadas pelos botanicos.

CAPITULO QUARTO

ANIMAES

SUMMARIO: — Animaes, sua essencia e caracteres. — Alma dos animaes. — Faculdades dos animaes. — Operações dos animaes.

ARTIGO I

Animaes, sua essencia e caracteres

212. **Animal.** — *Animal é a substancia corporea, dotada de vida vegetativa e sensitiva, mas destituida de razão.* — Com o nome de *animaes* denotamos os seres, que são superiores ás plantas e inferiores ao homem, e que constituem o chamado *reino animal*. Estes seres, como provaremos, são *vivos* e dotados de vida *vegetativa* e *sensitiva*, mas destituidos de *razão* [1].

As principaes são as de *Linneu*, de *Jussieu*, e de *Van Thieghen*.

a) Linneu dividiu os vegetaes em 24 classes. As 13 primeiras classes fundam-se no numero dos estames; a 14.ª e a 15.ª, na sua grandeza relativa; a 16.ª, a 17.ª e a 18.ª, na reunião dos estames pelos filetes; a 19.ª, na reunião dos estames pelas antheras; a 20.ª, na reunião dos estames com os carpellos; a 21.ª, a 22.ª e a 23.ª, na separação das flores masculinas e das flores femininas; a 24.ª, na ausencia dos estames e carpellos. — A classificação de *Linneu* foi modificada por *Brotero*.

b) Jussieu, fundando-se nos caracteres do embryão, estabeleceu tres typos fundamentaes de plantas: *acotyledoneas* ou *cryptogamicas*, *monocotyledoneas*, e *dicotyledoneas*. — As *acotyledoneas* são as que não têm embryão, e portanto sem cotyledones, e formam apenas uma classe. — As *monocotyledoneas* são as plantas, cujo embryão tem apenas um cotyledon, e formam tres classes. — As *dicotyledoneas* são as plantas, cujo embryão tem dois cotyledones, e formam tres grupos, cada um dos quaes se divide em varias classes.

c) Van Tieghem divide o reino vegetal em dois sub reinos: em *plantas não-vasculares* ou *sem raizes*, e em *plantas vasculares* ou *com raizes*. — As plantas *não-vasculares* formam dois typos: as *tallophytas* (sem folhas), que se dividem em duas classes, e as *muscineas* (com folhas), que tambem constituem duas classes. — As plantas *vasculares* tambem formam dois typos: as *cryptogamicas vasculares* (plantas sem flores), que abrangem tres classes, e as *phanerogamicas* (plantas com flor), que se dividem em duas classes.

(1) *Animal* pode considerar-se como *genero* e como *especie*. — Considerado como *genero*, *animal* denota simplesmente uma *substancia sensitiva*, sem accrescentar se esta substancia é *racional* ou *irracional*, e por isso é uma noção *universal* e *abstracta*. — Considerado como *especie*, *animal* denota uma substancia *sensitiva irracional*, e por isso é uma realidade *singular* e *concreta*. — Aqui e em todos os outros pontos, em que não indicarmos o contrario, *animal* toma-se como *especie*. O *animal* divide-se em *superior* e

213. O animal é substancia viva. — A substancia, que produz operações ou movimentos *immanentes*, é *viva*. Ora o animal produz operações ou movimentos *immanentes;* pois as operações da vida *vegetativa* e *sensitiva*, que o animal executa, têm nelle o principio e o termo. Logo o animal é substancia *viva* (¹).

---

inferior. *Superior* é o que possue a vida *sensitiva* em toda a plenitude, isto é, com todas as faculdades e operações, que d'ella emanam. *Inferior* é o que não possue a vida *sensitiva* em toda a sua plenitude, mas faltam-lhe algumas faculdades ou operações. — Aqui tratamos do animal *superior*.

As opiniões dos philosophos ácerca da essencia do *animal*, embora muitas e diversas, podem reduzir-se a tres principaes.

A *primeira* opinião, seguida na antiguidade por alguns stoicos e cynicos e nos tempos modernos por *Descartes* e pelo medico hespanhol *Gomez Pereira* (*Antoniana Margarita*, Medinae, 1554), ensina que os animaes são meros *automatos*, meras machinas, destituidas de toda a espontaneidade e sensibilidade e só movidas por forças mechanicas, e que por isso os seus movimentos são effeitos do machinismo, como o são os movimentos d'um relogio. — Esta opinião derivou da confusão que fizeram da *simplicidade* com a *espiritualidade;* e assim, não podendo conceder ao animal uma alma *espiritual*, negaram-lhe uma alma *simples*, principio de operações *immanentes*.

A *segunda* opinião, ensinada na antiguidade pelos *Pithagoricos* e nos ultimo tempos por *Montaigne, Charron, Condillac, Helvecio* e muitos outros escriptores e naturalistas modernos, mais ou menos sequazes do *transformismo*, ensina que o animal é dotado não só de sensibilidade, mas tambem de razão, embora rudimentar e num grau menos elevado do que o homem. — Tambem esta opinião identifica erradamente a *simplicidade* com a *espiritualidade*, porque, não podendo negar ao animal uma alma *simples*, concedeu-lhe uma alma *espiritual*.

A *terceira* opinião, seguida por Aristoteles, S. Agostinho, Santo Thomaz e muitissimos outros sabios antigos e modernos, ensina que o animal é dotado de sensibilidade, mas é inteiramente destituido de razão. — Esta opinião distingue a *semplicidade* da *espiritualidade* (pois o *simples* é o que não tem *partes materiaes*, mas o *espiritual* é o que *não depende da materia)*, e por isso concede ao animal a alma *simples*, e nega-lhe a alma *espiritual*.

Aqui refutamos a *primeira* e a *segunda* opinião, e defendemos a *terceira*.

(1) D'onde se vê a falsidade da *primeira* opinião, que reduz o animal a uma simples machina. — De mais, se o animal fosse uma simples machina, deveria, nos seus movimentos, obedecer ás leis da *mechanica*. Ora uma das principaes leis da *mechanica* é a lei da *inercia*: *Um corpo, posto em movimento, conserva sempre a mesma velocidade e a mesma direcção, se não encontra obstaculo da parte de uma causa externa*. Logo o animal, se fosse uma simples machina, deveria no seu movimento conservar sempre a mesma velocidade e a mesma direcção, se não encontrasse obstacolo da parte de uma causa externa. Mas isto é contrario á experiencia. O animal, no seu movimento, muda de velocidade e de direcção, suspende e depois continua o seu curso, não levado pela força das causas externas, mas por um principio *intrinseco* de *espontaneidade*. Logo não é uma simples machina.

214. O animal é dotado de vida vegetativa. — O animal será dotado de vida *vegetativa*, se for capaz de se *nutrir*, *crescer* e *se reproduzir;* pois a vida *vegetativa* consiste nesta triplice capacidade. Ora o animal é capaz de *se nutrir, crescer* e *se reproduzir*. Logo é dotado de vida *vegetativa* (¹).

215. O animal é dotado de vida sensitiva.

a) O animal é dotado de orgãos, que servem para o exercicio da sua sensibilidade, como são os *olhos*, os *ouvidos*, etc. Ora a existencia dos orgãos *sensitivos* suppõe a existencia da correspondente vida *sensitiva* no ser, que os possue. Logo o animal é dotado de vida *sensitiva*.

b) O animal exerce muitas e diversas funcções vitaes, não só externas mas tambem internas; pois não só vê, ouve, etc., mas tambem recorda as impressões passadas, distingue o que lhe é util do que lhe é prejudicial, etc. Ora estas funcções pertencem á vida *sensitiva*. Logo o animal é dotado de vida *sensitiva*.

c) Todo o ente creado deve ser dotado das propriedades, que são indispensaveis para o seu desenvolvimento e conservação; porque é proprio da Sabedoria do Creador determinar o fim e conceder os meios para o seu alcance. Ora o animal precisa, para o seu desenvolvimento e conservação, de procurar o que lhe é util e fugir do que lhe é prejudicial, e não poderia fazer isso, se não fosse dotado de faculdades *sensitivas*, e por isso de vida *sensitiva*. Logo o animal é dotado de vida *sensitiva* (²).

---

(1) Todos os que admittem a vida *vegetativa* nas plantas, admittem-na, sem difficuldade, nos animaes. E até alguns, que a negam ás plantas, ou a reduzem a meras combinações chimicas ou mechanicas, affirmam que nos animaes essa vida se desenvolve por uma operação vital ou immanente. Todavia devemos dizer que, embora a vida *vegetativa* dos animaes seja mais elevada que a das plantas, comtudo ambas convêm na mesma razão de vida vegetativa, e a ambas podem attribuir-se os caracteres de tal vida.

(2) É claro que entendemos falar dos animaes perfeitos, nos quaes a energia sensitiva se desenvolve inteiramente, por quanto o comporta a natureza d'elles; porque ha umas especies de animaes, que se approximam das plantas e por isso possuem o infimo grau da vida sensitiva, podendo exercer poucas operações da mesma vida. — Mas a conclusão é evidente. Ensina-nos a anatomia dos animaes que elles são dotados dos mesmos orgãos internos e externos, de que é dotado o homem para o exercicio da sua vida sensitiva. Ora, como diz S. Thomaz, os orgãos servem para as faculdades: « *organa sunt propter potentias* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3). D'aqui a pouco, falaremos das operações *sensitivas* dos animaes e ver-se-ha a falsidade da opinião, que faz dos animaes outras tantas machinas.

216. O animal é destituido de razão.

a) Se o animal fosse dotado de *razão*, deveria conceber ideas *universaes, immateriaes, absolutas* (pois o objecto da razão é o *universal*, o *immaterial*, o *absoluto*), e por isso ter o dom da *palavra;* visto que a *palavra* é o meio natural de que a razão se serve para manifestar as suas ideas, que, ou pelo *objecto* que representam, ou pelo *modo* por que o representam, são sempre *universaes*. Ora o animal, embora possua orgãos vocaes, ás vezes mais desenvolvidos e aperfeiçoados que os do homem, comtudo não tem o dom da *palavra*. Logo o animal não concebe ideas *universaes* e por isso é destituido de *razão* (1).

b) Se o animal fosse dotado de razão, deveria *raciocinar*, isto é, deduzir do *universal* o *particular* (pois tal é a funcção d'esta faculdade), e por isso — não produziria sempre o *mesmo effeito*, porque o *universal* é modelo ou ideal de muitos e diversos objectos particulares, — nem o produziria sempre *do mesmo modo*, visto que um modelo ou ideal *universal* póde tornar-se particular e concreto por varias e differentes applicações, — e assim seria capaz de *progresso*, pois o progresso consiste na constante, variada e cada vez mais perfeita applicação do universal ao particular. Ora o animal — produz sempre o *mesmo effeito*, — produ-lo sempre do *mesmo modo*, — e assim não é capaz de *progresso*, mas permanece estacionario. Logo o animal não *raciocina*, e por isso é destituido de *razão* (1).

(1) Sabiamente escreve a este respeito o celebre philologo Max-Muller: « O facto de que todas as palavras eram no principio um predicado, e de que os nomes, ainda que signaes de concepções individuaes, são todos, sem excepção, derivados de ideas universaes, é uma das mais importantes descobertas da sciencia da linguagem. Já antes se conhecia que a linguagem especifica o homem, e que a posse de ideas geraes distingue o homem do animal; mas, que estas duas asserções differentes significassem um e mesmo facto, não se conheceu, emquanto não foi estabelecida a theoria das raizes. Mas, ainda que a nossa philosophia não o conhecesse, os antigos poetas e constructores de linguas deveriam conhece-lo; porque os gregos, para significar a *razão* e a *lingua*, empregavam uma a mesma palavra *logos;* como, para designar o animal, se serviam da palavra *alogon (sem razão, sem lingua)*. Nenhum animal pensa e nenhum animal fala, á excepção do homem. Linguagem e pensamento são inseparaveis... A palavra é o pensamento *encarnado* « *(Leituras sobre a linguagem*, Leit. IX. E S. Thomaz já dissera que: *locutio est proprium opus rationis* » *(Sum. Th.*, p. I, q. 91, a. 3 ad 3. — O animal tem o *grito*, mas não a *palavra*. A *palavra* é um signal *arbitrario*, ou *convencional*, de uma *idea;* o *grito* é um signal *natural*, ou *instinctivo*, de um estado physico actual. A *palavra* é um facto *mental;* o *grito* é mera funcção *organica (Sum. Th.*, II-II, q. 110, a. 1). Ha, pois, um intimo nexo entre a *palavra* e a *idea*. Se o animal não tem a *palavra*, é porque não tem *ideas* para exprimir, e por isso é destituido de *razão*.

(1) Dá-se o progresso na sciencia, quando de principios universaes se deduz uma serie ordenada de consequencias particulares; e dá-se o progresso na arte, quando, applicando-se os ideaes abstractos á materia, esta se modifica em differentes formas. Vejamos se o animal é capaz de progresso.

O animal — produz sempre o *mesmo effeito;* assim a aranha só faz a teia e nunca uma cabana, a andorinha só faz o ninho e nunca um favo de mel; — e produ-lo sempre do *mesmo modo;* assim a andorinha faz hoje o ninho como o fez ha cem annos, a abelha no ultimo anno da sua vida construe o favo com a mesma perfeição como quando nasceu, a aranha emprega os mesmos processos para prender a mosca, quer esta tenha ou não tenha azas. — Se o animal fosse dotado de razão, como o é o homem, deveria *progredir*, e, a semelhança do homem, chegar ao conhecimento do que lhe é util e do que lhe é prejudicial, por meio da propria razão e da convivencia social. Mas não é assim. O animal não *progride*, fica sempre estacionario; visto que distingue, logo desde o nascimento, sem investigação propria e não ensinado por outro, o que lhe é util do que lhe é nocivo, procurando uma coisa e fugindo de outra; assim o cordeiro vê o lobo pela primeira vez e foge d'elle como de inimigo, ao passo que segue tranquillo e seguro o cão que nunca viu, tomando-o por seu natural protector.

Se o animal produz sempre o *mesmo effeito*, produ-lo sempre do *mesmo modo*, e não *progride*, deve concluir-se que as formas, que determinam e dirigem o animal nas suas operações, não são *universaes*, mas *singulares*, e por isso proprias, não da *razão*, mas de uma faculdade *sensitiva*. Diz S. Thomaz: «Alia animalia ab homine *intellectum non habent;* quod ex hoc apparet quia non operantur *diversa* et *opposita*, quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota ad determinatas quasdam operationes et uniformes in eadem specie; sicut omnis hirundo similiter nidificat» *(C. Gent.*, II, 66; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 101, a. 2 ad 2; In II *Phys.*, l. 13).

A consequencia, que d'alguns outros exemplos, apontados pelos nossos adversarios, legitimamente se póde deduzir, é que em certos animaes o grau do conhecimento sensivel é mais elevado, e que existe nelles uma faculdade sensitiva superior, que parece como que um reflexo da intelligencia.

Aqui deve notar-se que os escriptores, que attribuem ao animal a percepção do *universal*, do *immaterial*, só lhe concedem faculdades *organicas* e *materiaes*. Mas, sendo assim, contradizem-se. Faculdades *organicas* e *materiaes*, se são capazes de perceber o *singular*, o *material*, não podem perceber o *immaterial*, o *universal;* porque uma coisa recebida num sujeito é sempre recebida segundo a natureza do proprio sujeito, do modo que um sujeito *material* só pode receber o *material*, e um sujeito *immaterial* ou *espiritual* só póde receber o *immaterial* ou o *espiritual*. — Se o animal não percebe o *universal*, é claro que não póde formar juizos, nem abstrahir, nem possuir o sentimento do bello e do bem immaterial, da moral e da religião, etc.

Os transformistas objectam: Se o animal é destituido de razão, como explicar as obras admiraveis das abelhas e das aranhas, a previdencia da formiga e do castor, a astucia da raposa, a fidelidade do cão, a imitação do

217. O animal é dotado de unidade substancial.

a) Um ser é dotado de unidade *substancial*, quando todas as suas faculdades formam um só organismo e pertencem á mesma substancia. Ora, no animal, todas as faculdades formam um só organismo e pertencem á mesma substancia. Logo o animal é dotado de unidade *substancial*.

---

macaco? Se todo o effeito exige uma causa proporcionada, aquellas obras perfeitissimas suppõem necessariamente a razão. — Admittimos que as admiraveis operações dos citados animaes, as cabanas construidas pelo castor, a exactidão geometrica dos hexagonos nos favos das abelhas, etc., suppõem certamente uma razão e uma razão altissima; mas negamos que esta razão altissima seja uma faculdade *subjectiva* dos animaes, que derive da sua natureza. Na verdade, se a razão, que dirige os animaes nas suas operações, fosse uma propriedades *subjectiva* d'elles, então o castor, a abelha e muitos outros animaes teriam uma intelligencia muito mais desenvolvida que a do homem; porque é difficil, se não impossivel, que o homem, com toda a sua arte e sciencia, execute trabalhos tão perfeitos e admiraveis. — Além d'isso, se aquelles animaes, na execução das suas obras, fossem dirigidos por uma razão subjectiva, esta deveria revelar-se nas outras acções, como acontece no homem. Todavia não é assim; a abelha, que construe o favo no hexagono, são sabe depois edifica-lo no quadrado ou no triangulo equilatero, e mostra-se insensata e estupida em tadas as outras operações, porque fechada num quarto esvoaçará contra as vidraças, sem que chegue a convencer-se de que o crystal, apezar de transparente, é impenetravel. — Finalmente, se os animaes fossem dotados de razão, deveriamos concluir que a sciencia e a arte eram nelles innatas; porque desde os primordios da sua existencia começam a executar trabalhos que, ás vezes, envolvem difficeis calculos de mathematica e profundos conhecimentos das leis naturaes.

O animal, portanto, opera guiado por uma altissima razão, e comtudo esta razão não está no animal. E onde estará ella? — Un relogio, no exacto regulamento do seu engenhoso machinismo, revela a existencia de uma razão. Mas esta razão não está no proprio relogio: está no artifice. Pois bem, aquella razão, que dirige os animaes nas suas perfeitissimas operações, está no Auctor eterno da natureza, no Artifice infinitamente intelligente, — em Deus. Foi Deus quem imprimiu nos animaes a *inclinação*, o *instincto*, para poderem produzir as obras perfeitissimas, proporcionadas ao seu fim. Diz S. Thomaz: « Contigit quod in operibus brutorum animalium apparent quaedam sagacitates, inquantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, *utpote a summa Arte ordinatos*. Et propter hoc etiam quaedam animalia dicuntur prudentia et sagacia, non quod in eis sit aliqua ratio vel electio: quod ex hoc apparet, quia omnia, quae sunt unius naturae, *similiter* operantur » *(Sum. Th.*, I-II, q. 13, a. 2 ad 3).

Todas as outras difficuldades dos adversarios derivam da confusão que fazem da *idea* com a *imagem*, do *pensamento* com a *sensação*, da *intelligencia* com o *instincto*. Assim todos os seus argumentos ou nada provam, por se basearem em falsos suppostos, ou, se provam alguma coisa, provam somente que o animal é dotado de faculdades sensitivas, o que defendemos.

b) Se o animal não fosse dotado de unidade *substancial*, haveria nelle *dois* seres vivos: um que vegeta e outro que sente. Ora isto é falso; porque no animal o ser que vegeta é o mesmo que sente. Logo o animal é dotado de unidade *substancial* (¹).

218. O animal differe essencialmente da planta e do homem.

a) Differe *essencialmente* da planta. Um ente differe *essencialmente* do outro, quando possue uma propriedade *essencial*, que este não tem. Ora o animal possue a *sensibilidade*, que a planta não tem; e a sensibilidade é uma propriedade *essencial* do animal, pois não se concebe animal que não seja sensitivo. Logo o animal differe *essencialmente* da planta (²).

b) Differe *essencialmente* do homem. Na verdade, o homem possue a *razão*, de que o animal é destituido. Mas a razão é um dos elementos, que constituem a *essencia* do homem. Logo o animal differe *essencialmente* do homem (³).

---

(1) A *unidade substancial* do animal revela-se claramente na estructura do seu corpo. Entre os orgãos vegetativos e sensitivos a correspondencia é tão perfeita, o nexo é tão intimo, que resulta um só systema organico, ainda que vario nas diversas suas partes para o exercicio das diversas funcções. O systema nervoso extende-se e preside a todas as partes do corpo, e avigora com a sua influencia não só os orgãos da sensibilidade e da locomoção, mas tambem os que servem apenas para a vegetação. As funcções da vida *vegetativa* são intrinsecamente elevadas a produzir um effeito *superior*, qual é a alimentação e a procreação de uma substancia, dotada não só de vida *vegetativa*, mas tambem de *sensitiva*. D'ahi o mutuo influxo entre as duas vidas no mesmo sujeito. Uma excessiva irritação local enfraquece todo o corpo do animal, alterando as proprias operações vegetativas; como tambem uma sensação muito viva determina immediatamente uma forte excitação não só na fibra muscular, mas tambem nos orgãos da vida nutritiva. Pelo contrario, uma extraordinaria intensidade dos actos vegetativos diminue, e ás vezes supprime inteiramente a energia do sentimento. Este mutuo influxo e nexo das faculdades, relativas ás duas vidas, não poderia explicar-se, se o animal não fosse dotado de *unidade substancial*.

(2) A *sensibilidade* é o elemento que constitue o animal, imprimindo nelle caracteres tão proprios e especiaes, que o fazem differir *essencialmente* da planta, não só na vida *sensitiva* mas tambem na *vegetativa*; pois que as funcções da vida *vegetativa* no animal são exercidas por orgãos mais perfeitos e são destinadas a nutrir e a reproduzir um ser *sensitivo*.

(3) Esta conclusão, que é evidente, é contra os que não reconhecem entre o homem e o animal uma differença *essencial*, fundada em que o homem possue uma propriedade *essencial*, de que o animal é destituido, mas que apenas admittem uma differença *accidental*, baseada na diversa participação das mesmas faculdades intellectuaes *(Sum. Th.*, p. 1, q. 18, a. 3).

ARTIGO II

Alma dos animaes

219. **O animal tem alma.** — O animal é dotado de vida, e por isso deve ter em si o principio d'essa vida. Ora o principio da vida diz-se *alma*. Logo o animal tem *alma*. — A *alma* do *animal* é o *principio primeiro, pelo qual a substancia corporea vegeta e sente*. — A verdade d'esta definição será explicada e demonstrada nos numeros seguintes ([1]).

220. **O animal tem uma só alma.**

a) A *alma* do animal é o principio da sua vida. Ora o principio da vida, como provámos, é *unico* em cada ser vivo. Logo o animal tem uma só alma.

b) O animal é dotado de *unidade substancial*. Esta unidade deve derivar ou do *corpo*, ou da *alma*; pois são estes os dois elementos essenciaes do animal. Mas não deriva do *corpo*, pois este é composto de muitas e diversas partes. Logo deriva da *alma*. Se deriva da *alma*, esta deve ser uma só; porque não poderia communicar a unidade, se ella a não possuisse. Logo o animal tem uma só alma ([2]).

221. **A alma do animal é sensitiva.** — O animal tem uma só alma, e é dotado de vida vegetativa e sensitiva. Logo a unica alma, existente no animal, é ao mesmo tempo o principio da sua vida vegetativa e sensitiva. Ora a alma, que ao mesmo

(1) A *alma*, embora em sentido mais lato signifique o principio da vida em *geral*, e por isso se attribua aos vegetaes, todavia em sentido mais rigoroso denota o principio da vida *intellectual* ou *sensitiva*, e por isso deve attribuir-se ao animal racional e ao irracional, que da alma — *anima* — tiram o seu nome de *animaes*. — Os sequazes do *atomismo* e do *organicismo* explicam a vida sensitiva ou pelos movimentos *mechanicos*, — ou pelas forças *chimicas* e *physicas* da materia, — ou pela *materia organisada*. — Estas opiniões já foram expostas e refutadas. Se a *materia*, com as suas forças, não explica a vida *vegetateva*, muito menos pode explicar a vida *sensitiva*.

(2) Como vimos, o animal é dotado de *unidade substancial*. Os orgãos da vida vegetativa e os da sensitiva, embora sejam muitos e diversos, comtudo formam um só organismo. Entre as operações da vida vegetativa e as da vida sensitiva ha um mutuo influxo, uma dependencia mutua, de modo que, quando se corrompe o principio das operações sensitivas, acabam tambem as operações vegetativas. Ora tudo isto seria inexplicavel, se, no animal, o principio da vida sensitiva fosse distincto e diverso do principio da vida vegetativa, isto é, se não houvesse uma só alma.

tempo é principio da vida vegetativa e sensitiva do animal, ou é a *vegetativa*, ou a *sensitiva*. Mas não é a *vegetativa*; porque esta, se póde ser principio da vida vegetativa, não o póde ser da sensitiva, aliás tambem a planta seria dotada de vida *sensitiva*, o que é falso. Logo a alma do animal é *sensitiva* ([1]).

222. **A alma sensitiva é forma substancial do animal.** — Forma *substancial* é a realidade, que constitue um ser numa especie determinada, distinguindo-o de todos os seres das outras especies. Ora a alma *sensitiva* constitue o animal numa especie determinada, distinguindo-o de todos os seres das outras especies, como dos mineraes, das plantas, do homem. Logo a alma sensitiva é forma *substancial* do animal ([2]).

(1) A *sensibilidade* é a differença *especifica* do animal. De facto, a *sensibilidade* — convem a *todo* o *animal* e *só* ao animal, — pertence á *essencia* do animal, emquanto o animal, pela *sensibilidade*, é constituido numa certa especie e se distingue de todos os outros seres, — é a *raiz*, de que derivam todas as propriedades do animal. Por isso, o *animal* define-se rectamente: *vivente sensitivo*. *Vivente* é o *genero proximo*, commum ao animal e ao vegetal; *sensitivo* é a differença *especifica*, pela qual o animal se distingue do vegetal. Se a *sensibilidade* é a *differença especifica* do animal, a razão é porque a alma do animal é propria e formalmente *sensitiva*.

(2) O principio, pelo qual um ser vive, é verdadeira *forma substancial*. Ora a alma *sensitiva* é o principio, pelo qual o animal é dotado de vida *sensitiva*. Logo a alma *sensitiva* é verdadeira forma *substancial*. A conclusão é clarissima. — Sendo forma *substancial*, a alma *sensitiva* reside em todo o corpo do animal e em cada uma das suas partes.

Pergunta-se: o *sangue* do animal será informado pela alma *sensitiva*? — Os antigos diziam que o sangue não pertence á substancia viva, porque opinavam que elle não exerce operações vitaes, mas é apenas um complemento exigido para o exercicio da vida no proprio corpo, e concluiam que o sangue não é informado pela alma. Mas os modernos, depois de ter feito muitas experiencias, pouderam averiguar que o sangue exerce realmente as operações vitaes de nutrição e de crescimento. De facto, o sangue, quanto á parte *solida*, resulta de corpusculos microscopicos, chamados *globulos*, cada um dos quaes é uma *cellula*, que deriva de uma primitiva cellula embryonal e que *vive*, se alimenta, se multiplica e gera outras cellulas, que são verdadeiras partes do organismo. É por isso que alguns dizem que o sangue é a *carne liquida*. Se o sangue é *vivo* quanto ao seu elemento principal, que é a parte *solida*, constituida pelas *cellulas*, devemos affirmar o mesmo em relação ao elemento *secundario*, que é a parte *liquida*, constituida pelo *plasma*, em que vão nadando as *cellulas* e que encerra em si os elementos reparadores dos orgãos. Se o sangue é *vivo*, devemos dizer que elle é informado pela alma e está comprehendido na unidade do individuo. A *continuidade* entre os elementos do sangue, como entre o sangue e as outras partes do organismo, não será *perfeita* ou *completa*, mas terá verdadeira

223. A alma sensitiva do animal é principio tambem da sua vida vegetativa.

a) As formas *substanciaes* estão por tal modo subordinadas entre si, que a forma superior contém toda a virtude da inferior, e por isso a superior communica ao corpo a perfeição, que a inferior lhe teria communicado. Logo a alma *sensitiva*, sendo forma *substancial* do animal e superior á *vegetativa*, communica ao mesmo animal toda a perfeição, que a alma *vegetativa* lhe teria communicado. Ora a alma *vegetativa* teria communicado ao animal a vida *vegetativa*. Logo a alma *sensitiva* communica ao animal a vida *vegetativa*, e assim é principio tambem da sua vida *vegetativa*.

b) A forma *substancial* é o principio de toda a actividade, que uma substancia corporea possue. Ora a alma *sensitiva* é forma *substancial* do animal. Logo a alma *sensitiva* é o principio de toda a actividade do animal. Mas a actividade do animal não só abrange as funcções da vida sensitiva, mas tambem as da vida vegetativa. Logo a alma sensitiva do animal não só é principio da sua vida *sensitiva*, mas tambem da *vegetativa* (1).

224. A alma do animal é substancia simples.

a) É *substancia*. — A alma do animal é o principio *primeiro* da vida, de que o proprio animal é dotado. Ora o principio *primeiro* da vida deve ser *substancia;* porque o *accidente*, dependendo da substancia na existencia e nas operações, só póde ser principio *segundo* da vida. Logo a alma do animal é *substancia*. — Todavia a alma do animal é uma substancia *incompleta*, como o é toda a forma *substancial*.

b) É substancia *simples*. — Uma substancia é *simples*, quando não é composta — nem de partes *essenciaes*, que são a *materia prima* e a *forma substancial*, — nem de partes *integrantes*, que são as *quantitativas*. Ora a alma do animal não é composta — nem de partes *essenciaes*, pois a alma é só forma, — nem de partes *quantitativas*, porque, sendo só forma e não materia, a alma não é corpo, e por isso não tem partes *quantitativas*. Logo a alma do animal é substancia *simples* (1).

225. A alma do animal não é espiritual, mas é material.

a) Não é *espiritual*. — Se a alma do animal fosse *espiritual*, o animal seria dotado de *razão;* pois a *razão* é uma faculdade, que emana necessariamente da essencia do ente *espiritual*. Ora o animal é destituido de *razão*. Logo a sua alma não é *espiritual*.

b) Mas é *material*. — Uma substancia é *material*, quando, embora seja simples e incorporea, todavia por tal modo depende da materia, que sem esta não póde operar. Ora a alma do animal depende da materia nas suas operações; visto que todas as operações do animal se exercem na materia e com a materia, pois não é só a alma sensitiva que vegeta e sente, mas é o composto da alma e da materia. Logo a alma do animal é *ma-*

---

continuidade, exigida pela *unidade* do *ser vivo*, e pela *unidade do principio vital*. — Notamos a este respeito que a *hystologia*, se pode determinar e determina o modo por que se desenvolvem as cellulas de cada tecido, e as funcções, que ellas exercem, não presuppõe, nem pode deduzir que cada cellula possua um principio vital proprio e distincto do das outras cellulas. Tudo se explica, se se admitte que o principio vital é *simples* na essencia, mas *multiplice* na energia. — A *lympha* não parece *animada;* é um simples *vehiculo*, que transmitte os alimentos ás varias parte do organismo. As *unhas* e os *cabellos* só vivem na sua *raiz*, que é uma cellula, informada pela alma.

(1) Alguns escriptores admittem nos animaes, além da alma *sensitiva*, uma outra forma *substancial* — a forma de *corporeidade*, pela qual o corpo é *corpo* e não é uma substancia *simples*. — Já refutámos esta opinião. Se o corpo fosse constituido pela forma de *corporeidade*, esta seria forma *substancial*, e a alma *sensitiva*, encontrando o corpo já constituido, seria apenas uma forma *accidental*, e assim a differença entre o *animal* e o *vegetal* seria apenas *accidental:* o que é falso. — De mais, a forma de *corporeidade* seria ao menos inutil, visto que a alma *sensitiva*, por ser uma forma superior á forma de *corporeidade*, exerce para com a materia as mesmas funcções, que a outra teria exercido. A forma *sensitiva*, pois, é a unica forma *substancial*, existente no animal, e por ella o animal é *corpo*, é *vivo*, *vegeta* e *sente*.

(1) Se toda a forma *substancial* é *simples*, se *simples* é o principio *vital*, não pode deixar de ser *simples* a alma *sensitiva*. Sendo *simples* quanto á *essencia* e á *integridade*, a alma dos animaes é *por si indivisivel*. — Mas, como dissemos, se a alma *de todos* os animaes é *indivisivel* por si mesma, a alma dos animaes *inferiores* é divisivel por causa da *materia*, que ella informa; porque, no corpo d'esses animaes, *cada parte* tem a estructura e a organisação do todo e separada pode exercer as funcções vitaes, que se excercem em todo o corpo. — Como tambem dissemos, alguns auctores não querem admittir divisão alguma na alma dos animaes *inferiores*, nem por causa da materia, e dizem que a alma, na divisão da materia, *não se divide*, *multiplica-se*, e multiplica-se por uma *nova geração*. Esta explicação não convence. A *multiplicação* é effeito da propria *divisão*. Alem d'isso, essa nova geração não pode conceber se. Se, quando se corta um animal de ordem inferior, houvesse uma nova geração, esta só poderia realisar-se pela cessação da alma, que informava a parte quando estava no todo, e pela producção de uma nova alma, — pois não pode a mesma materia ter duas formas substanciaes. Mas essa cessação e essa geração são coisas inacceitaveis.

terial. — Se a alma do animal é *material* e depende da materia nas *operações*, tambem depende d'ella na *existencia*, e não é *subsistente;* porque o modo de existir é proporcionado e correspondente ao modo de operar ([1]).

226. **A alma do animal não começa por creação, mas por mudança da materia.**

a) Não começa por *creação*. — Uma forma começa por *creação*, quando é tirada do *nada*, isto é, quando é produzida independentemente da materia preexistente. Ora a alma do animal não é tirada do *nada*, isto é, não é produzida independentemente da materia preexistente; visto que, dependendo da materia na existencia, deve tambem depender da materia na origem; pois o modo de existir corresponde ao modo de começar. Logo a alma do animal não começa por *creação* ([2]).

(1) É proprio de uma substancia *subsistente* o poder operar com independencia intrinseca de outro principio. Ora a alma dos animaes não póde operar independentemente da materia. Logo não é *subsistente*, e por conseguinte não pode existir sem a materia. Diz S. Thomaz: « Formae non subsistenti non competit proprie ut agat: agere enim rei perfectae et subsistentis est » *C. Gent.*, II, 57; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 3).

D'aqui se vê a falsidade — tanto d'aquella opinião, que admitte a transmigração das almas dos animaes de um corpo para outro, pois essa transmigração suppõe que a alma dos animaes seja uma substancia *subsistente*, — como d'aquella theoria, que defende a *immortalidade* da alma dos mesmos animaes, porque só um ser *subsistente* póde ser *immortal*.

Para evitarmos equivocos, lembramos a doutrina exposta na *Ontologia*. Uma substancia póde ser *corporea*, *material* e *espiritual*. — É *corporea*, quando é corpo, isto é, quando é dotada de materia, quando não é *simples*. — É *material*, quando, embora seja *simples* e *incorporea*, todavia por tal modo depende da materia, que sem esta não póde operar, nem existir. — É *espiritual*, quando não só é *simples*, mas tambem é *immaterial*, de modo que, embora exista na materia, todavia é independente da materia nas suas operações e por isso na sua existencia. — D'onde se vê que uma substancia póde ser *simples* e *material;* pois que estes dois predicados não são oppostos entre si, mas o *simples* é opposto ao *corporeo*, e o *material* ao *espiritual*. — A *alma* dos animaes é *simples*, porque não é *corporea*, mas é *material*, porque não é *espiritual*, isto é, porque não é independente da materia.

Alguns escriptores, dando ao *material* o mesmo sentido de *corporeo*, negam que a alma dos animaes seja *material*. E têm razão, porque a alma dos animaes não tem materia.

(2) Alguns escriptores sustentam que a alma do animal é *creada*. — Mas o erro é manifesto. A *creação* é uma operação *immediata* de Deus. E, como Deus, quando opéra *immediatamente*, não precisa de materia preexistente, o effeito da acção creadora é por si *subsistente*. Por isso a alma dos animaes, por não ser *subsistente*, não começa por *creação* (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 1).

b) Mas começa por *mudança da materia*. — Toda a forma, que não começa por creação, começa por mudança da materia; pois não se concebe outra hypothese. Ora a alma do animal não começa por creação. Logo começa por mudança da materia. — A causa efficiente, pois, que produz aquella mudança na materia, produz a propria alma do animal ([1]).

227. **A alma do animal no acaba por aniquilação, mas por mudança da materia.**

a) Não acaba por *aniquilação*. — Só póde acabar por *aniquilação* a substancia, que começou por *creação;* pois que o modo por que um ente acaba deve corresponder ao modo por que elle começa. Ora a alma do animal não começa por *creação*. Logo nem acaba por *aniquilação*.

b) Mas acaba por *mudança da materia*. — Uma forma, que começa por mudança da materia, só por mudança da materia póde acabar; pois, como dissemos, o modo por que um ente acaba corresponde ao modo por que começa. Ora a alma do animal começa por mudança da materia. Logo só acaba por mudança da materia. — A alma do animal acaba, quando na materia se produz uma mudança, essencialmente contraria áquella, por que a propria alma começou ([2]).

(1) A alma do animal é produzida pela virtude activa, que está no germen, derivante da alma do principio gerador; e que torna o effeito semelhante na especie ao proprio principio; assim como de um agente principal deriva a força que move o instrumento e que torna o effeito semelhante ao proprio agente (*Sum. Th.*, l. c.).

(2) A alma dos *animaes*, como tambem a dos vegetaes, não acaba por se corromper em *si mesma*, porque é simples e não tem partes, mas acaba em quanto o corpo, que está naturalmente sujeito á corrupção, se torna incapaz para exercer as operações da vida sensitiva.

Alguns perguntam: Para onde vai a alma do animal, quando morre? A esta pergunta applica-se a mesma resposta que demos, tratando da alma do vegetal. A alma dos animaes, por não ser *subsistente* ou *espiritual*, não pode separar-se da materia e viver vida propria e independente, e por isso acaba na desaggregação da materia. — Balmes (*Filos fund.*, l. 2, c. 2) diz que não ha repugnancia em que a alma dos animaes sobreviva á dissolução do composto. É claro que o escriptor hespanol admitte ou deve admittir a *espiritualidade* da alma sensitiva. E, então, tinha razão um discipulo, quando ao seu professor, sequaz de Balmes, que lhe perguntára em que se occupam as almas dos gatos, depois de separadas do corpo, respondia que ellas se occupam em correr atraz das almas dos ratos!!

ARTIGO III

Faculdades dos animaes

228. **Faculdades do animal.** — *Faculdades* do animal são as forças, de que o animal é dotado para a producção das operações *vitaes*. — Estas forças são *accidentaes*, e são o principio *segundo* da vida, e distinguem-se da alma, que é a força *substancial*, de que derivam e que é o principio *primeiro* da vida (1).

229. **As faculdades do animal derivam da alma sensitiva, mas residem no composto, como no seu sujeito.**

a) Derivam da *alma sensitiva*. — A alma *sensitiva* é forma *substancial* do animal. Ora a forma *substancial* é o principio, de que deriva toda a actividade do ser. Logo as faculdades do animal derivam da sua alma *sensitiva*.

b) Mas residem no *composto*, como no seu *sujeito*. — O *sujeito* de uma faculdade é o ente, capaz de operar por esta faculdade. Ora o ente capaz de operar pelas faculdades *sensitivas* é o *composto* de *materia* e de alma *sensitiva*. Logo as faculdades residem no *composto*, como no seu *sujeito* (2).

230. **Especies das faculdades do animal.** — O animal é dotado de vida *vegetativa* e *sensitiva*. Em quanto dotado de vida *vegetativa*, possue tres especies de faculdades: a *nutritiva*, a *augmentativa* e a *reproductiva*, mas possue-as de um modo mais elevado que a planta. Em quanto dotado de vida *sensitiva*, possue outras quatro especies de faculdades: as *perceptivas*, a *appetitiva*, a *locomotiva* e a *vocal* (1).

231. **Faculdades perceptivas do animal.** — As faculdades *perceptivas* do animal, chamadas *sentidos*, são aquellas por meio das quaes elle *conhece os objectos materiaes na sua singularidade*. — O animal, como attesta a experiencia, só conhece objectos *materiaes* na sua *singularidade*, isto é, cercados e determinados pelas condições individuaes, que os tornam singulares e concretos. — Conhecer os objectos *immateriaes*, ou os objectos *materiaes* na sua *universalidade*, isto é, abstrahidos de todas as condições *individuaes*, é proprio da *razão*, de que o animal é destituido (2).

232. **Divisão das faculdades perceptivas.** — As faculdades *perceptivas*, chamadas *sentidos*, dividem-se em *externas* e *internas*. — As *externas* são as que existem na *superficie externa* do

---

(1) Na *Anthropologia* trataremos com o sufficiente desenvolvimento das faculdades e das operações *sensitivas*, communs ao animal e ao homem. Por isso, daremos aqui apenas umas breves indicações.

(2) Diz S. Thomaz: «Manifestum est quod potentiae partis *sensitivae* sunt in *composito*, sicut in *subjecto*, sed sunt ab *anima*, sicut a *principio*» (*De anima*, a. 19; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 5).

D'este principio derivam os seguintes corollarios:

1.º) É falsa a opinião dos que dizem que os objectos externos produzem impressão no corpo do animal, e o corpo na alma sensitiva, e que só esta *sente;* visto que nem o corpo póde operar independentemente da alma *sensitiva*, nem esta independentemente do corpo.

2.º) Erram os que dizem que a sensação externa não se realisa no sentido proprio, mas sim no cerebro e com o cerebro; porque a percepção de um certo e determinado objecto exige uma certa e determinada disposição na respectiva faculdade perceptiva, e esta disposição não está no cerebro, mas nos proprios sentidos externos. No cerebro, por ser a séde do *sentido commum*, dá-se a *percepção* das sensações externas.

3.º) D'aqui se vê tambem que são inuteis os esforços dos que andam em procura de uma *ponte* que transmitta á alma as impressões recebidas no corpo. A *ponte* é necessaria para unir duas coisas distantes entre si; ora o corpo e a alma não estão distantes, mas unidos.

Estas opiniões fundam-se na errada concepção da essencia dos animaes. Julga-se que o corpo do animal seja uma coisa independente da alma sensitiva, e que esta seja apenas uma forma *assistente*, á qual o corpo transmitta as impressões por elle recebidas dos objectos externos. Mas é falso. A alma *sensitiva* é forma *substancial*, que constitue o corpo do animal naquella especie, e no corpo e com elle exerce todas as operações proprias do animal.

(1) O animal possue as faculdades da vida *vegetativa*, que são a *nutritiva*, a *augmentativa*, e a *reproductiva*, mas possue-as de um modo mais elevado que a planta; pois, como dissemos, os orgãos que servem para o exercicio d'aquellas faculdades são mais complexos no animal que na planta, e o sujeito que no animal se nutre, cresce e se reproduz não é um ser *vegetativo*, mas um ser *sensitivo*. — Mas são as faculdades *sensitivas* do animal, que nos merecem agora especial attenção.

(2) Ninguem se admire se attribuimos o *conhecimento* ao animal, depois de lhe termos negado a *razão*, ou a *intelligencia*. — *Conhecimento*, em geral, é uma operação *immanente*, pela qual se apprehende algum objecto. Ora os animaes, pelas suas faculdades *perceptivas* e com uma operação *immanente*, apprehendem os objectos materiaes. Logo são dotados de *conhecimento*. — O *conhecimento* pode ser *sensivel*, ou *intellectual*, segundo é um acto da faculdade *sensitiva*, que apprehende o *concreto*, o *sensivel*, o *material*, — ou é um acto da faculdade *intellectual*, que apprehende o *abstracto*, o *espiritual*, o *immaterial*. O conhecimento *intellectual* é exclusivamente proprio do homem e das substancias *espirituaes;* o conhecimento *sensivel* convém tambem ao animal. — O homem, pela razão, percebe objectos *immateriaes*, como Deus, a *verdade*, o *bem*, a *virtude*, etc., e tambem conhece os objectos *materiaes*, mas na sua *universalidade*, como é a *essencia* do vegetal, do mineral, etc.; pois a *essencia*, abstrahindo das condições *individuaes*, póde attribuir-se a cada um dos individuos da mesma especie e por isso é *universal*.

organismo, e pelas quaes o animal percebe os objectos *externos*. — As *internas* são as que existem no *interior* do organismo, e pelas quaes o animal percebe — *directa* e *immediatamente* as proprias *sensações* e as *imagens sensiveis* dos objectos externos, — e *indirecta* e *mediatamente* os mesmos objectos externos (1).

233. **Numero das faculdades perceptivas externas.** — As faculdades perceptivas *externas*, ou *sentidos externos*, são *cinco*, a saber: a *vista*, o *ouvido*, o *olfacto*, o *gosto* e o *tacto*.

a) *Vista*. — A *vista* é o sentido, pelo qual o animal percebe as *côres* — O seu orgão é constituido pelos *olhos*.

b) *Ouvido*. — *Ouvido* é o sentido, pelo qual o animal percebe os *sons*, produzidos pelos movimentos vibratorios dos corpos elasticos. — O seu orgão é o apparelho *auditivo*.

c) *Olfacto*. — *Olfacto* é o sentido, pelo qual o animal percebe os *cheiros*. — A sua sede é principalmente a *pituitaria*, que guarnece as *fossas nasaes*.

d) *Gosto*. — *Gosto* é o sentido, pelo qual o animal percebe os *sabores*. — O seu orgão principal é a *lingua*.

e) *Tacto*. — *Tacto* é o sentido, pelo qual o animal percebe os objectos, que nelle fazem impressão pela sua resistencia. — O *tacto*, considerado em geral, tem a séde principal na *pelle* (2).

234. **Numero das faculdades perceptivas internas.** — As faculdades *perceptivas internas*, ou *sentidos internos*, são *quatro*, a saber: o *sentido commum*, a *imaginação*, a *força estimativa* e a *memoria sensitiva*. — De cada uma diremos alguma coisa.

a) *Sentido commum*. — *Sentido commum* é a faculdade pela qual o animal conhece as *sensações* dos *sentidos externos* e as suas *differenças*. — Pelo *sentido commum*, pois, o animal *directa* e *immediatamente* percebe as *sensações* dos sentidos *ex-*

(1) Os sentidos, sendo faculdades ligadas aos orgãos, devem ter a propria séde numa parte determinada do corpo. Portanto, d'esta determinada séde pode deduzir-se uma *certa differença* entre as proprias faculdades. Ora uns sentidos residem na parte *externa* do corpo; outros, na parte *interna*. — Mas a divisão das faculdades, que se funda nos *objectos*, é optima. Ora o *objecto* de alguns sentidos é constituido pelo *sensivel externo*; e o objecto de outros consiste na *propria sensação interna*, ou nalguma coisa, que *acompanha* essa sensação.

(2) O *objecto* dos sentidos *externos é concreto e singular*; porque cada um dos sentidos externos é *organico*, isto é, exerce-se por meio de *orgão*, e o objecto de uma faculdade é proporcionado á propria faculdade (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3).

ternos, que a elle convergem, como a centro *commum*. — Mas, como a sensação não póde ser percebida, sem que ao mesmo tempo seja percebido o seu sujeito e o seu objecto, assim o animal, pelo sentido *commum*, percebe, embora *indirecta* e *mediatamente*, o proprio organismo e o objecto das suas sensações. —

Esta faculdade existe no animal. Na verdade, o animal, nas suas operações, mostra experimentar, ao mesmo tempo, varias sensações, relativas a diversos sentidos externos, e preferir umas ás outras, como se as tivesse comparado entre si; assim o cão que, á vista da lebre, abandona o osso, mostra experimentar, ao mesmo tempo, a sensação da *vista* e a do *gosto*, e preferir uma á outra, aliás não poderia deixar o osso, para perseguir a lebre. — O orgão do *sentido commum* reside no *cerebro* (1).

(1) O *sentido commum* exerce, de algum modo, no animal o officio, que a *consciencia* exerce no homem. A *consciencia* é a propria *intelligencia*, que, reflectindo sobre si mesma, percebe os phenomenos *internos*, actualmente presentes. Ora a intelligencia reflecte sobre si mesma, porque é uma faculdade *espiritual*. Mas o animal, que não é dotado de faculdades *espirituaes* e só tem faculdades *organicas*, não possue a *consciencia*, e por isso não póde conhecer as suas sensações pela reflexão de uma faculdade sobre si mesma; porque é impossivel que uma faculdade *organica* reflicta e como que se dobre sobre si. Logo o animal conhece as sensações dos sentidos externos por uma outra faculdade distincta. Esta faculdade é o *sentido commum*.

É por meio do *sentido commum* que o animal percebe as proprias operações e tambem as modificações do seu organismo. — Percebe as proprias operações; aliás não poderia fixar a sua *attenção* num objecto, que mais impressionou algum dos seus sentidos. — Percebe as modificações ou o estado do seu organismo, como a fome e a sêde, a dor e o prazer, etc. — Todavia, esta percepção não importa nenhum *juizo*, nenhum acto *abstractivo*, e o animal só percebe os objectos, emquanto o impressionam de um modo sensivel, e percebe as differenças dos objectos, emquanto o impressionam de um modo mais ou menos intenso.

O *sentido commum* distingue-se dos sentidos *externos*, mas está relacionado com todos. — Distingue-se dos sentidos *externos*; porque nenhum sentido externo, por ser material, póde reflectir sobre si mesmo e perceber as proprias sensações, muito menos as dos outros sentidos. — Mas está relacionado com todos; aliás não poderiam convergir para elle as sensações de todos os sentidos externos. Por isso o orgão d'este sentido é o *cerebro*; porque é do cerebro que partem, e é ao cerebro que convergem os nervos de cada um dos sentidos externos. Se, pois, ficar interrompida a communicação entre os nervos sensitivos de um sentido externo e o cerebro, em que reside o orgão do *sentido commum*, o animal não advertirá na sensação, nem no objecto que a determinou. — O *sentido commum* é uma faculdade *organica*; porque a *sensação*, sendo uma coisa concreta, só póde ser percebida por uma faculdade organica (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 4).

b) *Imaginação* é a faculdade, pela qual o animal conserva e reproduz as *imagens sensiveis* dos objectos *externos*, mesmo na *ausencia* dos proprios objectos. — O *objecto* da *imaginação* não é formado pelas *coisas externas*, nem pelas *sensações*, mas pelas *imagens* das mesmas coisas, percebidas *immediatamente* pelos *sentidos externos* e *mediatamente* pelo *sentido commum*. Por isso, embora distincta dos *sentidos externos* e do *sentido commum*, a *imaginação* suppõe o exercicio d'aquelles e d'este; pois um animal cego não tem a imagem das côres.

Esta faculdade existe no animal. Com effeito, elle conserva as *imagens* do *dono*, da *casa*, do *ninho* ou *covil*, da *comida*, e de muitos outros objectos, e, em virtude d'estas imagens, tende para os objectos representados, ainda quando estes estejam longe ou já não existam. — De mais, o animal sonha e, sonhando, solta gritos e gemidos e faz movimentos, como quando se acha na presença dos objectos. Isto mostra que elle possue imagens, que lhe tornam presentes os objectos, que o não são. — O orgão d'este sentido reside no *cerebro* [1].

c) *Força estimativa*. — *Força estimativa* é a faculdade, pela qual o animal percebe nas *imagens sensiveis* dos objectos materiaes algumas relações concretas de *vantagem* ou de *damno*. que escapam aos outros sentidos.

Esta faculdade existe no animal. Na verdade, o animal procura umas coisas e foge de outras, não porque estas sejam desagradaveis aos sentidos e aquellas agradaveis, mas porque umas são *vantajosas* e outras *nocivas*; como tambem dispõe a serie das suas operações para alcançar o fim, que lhe é *util* e que pela natureza lhe foi determinado. Assim a ovelha segue o cão e foge do lobo, não por causa da côr, da grandeza, etc., mas porque julga o cão amigo, e o lobo inimigo; como a ave-

(1) A *imagem* de um objecto póde ser *espiritual* ou *sensivel*. — É *espiritual*, se representa a *essencia* do objecto, a qual, por ser *abstrahida* de todas as condições materiaes, é *espiritual* ou *immaterial*. — É *sensivel*, quando representa o objecto, cercado de todas as condições *materiaes*, que são a *côr*, a *figura*, etc., e que por isso estão ao alcance dos sentidos *externos*.

A *imaginação* é uma faculdade *organica* ou *sensitiva*; porque o seu objecto, que é a imagem sensivel das coisas, é concreto, singular e cercado das condições materiaes *(Sum. Th.*, l. c.).

sinha fabrica o ninho, a abelha construe o favo de mel, etc. — O orgão d'este sentido está no *cerebro* [1].

d) *Memoria sensitiva*. — Memoria *sensitiva* é a faculdade, pela qual o animal conserva as imagens e as sensações *passadas*. — O *objecto* d'esta faculdade é duplice: *directo* e *indirecto*. O *directo* é constituido pelas imagens e sensações *passadas*; o *indirecto* é formado pelos *objectos* d'aquellas imagens ou sensações.

A memoria *sensitiva* distingue-se da *imaginação*. Com effeito, a *imaginação*, se conserva e reproduz as sensações e as imagens dos objectos percebidos, quando *ausentes*, não conserva nem reproduz as imagens nem as sensações *passadas*, com a relação concreta de *passadas*, como faz a memoria *sensitiva*.

A memoria *sensitiva* existe no animal. Na verdade, o animal recorda os beneficios, que recebeu no passado, e mostra, no seu modo de operar, o seu reconhecimento ao bemfeitor, como tambem recorda as injurias, que lhe fizeram um dia, e mostra o seu rancor — O orgão d'este sentido está no *cerebro* [2].

(1) A *força estimativa* é uma faculdade organica. Com effeito, uma faculdade é *organica*, quando o seu objecto é *concreto* e *singular*. Ora tal é o objecto da *força estimativa*; visto que o animal percebe uma coisa *singular* e *concreta*, em quanto lhe é *util* ou *nociva*; assim a ovelha *percebe* o lobo como *inimigo*. — Todavia, embora não exceda a esphera da *sensibilidade*, a *força estimativa* imita instinctivamente o *juizo* e o *raciocinio*; porque, por meio d'ella, o animal segue o que lhe é *util* e foge do que lhe é *nocivo*, e dispõe as suas operações para alcançar o seu fim.

Por isso a *ordem* sapientissima, que se admira no trabalho de certos animaes é effeito da *força estimativa*, que dispõe e ordena as *imagens sensiveis*, e, na conformidade d'esta disposição e ordem, leva o animal a executar, com uma exactidão maravilhosa, as operações relativas. — Nem isto deve causar extranheza. O animal, por ser destituido de *razão*, ou *intelligencia*, não conhece o *motivo* da disposição e da ordem, por elle estabelecida nas *imagens sensiveis*, que são as formas e os modelos das suas operações, mas recebeu do Auctor da natureza uma capacidade natural, uma aptidão instinctiva para primeiro ordenar as suas *imagens*, e para depois imitar e reproduzir exteriormente essas mesmas imagens. Por isso diziamos que a ordem sapientissima, que existe nas obras de alguns animaes, mostra — não que estes possuam a razão, — mas que Deus é a Sabedoria Infinita e Omnipotente. — Voltaremos ao assumpto *(Sum. Th.*, l. c.).

(2) A *memoria*, de que são dotados os animaes, é organica. Porquanto, o objecto d'essa faculdade é *singular* e *determinado* pela circumstancia de *tempo*; e o *passado*, que a *memoria* recorda, não é percebido por um modo *abstracto* e como que distincto da sensação, mas é percebido de um modo *concreto* e incluido na propria sensação. — Por isso, quando se diz que o animal recorda as suas sensações *passadas* em quanto *taes*, não se deve

235. Faculdade appetitiva do animal. — Faculdade *appetitiva* é aquella, pela qual o animal tende para um bem *sensivel* e foge do mal *sensivel*, ou *remove* os obstaculos, que se oppõem á consecução d' esse bem ou á fuga d' esse mal [1].

O *appetite* do animal divide-se em *concupiscivel* e *irascivel*, segundo *tende* para o bem e foge do mal, ou *remove* os obstaculos que se oppõem á consecução do bem e á fuga do mal.

Esta faculdade existe no animal. Na verdade, a experiencia attesta que o animal tende para o bem, que lhe convém e que foi percebido por meio dos sentidos, e foge do mal *sensivel*, que lhe não convem, ou afasta o que é contrario aos seus interesses.

O *appetite* do animal não é livre. Um agente é *livre*, quando póde escolher a forma ou o modelo das suas operações; e póde escolher o modelo das suas operações, quando possue a idea do *universal*, pois o *universal* póde tornar-se singular por muitos e diversos modos. Ora o animal, por não possuir a idea do *universal*, não póde escolher o modelo das suas operações, mas só póde operar por um modo determinado e singular. Logo o *appetite* do animal não é *livre* [2].

entender que elle exerce uma verdadeira reflexão sobre si mesmo (de que é incapaz) nem que conhece a *relação* do passado (pois que a *relação* é coisa abstracta), mas deve entender-se que o animal recorda, por um modo concreto e proporcionado á sua natureza, as suas imagens ou sensações *passadas*. — Que o animal perceba, tambem a seu modo, o nexo que existe entre elle e uma sensação passada, prova-o a natureza das suas operações (*Sum. Th.*, I. c.).

(1) *Appetite* é a *inclinação* do ente para o seu bem. O bem, que é o termo ou fim do *appetite*, chama-se *conveniente*, porque aperfeiçoa o proprio ente.

O *appetite* divide-se em *natural* e *elicito*. — É *natural*, se nasce da propria *natureza* do ente sem percepção precedente; tal é o appetite impresso por Deus nos agentes naturaes. É *elicito*, se nasce da *percepção* do bem.

O appetite *elicito* subdivide-se em *sensivel* e *racional*, conforme o bem, para o qual a ente se inclina, convém á natureza *sensitiva* ou á *racional*.

O *appetite* do animal é *elicito-sensitivo* (*Sum. Th.*, p. I, q. 80, a. 2).

(2) A raiz da *liberdade*, como veremos na Anthropologia, está na concepção do *universal*. O homem é livre, porque percebe o *universal*, que póde receber muitas e diversas applicações particulares. O animal não é livre, porque só percebe o *singular*, que só póde receber uma unica applicação. — Por outras palavras: a *liberdade* é a *relação* ou o *respeito* de uma *faculdade superior* a um *objecto inferior*: *habitudo facultatis maioris ad objectum minus*. Ora, se o homem é *livre*, porque a sua faculdade, tendendo para o *universal*, é, de algum modo, *universal*, e por isso *superior* aos bens *particulares*, que são *concretos*, ou *singulares*, não pode chamar-se e não é *livre* o animal, porque a sua faculdade, sendo *concreta*, é *egual* ou *proporcionada* aos bens *concretos*, ou *particulares*, para os quaes tende.

O orgão do *appetite* diz-se *commummente* que é o *coração* [1].

236. Faculdade locomotiva e vocal.

a) *Faculdade locomotiva.* — Faculdade *locomotiva* é aquella, pela qual o animal se transporta *espontaneamente* de um logar para outro para conseguir o bem e fugir do mal, ou para *remover*

(1) O orgão do *appetite*, diz-se *commummente* que é o *coração*. Por quanto, como veremos na *Anthropologia*, o verdadeiro orgão elicitivo do *appetite sensitivo* é o *centro* do *systema nervoso*, que reside no *cerebro*. Todavia, como o *coração* é o principal orgão, que recebe o influxo d' esse appetite e *manifesta* os seus actos, d' ahi veio que elle — o *coração* — foi chamado *orgão* do *appetive sensitivo*, e foi considerado como o *symbolo*, ou *signal* do *amor sensitivo* e das outras paixões do mesmo appetite. E não é tudo. Como o appetite *intellectual*, que é a *vontade*, exerce a sua influencia no systema nervoso e por isso no *coração*, por forma que o *coração* manifesta tambem os sentimentos do mesmo appetite intellectual, o *coração* foi tambem considerado como o *symbolo* do *appetite intellectual*, ou do *amor espiritual*, e dos outros sentimentos da alma.

O appetite *irascivel* é uma consequencia do *concupiscevel*; visto que, se não *tendesse* para o bem, o animal não faria esforços para *remover* os obstaculos, que lhe impedem a consecução do mesmo bem.

O *appetite* é uma faculado *organica*. Na verdade, se o objecto de uma faculdade for *sensivel* e *material*, *material* ou *organica* deve ser a faculdade; pois o *sensivel* ou o *material* não póde fazer impressão numa faculdade *espiritual* ou *immaterial*. Ora o objecto do *appetite* é *sensivel* ou *material*. Logo o appetite do animal é uma faculdade *material* ou *organica*. — Demais, se o appetite fosse uma faculdade *immaterial* ou *espiritual*, a alma dos animaes seria *immaterial*; porque o effeito não pode ser superior á causa. Ora a alma dos animaes é *material*, e não *espiritual*.

*

O *appetite* do animal, em quanto naturalmente tende para o que lhe é *util* e foge do que lhe é *nocivo*, costuma chamar-se *instincto*. — Digamos alguma coisa ácerca do *instincto*, das suas *especies* e da sua *origem*.

a) Instincto. — *Instincto* é o proprio appetite sensitivo em quanto tem uma *inclinação natural* e *originaria* para produzir actos *determinados*, *coordenados* e *uteis* para o individuo ou para a especie. — O *instincto* importa uma *inclinação natural* e *originaria*; porque o animal, desde o seu nascimento, sente uma inclinação ou impulso para executar certas e determinadas acções e este impulso deriva da sua natureza. O *instincto* leva o animal a executar acções *determinadas*, *coordenadas* e *uteis* para o individuo ou para a especie, pois que as acções dos animaes são sempre identicas nos seus *traços principaes*, estão todas dispostas para um só fim, e têm em vista o bem do individuo ou da especie. — O *instincto*, pois, tem a sua raiz proxima na força *estimativa*.

b) Especies de instincto. — O *instincto* póde ser de *alimentação*, de *protecção*, de *reproducção*, de *sociabilidade* e de *maternidade*. — O instincto de *alimentação* é o proprio appetite *sensitivo*, em quanto tende para procurar os alimentos necessarios para a vida. O de *protecção* é a tendencia para a defeza propria ou dos outros. O de *reproducção* é a tendencia para perpetuar a sua especie. O de *sociabilidade* é o que leva o animal a viver em socie-

as difficuldades, que se oppõem a essa consecução ou a essa fuga. — Esta faculdade presuppõe o exercicio das faculdades *perceptivas*, sobretudo da *estimativa*, e da faculdade *appetitiva*; e exige que o organismo esteja bem disposto.

A faculdade *locomotiva* existe no animal, como attesta a experiencia, e o seu orgão activo é constituido pelos *musculos* (1).

b) *Faculdade vocal*. — Faculdade *vocal* é aquella, pela qual o animal exprime e communica os seus *conhecimentos* e *paixões*

---

dade e a procurar o bem da sua especie. O *de maternidade* é o que leva o animal a alimentar, agasalhar, defender os filhos. — O instincto de *alimentação* e o de *protecção* têm por fim a conservação do *individuo*; os outros, têm por fim a conservação da *especie*.

c) **Origem de instincto.** — São muitas e diversas as opiniões dos philosophos e naturalistas a este respeito. Enumeremos as principaes. — Uns, como *H. Spencer*, affirmam que o *instincto* é o resultado das experiencias dos antepassados, transmittidas por heranca aos seus descendentes, de modo que o *instincto* não suppõe nem conhecimento nem desejo. — Outros, e são os materialistas, dizem que o *instincto* deriva da *intelligencia*, e que por isso os animaes conhecem a *relação* entre os *meios*, que empregam, e o *fim*, para que tendem. — Outros finalmente, e são os escholasticos, seguidos por muitos naturalistas modernos, affirmam que o *instincto* deriva da percepção e do desejo das coisas sensiveis, em quanto *uteis* para o animal ou para a sua especie.

a) A opinião de *H. Spencer* é falsa. Porquanto, ella é um corollario do *transformismo*; ora este systema é falso. — Além d'isso, muitos animaes, como vimos, têm habitos inteiramente oppostos aos dos seus paes. — Finalmente, os habitos adquiridos pelos paes não podem transmittir-se aos filhos; pois transmitte-se o que deriva necessariamente da natureza e não o que se adquire por experiencia propria.

b) A opinião dos materialistas tambem é falsa. Porquanto o animal, como provámos, é destituido de intelligencia. A propria uniformidade e fixidez dos movimetos *instinctivos* demonstra que o animal não possue ideas *universaes*, e por isso que não é dotado de faculdades *intellectuaes*.

c) A terceira opinião é a verdadeira. Na verdade, os animaes não poderiam dispor os seus actos de um modo tão certo e ordenado, se não tivessem uma imagem d'esses *actos* e do seu *escopo*, — *actos*, e *escopo*, que se lhes representam como coisas *uteis* para a conservação propria ou da especie. — D'onde se vê que o *instincto* suppõe sempre uma percepção do *objecto* e da sua *utilidade*, e por isso o exercicio dos *sentidos externos*, da *memoria*, e, sobretudo, da *força estimativa*; embora o animal não conheça a *relação* ou *proporção* entre aquellas acções e o escopo, e por isso o seu *instincto* se chame *cego* (*S. Thom.*, in III *Sent.* d. 17, q. 1, a. 1 ad 2).

(1) A faculdade *locomotiva* é *organica*. Toda a faculdade, que reside no corpo, opéra com orgão corporeo, e depende da boa disposição do organismo, não póde deixar de ser organica. Ora a faculdade *locomotiva* reside no corpo, opera com orgão corporeo, que é constituido principalmente pelos *musculos*, e depende da boa disposição do organismo. Logo é *organica*.

por meio de um *som*, que lhe sai da bocca e que se chama *voz*. — O animal não póde articular a sua *voz*, de modo que forme *palavras*. — O orgão principal da *voz* é a *larynge* (1).

Artigo IV

Operações dos animaes

237. **Especies das operações do animal.** — As especies das operações do animal são tantas, quantas são as especies das suas faculdades. Ora, como as especies das faculdades do animal são duas: as *vegetativas* e as *sensitivas*, tambem duas são as especies das suas operações. As operações da vida *vegetativa* são a *nutrição*, o *crescimento*, a *reproducção*. As operações da vida *sensitiva* são a *percepção*, o *appetite*, a *locomoção*. — Digamos alguma coisa ácerca de cada uma d'estas operações *sensitivas*, e do *modo*, por que se realisam (2).

238. **Percepção.** — *Percepção* é a operação, pela qual o animal *conhece*, por meio dos *sentidos*, os *objectos materiaes na sua singularidade*. Assim a *visão* e a *audição* são *percepções*; pois por meio d'ellas o animal percebe objectos materiaes na *sua singularidade*, como são as *côres*, os *sons*. — Divide-se em *externa* e *interna*, conforme o animal conhece objectos *externos* ou *internos*, por meio dos respectivos sentidos (3).

---

(1) Na *Anthropologia* daremos maior desenvolvimento ao tratado das faculdades *sensitivas*, pois estas são communs aos animaes e ao homem.

(2) Não nos entretemos na descripção das operações *vegetativas* do animal. — Só diremos alguma coisa ácerca da *nutrição*. Esta operação consiste propriamente na *assimilação*, mas comprehende varios actos, sobretudo a *digestão*, a *absorpção*, a *circulação*, a *respiração*, a *excreação* e a *secreção*. — A *digestão*, no seu complexo, importa a preparação dos *alimentos*, que possam ser incorporados no organismo. Os *alimentos* dividem-se em *azotados*, ou *plasticos*, e em *não azotados*, ou *respiratorios*. Os *azotados* reparam os *tecidos*, e são compostos de *azote*, de carbone, de hydrogenio, de oxygenio; taes são a albumina (nos ovos), a fibrina (na carne), a caseina (no leite), o gluten (nos cereaes), etc. Os *não-azotados* entretêm o calor vital pela combustão que se opera na respiração, e não contêm *azote*; taes são a gordura, o azeite, o amido, a gomma, o assucar, a cerveja, o vinho, a agua-ardente, etc. O leite, os ovos e o pão contêm estas duas especies de alimentos (Beilynck, *Resumé du Cours de Zoologie*, p. 10). — A *agua*, ainda que, no parecer de alguns physiologistas, não alimente, é necessaria para a nutrição e para a vida dos animaes. (Cf. *Milne-Edwards*, *Leçons sur la Phisiologie*, t. 3).

(3) Não nos diffundimos em mostrar o absurdo da theoria, que faz consistir a percepção *sensitiva* em meros movimentos mechanicos ou materiaes.

239. Modo por que se realisa a percepção externa. — A percepção *externa*, sendo apprehensão de um objecto *externo*, não póde realisar-se sem que o proprio objecto se una á faculdade perceptiva. Ora o objecto externo não póde unir-se á faculdade perceptiva na sua grandeza ou quantidade material. Logo deve unir-se por meio de uma sua *especie sensivel*, isto *é*, por meio de uma sua *imagem*, que não tenha materia, mas que represente o objecto cercado das suas condições materiaes, como são a *côr*, a *figura*, a *grandeza*, etc. — A *especie sensivel* muda e determina *intrinsecamente* a faculdade *perceptiva*. Assim o animal apprehende ou conhece *directa* e *immediatamente* o objecto *externo*, produzindo em si uma forma sensivel, que *exprime* o proprio objecto cercado das condições materiaes [1].

Entre os dois phenomenos a distancia é immensa. Emquanto o movimento *mechanico* tem uma determinada direcção e velocidade, é communicavel e passa de um para outro corpo, ou de uma para outra parte, é um facto meramente *subiectivo*, e não representa coisa alguma, — a percepção *sensitiva*, pelo contrario, não apresenta nenhuma determinada velocidade ou direcção, é uma coisa que reside no orgão, não passa de um para outro sujeito, e não é um facto meramente *subjectivo*, mas é tambem *objectivo*, porque representa a imagem de um objecto.

(1) A *especie sensivel* não é uma imagem *substancial*, que se destaca dos corpos e penetra na alma do animal, como opinaram os sequazes de Epicuro: pois seria impossivel que essa imagem traspassasse o corpo do animal e chegasse até á alma, sendo o corpo naturalmente impenetravel. — A *especie sensivel* é um effeito produzido na faculdade *sensitiva* pela acção directa do objecto e por isso é um *accidente* da propria faculdade. — A *percepção*, pois, tem o começo e o termo no objecto. Na verdade, o objecto produz mudança ou impressão no orgão sensitivo; e, depois d'esta impressão ou mudança, o animal, por meio do sentido, percebe o objecto. Por isso, a *percepção* é *objectiva*, porque une a faculdade ao *objecto* percebido.

A especie *sensivel*, a qual determina ao acto a faculdade perceptiva, póde considerar-se — no *começo* da percepção, — ou no *termo* da percepção. Considerada no *comeco* da percepção, a especie *sensivel* chama-se especie *impressa*, porque se *imprime* na faculdade e a determina intrinsecamente ao acto. Considerada no *termo*, essa especie importa uma qualidade, que *exprime* o objecto percebido e por isso chama-se especie *expressa*. e que permanece na faculdade, mesmo depois de acabar o acto perceptivo. — Todos concordam em que a especie *impressa* é *necessaria* e é uma coisa *distincta* do *acto perceptivo*; porque o principio determinativo do acto deve ser distincto do proprio acto. — Mas não se encontra a mesma concordia, quando se trata da especie *expressa*. Alguns opinam que a especie *expressa* não se dá na percepção *sensitiva*; porque a especie *expressa* indica coisa *representativa* de um objecto, e na percepção *sensitva*, que é *intuitiva*, não ha necessidade de especies *representativas*. Outros, porém, sustentam que tambem na percepção *sensitiva* se deve admittir a especie *expressa*, porque esta denota o *termo* do *acto perceptivo*, importa a propria percepção e só *logicamente* se distingue do acto perceptivo; d'onde se segue que deve encontrar-se em toda a percepção, mesmo na sensitiva. — Todavia, estas opiniões podem conciliar-se, porque a especie *expressa*, em *geral*, é duplice: *exclusivamente terminativa* ou *tambem representativa*. Se é só *terminativa*, sendo o termo necessario de *todo* o acto perceptivo, deve encontrar-se tambem na percepção sensitiva. Se é tambem *representativa*, isto é, se representa á faculdade o objecto *ausente*, então não se encontra na percepção *sensitiva*, em que o objecto está *presente*, mas só se encontra na percepção *intellectual*. — Mas este argumento, de importancia capital, será sufficientemente desenvolvido na *Anthropologia*.

240. Modo por que se realisa a percepção interna. — Os sentidos *internos*, sendo indifferentes para receber a impressão de um ou outro objecto, precisam de ser determinados. Semelhante determinação deve derivar dos objectos, que são proprios dos sentidos internos, e que consistem nas sensações ou nas imagens concretas e sensiveis das coisas materiaes. — As sensações ou as imagens concretas e sensiveis, não tendo materia e existindo dentro do organismo do animal, unem-se por si mesmas aos sentidos relativos. Em virtude d'esta união, o animal percebe aquellas sensações ou imagens, e, percebendo-as, exprime-as e reprodu-las em formas concretas e immanentes [1].

O objecto dos sentidos externos, como dissemos, divide-se em *proprio*, *commum* e *concomitante*. — O *proprio* é o que póde ser percebido por um só sentido; assim a *côr* é o objecto *proprio* da *vista*, porque só póde ser percebida por este sentido. — O *commum* é o que póde ser percebido por meio de varios sentidos; assim a *extensão* é percebida por meio da *vista* e do *tacto*. — O *concomitante* é o que não se percebe por si mesmo, mas por meio de um outro objecto (*proprio* ou *commum*), a que está unido; tal é a *substancia*, que não se percebe por si mesma, mas por meio das propriedades sensiveis, em que está envolvida. — O objecto *proprio* dos sentidos *externos* é formado pelas *qualidades* corporeas. Na verdade, o objecto *proprio* de uma faculdade é o que *por si* e *directamente* produz mudança na faculdade, imprimindo nella a sua *especie* ou *imagem*. Ora os objectos, que *por si* e *directamente* produzem mudança nos sentidos *externos*, imprimindo nelles a sua *especie* ou *imagem*, são as *qualidades* dos entes corporeos, como a *côr*, os *sons*, etc. Logo o objecto *proprio* dos sentidos *externos* é formado pelas qualidades corporeas. — D'onde se vê que as qualidades de um ente corporeo, embora se encontrem unidas no seu sujeito, todavia dividem-se em relação ás faculdades *perceptivas*, indo cada uma impressionar aquella especial faculdade, de que é objecto *proprio*.

(1) O *sentido commum* recebe, por intermedio dos sentidos *externos*, as *imagens* ou *especies* dos objectos materiaes. A *imaginação* conserva e reproduz aquellas *imagens*, mesmo na *ausencia* dos objectos, que ellas representam. A *força estimativa* descobre nellas alguns respeitos de *utilitade* ou de *damno*. A *memoria sensitiva* conserva as imagens e as sensações *passadas*.

241. **Appetite.** — *Appetite* é a operação, pela qual o animal *tende* para um bem sensivel e *foge* do mal sensivel, ou *afasta* os obstaculos, que se oppóem á consecução d'esse bem ou á fuga d'esse mal [1].

242. **Modo por que se exerce o appetite.** — O animal, por meio das suas faculdades *perceptivas*, conhece o *bem* que lhe é util, e o *mal* que lhe é nocivo. Em virtude d'este conhecimento, a faculdade *appetitiva* produz o seu acto, e, ou tende para o bem e foge do mal (appetite *concupiscivel*), ou, se a essa tendencia e a essa fuga se oppozerem obstaculos, esforça-se e lucta para os vencer (appetite *irascivel*). — Os actos do *appetite*, se forem elevados a um grau mais intenso de força e d'energia costumam chamar-se *paixões*. As *paixões* do appetite *concupiscivel* são seis: *amor* e *odio*, *desejo* e *abominação*, *alegria* e *tristeza*. As paixões do appetite *irascivel* são cinco: *esperança* e *desespero*, *audacia* e *medo*, *ira* [2].

243. **Locomoção.** — *Locomoção* é a operação, pela qual, o animal se transporta *espontaneamente* de um logar para outro, para alcançar o bem e fugir do mal, ou para afastar os obstaculos, que se oppõem á consecução do bem e á fuga do mal.

244. **Modo por que se exerce a locomoção.** — O animal, depois de ter conhecido o bem que lhe é conveniente e o mal

(1) *Appetite* significa a *faculdade appetitiva*, e o seu *acto*. — Já vimos que a faculdade *appetitiva* do animal não é *livre*. Por isso, se o animal mostra algumas vezes uma especie de *liberdade* nas suas acções, isto acontece ou porque o homem domesticou o animal para operar de um modo determinado, ou porque na imaginação do animal uma forma succede immediatamente á autra, e, mudando a forma, muda tambem a operação.

(2) O *amor* é a primeira e principal *paixão*, de que derivam todas as outras; porque todas as outras *paixões* são diversas operações do mesmo *amor*, ou, é o proprio *amor*, que se manifesta por differentes modos. Com effeito, o *odio* de um objecto nasce do *amor*, que se tem a outro objecto; a *alegria* é o *amor* do bem, que se possue; a *tristeza* é o *amor*, que geme por ter perdido o bem; o *desejo* é o *amor* do bem, que se não possue: a *abominação* é o *amor*, que se afaste do mal; a *esperança* é o *amor*, que se lisongeia de possuir o bem; o *desespero* é o *amor*, que está afflicto, porque já não póde possuir o bem; a *audacia* é o *amor*, que afronta as difficuldades para possuir o bem; o *medo* é o *amor*, que está inquieto por se ver ameaçado de perder o bem; a *ira* é o *amor*, que se accende contra o mal, que ameaça. — As *paixões* no animal são reguladas pelos *instinctos naturaes*, e por isso não são contrarias á sua perfeição; o que não acontece no homem, em quem as paixões podem ser desordenadas e contrarias á sua perfeição.

que lhe é nocivo, ou os obstaculos que se oppõem á consecução do bem e á fuga do mal, produz o acto do *appetite*, *concupiscivel* ou *irascivel*, e esse acto, influindo sobre os *musculos*, determina-os ao movimento [1].

245. **Corollario.** — A' vista de tantas maravilhas, operadas pela Omnipotencia de Deus na creação, e de tantas perfeições, espalhadas pela sua Bondade sobre todos os seres, que povôam o mundo não podemos deixar de exclamar com o Psalmista: « Quão magnificas são, Senhor, as vossas obras! tudo fixestes com sabedoria infinita; a terra está cheia dos vossos dons — *Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti; impleta est terra possessione tua* » [2].

(1) Diz S. Thomaz: « Est duplex virtus motiva: una *imperans*, altera *imperata*. *Imperans* est virtus *appetitiva sensitiva*, cujus actus constat quod non est sine organo corporali. Virtus autem motiva *imperata*, et exequens motum, est vis quaedam *musculis* et *lacertis* affixa » (In II *Sent.*, dist. 18, q. 2, a 3 ad 2).

Não falamos da operação da faculdade *vocal*, porque é de pouca importancia. Diremos alguma coisa d'ella na *Anthropologia*.

As mais notaveis classificações dos animaes foram apresentadas por *Linneu*, *Lamarck*, *Cuvier* e *Claus*. — *Linneu* dividiu o reino animal em *seis classes*, a saber: *mammiferos*, *aves*, *reptis*, *peixes*, *insectos* e *vermes*. — *Lamarck* dividiu os animaes em duas grandes series: *vertebrados* e *invertebrados*. Cada serie subdivide-se em varias classes. Os *vertebrados* comprehendem os *mammiferos*, as *aves*, os *reptis*, e os *peixes*. Os *invertebrados* abrangem os que não têm esqueleto interno. — *Cuvier*, tomando por base da sua classificação as modificações mais importantes do systema nervoso, dividiu os animaes em quatro *sub-reinos*, que são os *vertebrados*, os *molluscos*, os *articulados* e os *radiados*. Cada *sub-reino* admitte outras divisões. Os *vertebrados* dividem-se em *mammiferos*, *aves*, *reptis* e *peixes*; — os *molluscos*, em *cephalopodes*, *pteropodes*, *gasteropodes*, *acephalos*, *brachiopodes* e *cirrhopodes*; — os *articulados*, em *annellidos crustaceos*, *arachnideos* e *insectos*; — os *radiados*, em *echinodermes intestinaes*, *acaléphos*, *polypos* e *infusorios*. — *Claus*, apresentando uma classificação, que hoje é das mais seguidas, dividiu o reino animal em *nove sub-reinos*, a saber: *protozoarios*, *celenterados*, *echimodermes*, *vermes*, *arthrópodes*, *molluscos*, *molluscoides*, *tunicados e vertebrados*. Cada *sub-reino* divide-se em varias classes.

(2) *Ps.* CIII, 25.

SYNOPSE

DOS TRATADOS CONTIDOS NESTE VOLUME

SYNOPSE DA LOGICA

Logica. — *Logica* é a sciencia, que dirige, por meio de regras, as *operações de nossa razão*, para que ordenada e facilmente alcancemos a verdade. — O *objecto*, pois, da Logica é constituido pelas nossas operações intellectuaes, emquanto devem ser dispostas e ordenadas para a consecução da verdade. — A *Logica* é *arte* e *sciencia*. É *arte*, emquanto é um conjuncto de regras; — é *sciencia*, emquanto deduz essas regras dos principios essenciaes das coisas.

Divisão da Logica. — A *Logica* divide-se em *formal* e *material*. — A *formal* occupa-se da *ordem* com que devem dispor-se as operações intellectuaes, — e das *regras*, que as dirigem. — A *material* trata da *verdade*, — dos *meios*, que empregamos para a acquisição da verdade (faculdades), — do *caminho*, que percorremos (methodo), — do *resultado*, que alcançamos (sciencia).

SECÇÃO I — LOGICA FORMAL

Divisão da Logica formal. — A Logica *formal* divide-se em *tres* capitulos; no 1.º, trata-se da *idea* e do *termo*, — no 2.º, do *juizo* e da *proposição*; — no 3.º, do *raciocinio* e da *argumentação*.

A) Idea e Termo.

a) *Idea*. — *Idea* é a *simples representação intellectual de uma coisa*. — O *objecto* da idea é a *essencia* ou *natureza* das coisas. Por isso a idea é universal e necessaria, como é a essencia. — Na idea consideram-se a *comprehensão* e a *extensão*, que estão entre si na razão *inversa*. — A *comprehensão* conhece-se pela *definição*; a *extensão*, pela *divisão*. — Quanto ao *objecto representado*, a idea é real ou logica, — positiva ou negativa, — absoluta ou relativa, — intuitiva ou abstractiva, — univoca ou analoga, — singular, universal ou particular, — universal-reflexa. — Quanto ao *modo* de representar, a idea é — clara ou obscura, — distincta ou confusa, — completa ou incompleta, — adequada ou inadequada. — A idea *universal-reflexa* pode ser *especie* (essencia completa), ou *genero* (elemento essencial commum), ou *differença* (elemento essencial proprio), — ou *propriedade* (qualidade necessaria), ou *accidente* (qualidade coutingente). — As ideas, consideradas *objectivamente*, reduzem-se a *dez generos supremos*, que se chamam *categorias* e que são: substancia, quantidade, qualidade, relação, acção, paixão, localisação, quandocação, estado e habito.

b) Termo. — *Termo* é a *expressão verbal da idea*. — É signal *convencional* e pode ser — positivo ou negativo, — absoluto ou connotativo, —

abstracto ou concreto, — singular, universal ou particular, — univoco, equivoco ou analogo. — No termo, como na idea, consideram-se a comprehensão e a extensão.

B) Juizo e proposição.

a) Juizo. — *Juizo* é a *união* ou a *separação de duas ideas*, e por isso de *dois objectos*, por meio da *affirmação* ou da *negação*. — Tem tres elementos: sujeito, predicado e copula. — Pode ser — affirmativo ou negativo, — verdadeiro ou falso, — directo ou reflexo, — analytico ou synthetico, — immediato ou mediato.

b) Proposição. — *Proposição* é a expressão *verbal* do *juizo*. Tem os tres elementos do *juizo* e divide-se em *simples* e *composta*. — A *simples* é — analytica ou synthetica, — universal, particular ou singular, — affirmativa ou negativa. — A *composta* é copulativa, causal, condicional, disjunctiva e adversativa. — As *qualidades* da proposição são tres: *opposição* (contrarias, sub-contrarias, contradictorias), *conversão* (simples, accidental, contraposta), *equivalencia*.

C) Raciocinio e argumentação.

a) Raciocinio. — *Raciocinio* é a *união*, ou o *separação* de *duas ideas* pelo *facto de ambas convirem*, ou *uma convir* e *outra não*, com *uma terceira idea*, com *a qual foram comparadas*. — Os seus elementos são dois: a *materia* e a *forma*. A *materia* é constituida pelas *tres ideas* (materia remota), e pelos *tres juizos* (materia proxima). A *forma* é a *disposição* das ideas e dos juizos. — Divide-se em *affirmativo* (que se funda no principio de *conveniencia)* e *negativo* (que se funda non principio de *desconveniencia)*.

b) *Argumentação.* — *Argumentação* é a *expressão verbal do raciocinio*. — Divide-se em *deductiva (syllogismo)* e *inductiva (inducção)*. — O *syllogismo* compõe-se de *tres termos* e de *tres proposições*. É *simples* ou *composto*, conforme consta — de proposições *simples*, — ou de proposições *compostas*, ou de syllogismos *simples*. — O *simples* está sujeito a *oito regras*, das quaes *quatro* se referem aos *termos*, e *quatro* ás *proposições*. — O *composto* pode ser copulativo, causal, condicional, disjunctivo, adversativo, ou dilemma, sorites, polysyllogismo. — A *inducção* é *completa* ou *incompleta*. A completa attribue ao *todo* um predicado, que convem a *cada uma* das partes; a incompleta attribue ao *todo* um predicado, que convem a *algumas* das partes, mas convem *essencialmente*, e por isso é uma argumentação *legitima*.

SECÇÃO II — LOGICA MATERIAL.

Divisão da Logica material. — A Logica *material* divide-se em tres capitulos: no 1º, trata da *verdade*, — no 2º, dos *meios* para a acquisição da verdade, no 3º, do *methodo*.

a) Verdade. — *Verdade* é a *conformidade entre a intelligencia e o objecto*. — É triplice: logica, metaphysica e moral. Aqui tratamos da *logica*, que é o *conhecimento*, emquanto é conforme com o objecto. — Esta é — subjectiva ou objectiva, — immediata ou mediata, — necessaria ou contingente, — ideal ou real, — metaphysica, physica e moral (quanto ao *objecto)*, — directa e reflexa. — A verdade *logica* — encontra-se *perfeitamente* no *juizo*, e *imperfeitamente* na *idea*, — é indivisivel, immutavel, unica (em Deus) e multiplice (na creatura). — Os *estados* da nossa intelligencia com relação á verdade são quatro: ignorancia, duvida, opinião e certeza. A *certeza* (firme adhesão da intelligencia á verdade, sem receio de errar) é — subjectiva ou objectiva — metaphysica, physica ou moral, — directa ou reflexa, — natural ou sobrenatural. — Ella *existe* (d'ahi a verdade do *dogmatismo* e a falsidade do *scepticismo)*, e é proprorcionada á *intelligencia* e ao *motivo*. — A certeza *sobrenatural* é superior á certeza *natural*. — O universal e supremo *motivo* da certeza é a *evidencia* do objecto. — A *certeza* suppõe a *objectividade* das ideas *universaes*. A idea *universal*, tanto *directa* como *reflexa*, é *objectiva*, e tem o fundamento *proximo* nas coisas creadas e o fundamento *supremo* na Essencia infinita de Deus.

B) Meios para a acquisição da verdade. — Este meios são: a intelligencia, a razão, a consciencia, a memoria intellectual, os sentidos internos e externos, e o testemunho. — Todos são intrinsecos, á excepção do ultimo. — Propriamente é a *intelligencia* que percebe a verdade. Os *meios*, pois, que enumeramos, — ou são a propria faculdade intellectual, que toma diversos nomes (intelligencia, razão, consciencia, memoria), conforme a diversidade dos actos, que exerce, ou das verdades, que adquire, — ou são *instrumentos* (sentido e testemunho), de que ella se serve para alcançar a verdade. — Todos estes meios são *legitimos* e levam ao fim, por que se empregam, com tanto que se observem as *regras* ou condições indispensaveis.

C) Methodo. — *Methodo* é o *caminho*, que a *intelligencia deve seguir para a acquisição da sciencia*. — Tem tres elementos: o ponto de partida, o processo e o termo. — O ponto de partida não pode ser a *duvida universal*, mas deve ser constituido por verdades *immediatamente* evidentes *(necessarias* quanto á parte *racional*, *contingentes* quanto á parte *experimental)*. — O processo é propriamente o *methodo*, que é *analytico* ou *synthetico*, conforme vai — ou dos objectos que têm *mais* para os que têm *mais* comprehensão. — O methodo scientifico deve ser *misto*, isto é, *analytico-synthetico*. — O *termo* é a *sciencia*, que é um systema de conhecimentos *certos*, relativos ás *causas* dos entes e deduzidos pela *demonstração*. É especulativa ou pratica, — racional ou experimental, — subordinada ou subordinante. As sciencias distinguem-se pelos seus objectos *formaes*, isto é, pelos diversos *aspectos*, sob os quaes se consideram as coisas. D'ahi as *cinco* classes supremas das sciencias, a saber: Physica, Mathematica, Metaphysica, Logica e Moral. — O raciocinio, que nos leva á acquisição da verdade, é a *demonstração*, baseada em principios *certos*.

SYNOPSE DA ONTOLOGIA

Ontologia. — *Ontologia* é a sciencia, que trata do *ente*, emquanto *ente*. Por isso distingue-se das outras sciencias, que tratam dos entes *particulares*, emquanto *taes*, e não sob o aspecto communissimo de *entes*. É *objectiva*, porque baseada na evidente objectividade de seus principios.

Divisão da Ontologia. — A *Ontologia* divide-se em *quatro* capitulos: no 1º, trata do *ente*, — no 2º, da sua *divisão*, — 3º, dos seus *attributos transcendentaes*, — no 4º, dos seus *attributos genericos*.

I. — ENTE.

a) Ente. — *Ente* denota uma coisa, que *existe* ou *pode existir*. — Toma-se como *participio* (do verbo *ser)* e como *nome*. Tomado como *participio*, *ente* é o mesmo que *existente*, e exprime uma *coisa*, ou *essencia*, que *participa* effectivamente do *ser*, ou da *existencia*. Tomado como *nome*, ente significa uma *coisa*, ou uma *essencia*, que é ou pode ser actuada pelo *ser*, ou pela *existencia*. — O ente, — emquanto *nome*, é predicado essencial e commum a todas as coisas, existentes e possiveis, — emquanto *participio*, é predicado essencial só com relação a Deus, mas não com relação ás creaturas. — A idea do ente é transcendental, abstracta, analoga, primeira no methodo synthetico e ultima no analytico. — Concebida a idea de *ente*, concebemos logo o principio de *contradicção* (um ente não pode ser e deixar de ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto), que é *anterior* a todos os outros principios e é *evidente*. — Todo o ente ou é *acto puro*, ou é composto de *potencia* e de *acto*.

b) Potencia e acto. — *Potencia* é a *capacidade de perfeição*, ou a *aptidão* para *produzir* ou *receber* alguma *perfeição*. Pode ser — logica e real, — activa e passiva, — formal e entitativa. *Acto* denota *perfeição*. Pode ser — puro e misto, — formal e entitativo, — primeiro e segundo, — subsistente e não-subsistente, — completo e incompleto — São muitas e diversas as relações entre a *potencia* e o *acto*: — 1.º) a *potencia* e o *acto* são os principios constitutivos de todo o ente mutavel; — 2.º) a *potencia* e o *acto* pertencem ao *mesmo genero*; — 3.º) a *potencia* e o *acto* são coisas *realmente* distinctas; — 4.º) o acto *especifica* a potencia; — 5.º) a potencia *limita* e *multiplica* o acto; — 6.º) a potencia não pode *adquirir* o acto, se não lh'o communicar um outro ente, que já o possua de algum modo. — O ente compõe-se de *essencia* e de *existencia*, como de potencia e de acto.

c) Essencia e existencia. — *Essencia* é uma *coisa, pela qual um ente é o que é*. — Pode ser — possivel e actual, — substancial e accidental, — physica e metaphysica. — É uma coisa real e objectiva; encontra-se na *substancia* e no *accidente*; nas substancias corporeas é *composta*. A essencia das coisas *creadas* é necessaria, indivisivel e eterna. — *Existencia* é o *acto* ou a *realisação* da essencia. Encontra-se na *substancia* e no *accidente*. Nos entes finitos — a *existencia* refere-se á *essencia*, como o *acto* á *potencia*, — reduz-se á categoria da *essencia*, — e distingue-se, não só *logicamente*, mas tambem *realmente* da *essencia*.

d) Possibilidade do ente. — *Possibilidade* é a *aptidão do ente para existir*. É *intrinseca* e *extrinseca*. A *intrinseca* depende — *proxima* e *intrinsecamente* da *essencia* do ente, — *remota* e *extrinsecamente* da Essencia divina, emquanto Esta é conhecida pela divina Intelligencia, como *imitavel*.

II. — DIVISAO DO ENTE.

O *ente* é — *necessario* ou *contingente*. — *infinito* ou *finito*, — *simples* ou *composto*, — *immutavel* ou *mutavel*.

a) Ente necessario e contingente. — *Necessario* é o que existe *por si*, *pela exigencia* da *sua essencia*, e por isso não pode deixar de existir. *Contingente* é o que existe, não pela exigencia da sua essencia, mas pela causalidade de outro ente, e por isso é, por si, indifferente para a existencia e para a não-existencia. O ente *contingente* é produzido, immediata ou mediatamente, pelo ente *necessario*.

b) Ente infinito e finito. — *Infinito* é o que é dotado de uma perfeição *illimitada*, de modo que é a propria perfeição. *Finito* é o que é dotado de uma perfeição *limitada*, de modo que possue a perfeição conveniente a um genero ou a uma especie. A existencia de entes *finitos* suppõe e exige a existencia do Ente *infinito*.

c) Ente simples e composto. — *Simples* é o que não tem *partes*, e por isso é indivisivel. *Composto* é o que tem *partes*, e por isso é divisivel. O ente *composto* depende, *immediata* ou *mediatamente*, do ente *simples*.

d) Ente immutavel e mutavel. — *Immutavel* é o que não está sujeito a mudanças, e por isso não pode passar da potencia para o acto. *Mutavel* é o que está sujeito a mudanças, e por isso pode passar da potencia para o acto. O ente *mutavel* suppõe o Ente *immutavel*.

III. — ATTRIBUTOS TRANSCENDENTAES DO ENTE.

Attributos *transcendentaes* do ente são as propriedades, que convêm ao *ente*, emquanto *tal*, e por isso são communs a *todo* o ente. — São *quatro*, a saber: *unidade*, *verdade*, *bondade* e *belleza*.

a) Unidade. — *Unidade* é a propriedade, pela qual o ente *não é diviso em si mesmo*. A *unidade*, denotando o *ente emquanto indiviso*, importa uma perfeição. Pode ser — transcendental e categorica, — substancial e accidental, — de simplicidade e de composição, — numerica, especifica e generica. — Todo o ente é *uno*; porque, se o não fosse, não seria *ente*, mas *entes*. — Á idea de *unidade* succede a de *identidade*, que é a *conveniencia do ente comsigo mesmo*, e que é absoluta, ou relativa. — O principio de *identidade*, de que o syllogismo tira a sua força, exprime-se com a formula: duas coisas, cada uma das quaes é egual a uma terceira, são eguaes entre si, sob aquelle aspecto e naquella medida, em que são eguaes á terceira.

b) Verdade. — *Verdade (metaphysica)* é a *conformidade do ente com a intelligencia*. — Todo o ente é *verdadeiro* em relação á intelligencia divina (com a qual todo o ente *necessaria* e *actualmente* se conforma) e em relação á intelligencia humana (com a qual todo o ente *potencial* e *contingentemente* se conforma). — É unica (em Deus) e *multiplice* (nas creaturas), e *immutavel*.

c) Bondade. — *Bondade* é a *conveniencia do ente com o appetite*. Pode ser — metaphysica, physica e moral, — honesta, util e agradavel. — Todo o ente, emquanto ente, é bom. O Ente increado é *bom* para si mesmo e para as creaturas. O ente creado é *bom* em relação a si mesmo, a Deus e aos outros entes. — A *bondade* é unica (a de Deus) e multiplice (a das creaturas).

d) Belleza. — *Belleza* é a *conveniente unidade na variedade, que agrada a quam a vê*. — Pode ser — ideal ou real, — natural ou artistica, — substancial ou accidental, — material ou immaterial. — O Ente increado é bello e principio da belleza creada. Todo o ente creado é bello. — A belleza é unica (considerada em Deus) e multiplice (considerada nas creaturas). — A belleza exprime-se pela *arte*.

IV. — ATTRIBUTOS GENERICOS DO ENTE.

Attributos *genericos* do ente são as propriedades, que convêm a um determinado *genero* de entes, e não a outro, e que se chamam *categorias*. Por isso as *categories*, denotando os diversos modos geraes, por que o ente

existe na realidade, são *dez*, a saber: substancia, quantidade, qualidade, relação, acção, paixão, localisação, quandocação, estado e habito.

I.ª) Substancia. — *Substancia* é «uma coisa, a cuja essencia compete existir em si, e não noutra coisa, como em sujeito». — Pode ser — prima e segunda, — simples e composta, — corporea, material e immaterial, — completa e incompleta, — subsistente e não-subsistente. — A substancia singular, completa e incommunicavel, diz-se *supposto*, e, se é tambem racional, chama-se *pessoa*. — O conceito de *substancia* é objectivo. — A *pessoa* é um composto de natureza racional e de subsistencia. — Nos entes creados a *pessoa* distingue-se *realmente* du *natureza*. — A subsistencia creada pode ser substituida pela divina. — A substancia sustenta o *accidente*. Este é ente real, mas precisa de existir num *sujeito*. O *accidente* divide-se em *nove* categorias, que são as seguintes.

II.ª) Quantidade. — *Quantidade* é «o accidente, pelo qual a substancia é dotada de partes, situadas umas fóra das outras e unidas de tal maneira, que formam um todo». — É continua (extensão) ou discreta (numero). A sua essencia consiste na posição das partes no todo. — O seu effeito é tornar a substancia actualmente extensa e por isso divisivel.

III.ª) Qualidade. — *Qualidade* é «o accidente, que modifica ou determina a substancia na existencia ou na operação». As suas especies são quatro: habito e disposição, potencia e impotencia, qualidade passivel e paixão, figura e forma. — O seu conceito é objectivo.

IV.ª) Relação. — *Relação* é «o accidente, pelo qual um ente se refere a outro». — Tem tres elementos: sujeito, termo e fundamento. Pode ser logica e real, mutua e não-mutua. — O seu conceito é objectivo. — Ha relações reaes tambem em Deus.

V.ª) Acção. — *Acção* é «o accidente, pelo qual a substancia produz alguma coisa». Pode ser instantanea e successiva, immanente e transeunte. — A *acção* deriva da *causa*. *Causa* é o ente, que de algum modo concorre para a producção de uma coisa. O principio de *causalidade* é certissimo, analytico. — A causa divide-se em *efficiente, material, formal e final*. — A causa *efficiente* admitte varias especies. — As creaturas são verdadeiras causas efficientes, sob a dependencia da Causa primeira.

VI.ª) Paixão. — *Paixão* é «o accidente, pelo qual a substancia recebe em si a acção do agente». A *paixão* e a *acção* constituem, na realidade, um e mesmo acto, mas são duas categorias distinctas.

VII.ª) Localisação. — *Localisação* é «o accidente, pelo qual a substancia se acha presente num certo *logar*, e não noutro. — *Logar* é «a superficie *immovel* de um corpo, a qual circumscreve ou limita *immediatamente* outro corpo». — A localisação é circumscriptiva ou definitiva; é uma entidade real e distincta da substancia e das outras categorias.

VIII.ª) Quandocação. — *Quandocação* é «o accidente, pelo qual a substancia existe no *tempo* e é medida por elle». — *Tempo* é o numero dos movimentos successivos e continuos da substancia corporea. O *tempo* pode ser intrinseco ou extrinseco, conforme se consideram os movimentos em cada substancia corporea, ou nos corpos celestes. — Esta categoria importa uma determinação, causada na substancia corporea pelo tempo extrinseco.

IX.ª) Estado. — *Estado*, ou *situação*, é «o accidente, que resulta da disposição das partes integrantes da substancia corporea no *logar*»; por ex. Pedro está *sentado*. — É absoluto e relativo.

X.ª) Habito. — *Habito* é «o accidente, que para a substancia provém do vestido, de que ella se cobre, ou de um ornamento, de que se enfeita»; por ex. — Pedro está *togado*, o rei está *coroado*.

SYNOPSE DA COSMOLOGIA

Cosmologia. — *Cosmologia* é a sciencia, que trata das causas *supremas* do *mundo*. — Por isso o seu objecto é o *mundo*, considerado nas suas causas *supremas*. — *Mundo* é a universalidade das creaturas visiveis, contidas no ceu e na terra e conhecidas pelos sentidos.

Divisão da Cosmologia. — A *Cosmologia* divide-se em *geral* e *especial*. — A *geral* trata no *mundo*, da sua *origem*, *ordem* e *leis*, e da *essencia* e *propriedades* dos corpos. A *especial* occupa-se dos *mineraes*, das *plantas*, e dos *animaes* (irracionaes).

SECÇÃO I — COSMOLOGIA GERAL

Divisão da Cosmologia geral. — A Cosmologia geral divide-se em tres capitulos: — no 1.º) trata da natureza e origem do mundo; — no 2.º), da sua perfeição, do seu nexo, da sua ordem e das suas leis; — no 3.º), da essencia e das propriedades dos corpos.

A) Natureza e origem do mundo.

a) *Natureza do mundo*. — O mundo, que existe realmente, é *essencialmente composto, mutavel, contingente* e *finito*. — É *composto*, pois cada substancia corporea é composta quanto á *essencia* (consta de materia e de forma), — quantó á *entidade* (consta de essencia e de existencia), — quanto á *integridade*, ou *extensão*, — quanto aos *accidentes*. — È *mutavel*, porque é composto. — È *contingente*; porque podia deixar de ser. — È *finito*, sob todos os aspectos, considerado nas partes e no conjuncto.

b) *Origem do mundo*. — São tres os systemas ácerca d'essa origem: o *materialismo*, o *pantheismo* e o *creacianismo*. — O *materialismo* admitte — que só existe a materia eterna, dotada de força eterna e de movimento eterno, — e que a materia é o unico factor do mundo. Este systema é absurdo; porque a materia não pode ser eterna, e, aindã que fosse eterna, não teria podido formar o mundo. — O *pantheismo* ensina que o mundo é uma *emanação* de Deus. Tambem este systema é absurdo; porque Deus não se divide, nem se muda. — O *creacianismo* sustenta que o mundo foi *creado*, ou tirado do *nada*, pela Omnipotencia de Deus. Este systema é o unico verdadeiro. Com effeito, o mundo é composto, mutavel, contingente e finito. Ora o composto depende do simples, o mutavel do immutavel, o contingente do necessario, o finito do infinito. Ora o Ente simples, immutavel, necessario e infinito é Deus. Logo o mundo depende de Deus. Ora Deus não formou o mundo da materia eterna, nem o tirou da sua substancia. Logo o tirou do *nada*, por *creação*. A *creação* é acto exclusivamente proprio de Deus.

B) Perfeição, nexo, ordem e leis do mundo.

a) *Perfeição do mundo.* — *Perfeição* do mundo é a sua aptidão para manifestar a bondade divina. — O mundo não é *absolutamente* perfeito, isto é, não manifesta a bondade divina no mais elevado grau possivel, porque é finito; mas é *relativamente* perfeito, porque exprime a bondade divina no grau, que o proprio Deus determinou. A perfeição *relativa* convem a todas as obras de Deus.

b) *Nexo dos seres creados.* — O *nexo* dos seres creados é triplice: *substancial, dynamico* e *teleologico.* O *substancial* existe entre as substancias, ligadas entre si por um elemento generico ou commum. O *dynamico* existe entre as causas efficientes, que operam umas nas outras. O *teleologico* existe entre os *fins* dos diversos seres creados, emquanto o fim de um está subordinado ao de outro, e todos os fins *particulares* estão subordinados — ao fim *universal*, que é o bem ou a perfeição de todas as creaturas, — e ao fim *universalissimo*, que é a propria gloria de Deus.

C) Ordem physica e leis physicas do mundo.

a) *Ordem physica do mundo.* — Ordem *physica* do mundo é a conveniente disposição dos seres creados para os seus fins. È triplice: *particular, universal* e *universalissima*, conforme os seres estão dispostos paro um fim particular, universal ou universalissimo. No mundo existe esta triplice ordem. — A ordem *physica* não é effeito de uma acção fortuita, mas sim de uma Intelligencia infinita. A ordem *universalissima* é *absolutamente* necessaria e não pode ser suspensa; a *universal* e a *particular* são *hypotheticamente* necessarias e podem ser suspensas.

b) *Leis physicas do mundo.* — Lei *physica* é a inclinação intrinseca, que regula as forças dos agentes naturaes para elles produzirem sempre os mesmos effeitos. — É *particular, universal, universalissima*, conforme regula — as operações de um agente *particular* para a consecução de um fim *particular*, — ou as operações de *todos* os agentes naturaes para a consecução do fim *universal*, — ou as operações de *todos* os agentes naturaes para a consecução do fim *universalissimo*. — No mundo existe esta triplice especie de leis *physicas*; porque existe uma triplice ordem *physica*, e toda a ordem exige uma lei. — A existencia das leis *physicas* suppõe a existencia de uma Intelligencia infinita. — A lei *universalissima* é *absolutamente* necessaria, e não pode ser suspensa; a lei *universal* e a *particular* são *hypotheticamente* necessarias, e podem ser suspensas. — D'ahi a possibilidade do *milagre*.

D) Essencia e propriedades dos corpos.

a) *Essencia dos corpos.* — *Corpo*, na linguagem commum, é a substancia dotada de extensão ou de triplice dimensão». É *simples* ou *composto*, conforme não se decompõe, ou se decompõe em corpos *especificamente* diversos. — Nem todos os corpos têm a mesma natureza *especifica*. — O corpo está sujeito a mudanças, não só *accidentaes* mas tambem *substanciaes*. Nas mudanças *substanciaes*, perde um elemento, que lhe era *proprio* e que era o principio de *actividade*, e adquire outro elemento, que substitue o perdido e que o constitue numa determinada especie. — Por isso, a *essencia* dos corpos, — não é constituida pelos *atomos*, porque estes, ainda que podessem explicar a *extensão* dos corpos, nunca poderiam explicar a sua *actividade*, — nem é composta de *forças*, pois estas, se explicam a *actividade*, não explicam a *extensão*. — mas é constituida por dois elementos, distinctos e diversos; um que é principio de *extensão* e outro que é principio de *actividade*. O elemento, que é principio de *extensão*, chama-se ***materia prima***; o elemento, que é principio de *actividade*, diz-se *forma substancial*. O systema da *materia* e *forma* chama-se *hylomorphismo*.

b) *Propriedades dos corpos.* — As propriedades dos corpos são a *quantidade* e as *qualidades*. — *Quantidade* é a propriedade, pela qual uma substancia material é composta de partes distinctas e unidas. É uma propriedade *real* do corpo, mas não é a sua *essencia*. Os dotes *absolutos* da *quantidade* são a *continuidade*, a *multiplicidade*, a *divisibilidade*; os *relativos* são a *localisação*, a *impenetrabilidade*, a *variabilidade*. — *Qualidades* são as propriedades, que aperfeiçoam ou determinam o corpo na *existencia* ou na *operação*. As principaes *qualidades* são a *figura*, as *qualidades sensiveis* e as *forças physicas*. A *figura* é constituida pelos *termos* ou *limites* da quantidade. As *qualidades sensiveis* formam o objecto *proprio* dos nossos sentidos externos, e são a côr, o som, o cheiro, o sabor e o calor. As *forças physicas* são as propriedades naturaes e intrinsecas, por meio das quaes os corpos actuam uns nos outros, produzindo alterações ou mudanças, accidentaes e substanciaes; e são *mechanicas* (attracção, força impulsiva, elasticidade), *physicas* (calor, luz, som), *chimicas* (affinidade).

SECÇÃO II — COSMOLOGIA ESPECIAL

Divisão da Cosmologia especial. — A Cosmologia *especial* divide-se em *quatro* capitulos: — no 1.º trata dos *mineraes*, — no 2.º, da *vida em geral*, no 3.º, das *plantas*, — no 4.º, das *animaes irracionaes*...

A) Mineraes. — *Mineral* é o corpo *inorganico*. É *simples* ou *composto*. Os mineraes *simples* não pertencem todos á mesma especie. — Os caracteres dos mineraes são *physicos* (geometricos, mechanicos, opticos, electro-magneticos e organolepticos) ou *chimicos*. — Os mineraes são dotados de actividade *transeunte*; não podem aperfeiçoar a propria substancia.

B) Vida em geral; sua origem e desenvolvimento.

a) *Vida.* — *Vida*, em sentido rigoroso, denota a *substancia*, capaz de produzir operações *immanentes*, isto é, que têm o principio e o termo no mesmo sujeito, — em sentido mais lato, significa a propria operação *immanente*. — A vida exige a unidade substancial no ser vivo. — Ha tres differentes graus de vida: o vegetativo, o sensitivo e o intellectual. — O *principio* da vida é distincto da materia *organizada*, e das forças *physico-chimicas* da materia; é uma substancia simples e identifica-se com a forma substancial; é unico em cada ser vivo. — O principio da vida chama-se *alma*, que, por isso, é triplice: vegetativa, sensitiva e intellectual. — A alma é una na substancia, mas multiplice nas faculdades.

b) *Origem e desenvolvimento da vida.* — A *vida* teve começo — não pela evolução da materia inorganica, — mas por uma intervenção immediata de Deus. — A vida, depois di começar, desenvolveu-se em diversos *graus*, e, no mesmo grau, em diversas *especies*, — não pela evolução de um grau inferior, nem de uma especie inferior na superior, — mas só por intervenção de Deus. — D'ahi a falsidade do *monismo* e do *trasformismo*.

C) Plantas — *Planta* é a substancia corporea, só dotada de vida *vegetativa*. — Tem *alma*, que é o principio primeiro pelo qual ella *se nutre, cresce e se reproduz*. — A alma da planta é forma substancial, unica, simples, material. Começa e acaba por mudança da materia. — A planta pos-

sue tres faculdades, a saber: a nutritiva, a augmentativa e a reproductiva, com as relativas operações.

D) Animaes. — *Animal* é a substancia corporea, dotada de vida vegetativa e sensitiva, mas destituida de razão. — A sua alma *sensitiva* é tambem principio da vida *vegetativa*, e é substancia simples e material, e por isso começa e acaba por mudança da materia. — O animal é dotado de *faculdades*, vegetativas e sensitivas, que derivam da alma, como do seu *principio*, mas residem no composto, como no seu *sujeito*. As faculdades *vegetativas* são a nutritiva, a augmentativa e a reproductiva; as *sensitivas* dividem-se em *perceptivas* (externas e internas), *appetitiva* (concupiscivel e irascivel), *locomotiva* e *vocal*. — Das faculdades emanam as *operações*. A percepção *externa* realisa-se emquanto um objecto externo, actuando nos sentidos externos, vai unir-se, por uma sua imagem concreta, á faculdade perceptiva, que na imagem conhece o objecto. A percepção *interna* realisa-se emquanto as sensações ou as imagens concretas dos objectos externos actuam nos sentidos internos, que assim percebem as proprias sensações ou imagens e os objectos, que estas representam. O *appetite* não produz o seu acto sem um previo conhecimento do bem sensivel.

INDICE DAS MATERIAS

LOGICA

SECÇÃO PRIMEIRA — **Logica formal.**

CAPITULO PRIMEIRO

Idea e termo.

CAPITULO SEGUNDO

Juizo e proposição.

CAPITULO TERCEIRO

Raciocinio e argumentação.

SECÇÃO SEGUNDA — Logica material.

CAPITULO PRIMEIRO

Verdade.

CAPITULO SEGUNDO

Meios para a acquisição da verdade.

CAPITULO TERCEIRO

Methodo.

METAPHYSICA

PARTE PRIMEIRA

ONTOLOGIA

CAPITOLO PRIMEIRO

Ente.

CAPITULO SEGUNDO

Divisão do ente.

CAPITULO TERCEIRO

Attributos transcendentaes do ente.

CAPITULO QUARTO

Attributos genericos do ente.

PARTE SEGUNDA

COSMOLOGIA

SECÇÃO I. — Cosmologia geral.

CAPITULO PRIMEIRO

Natureza e origem do mundo.

CAPITULO SEGUNDO

Perfeição, nexo, ordem e leis do mundo.

CAPITULO TERCEIRO

Essencia e propriedades dos corpos.

SECÇÃO II. — Cosmologia especial.

CAPITULO PRIMEIRO

Mineraes.

CAPITULO SEGUNDO

Vida em geral.

CAPITULO TERCEIRO

Plantas.

CAPITULO QUARTO

Animaes.

D. THIAGO SINIBALDI

BISPO TITULAR DE TIBERIADES
DOUTOR EM PHILOSOPHIA, THEOLOGIA E DIREITO CANONICO
MEMBRO DA ACADEMIA ROMANA DE S. THOMAZ D'AQUINO
SECRETARIO DA S. C. DOS SEMINARIOS E DAS UNIVERSIDADES DOS ESTUDOS

ELEMENTOS DE PHILOSOPHIA

VOLUME II

ANTHROPOLOGIA - THEODICEA - MORAL

QUARTA EDIÇÃO

ROMA
VIA DEL BANCO S. SPIRITO, 12
1916

APPROBATIO

Nova mandetur typis editio philosophiae lusitano idiomate exaratae, cuius inscriptio est: *Elementos de philosophia*, auctore Reverendissimo et Amplissimo Domino Iacobo Sinibaldi, episcopo Tiberiadis.

Assisii, die 30 maii 1916.

† Fr. Ambrosius Eps.

Assisi — Tipografia Metastasio — Assisi

METAPHYSICA

PARTE TERCEIRA

ANTHROPOLOGIA

PROLOGO

1. **Anthropologia.** — *Anthropologia* é a *sciencia que trata das causas supremas do homem.* — O *homem* define-se: *animal racional* (1).

2. **Objecto da Anthropologia.** — O *objecto* da *Anthropologia* é o *homem*, considerado nas suas *causas supremas.* — As causas

(1) *Animal racional* é a definição classica do *homem*, a qual, desde a mais remota antiguidade, foi recebida pelas maiores intelligencias. — Esta definição é perfeita, porque *animal* é o *genero proximo* do homem, e *racional* é a sua *differença especifica.* Emquanto *animal*, o homem é similhante aos seres sensitivos; emquanto *racional*, é similhante aos seres meramente espirituaes. D'este modo o homem é o annel de conjuncção entre o ceu e a terra, entre os Anjos e os animaes irracionaes.

Pergunta-se: Porque é que o *homem* se define: *animal racional*, e não: *animal intelligente?*

Resposta. A *intelligencia* e a *razão* não são duas faculdades distinctas, mas indicam duas diversas funcções da mesma faculdade. Na verdade, a *intelligencia*, emquanto por uma *simples intuição* percebe o *immaterial*, o *universal*, o *abstracto*, conserva o nome de *intelligencia;* — mas, emquanto *raciocina*, isto é, emquanto de um principio universal deduz consequencias particulares, toma, *em sentido mais rigoroso*, o nome de *razão.* Ora, sendo proprio do homem conhecer a verdade, não *immediatamente* e pela simples *intuição*, mas *mediatamente* e pelo *raciocinio*, é claro que o homem deve dizer-se animal *racional*, e não animal *intelligente.*

Dizemos — *em sentido mais rigoroso;* porque, em sentido mais *lato*, a *razão* significa tambem a faculdade que percebe, por *simples iutuição*, o *immaterial*, o *universal*, o *abstracto* (e então diz-se *razão intuitiva*); e neste sentido costuma attribuir-se tambem o Deus e aos Anjos, que conhecem a verdade não pelo *raciocinio*, mas pela *intuição.*

Antonio Rosmini diz que esta definição de *homem* é defeituosa por tres razões: — 1.ª) porque a differença *racional* denota a *intelligencia* do homem, mas não a *vontade;* — 2.ª) porque a *razão* deriva da *intelligencia* e numa definição deve apontar-se a causa, e não o effeito; - 3.ª) porque esta

supremas do homem são — a sua *essencia*, que se compõe da causa *material* e da *formal*, e de que derivam as *faculdades* e as *operações*, — a sua *origem*, isto é, a sua causa *efficiente*, — e o seu *destino*, isto é, a sua causa *final*.

D'aqui se vê a differença entre a *Anthropologia* e a *Physiologia*, que tambem tem por objecto o *homem*; pois a *Physiologia* limita-se a considerar e classificar as funcções do organismo humano, ao passo que a *Anthropologia*, baseada nos phenomenos que se realizam no homem, chega ao conhecimento dos mais altos principios, das causas supremas, de que os phenomenos derivam (1).

---

definição — *animal racional* — parece indicar que no homem o sujeito é o *animal* e que a *razão* é apenas um *attributo* ou uma *propriedade*, que se lhe accrescenta, depois de constituido na sua essencia.

As tres razões, por que *Rosmini* rejeita aquella definição do *homem*, são infundadas. — E' infundada a *primeira*; porque a *vontade* é uma consequencia natural da *razão*, como o proprio *Rosmini* reconhece, e nas definições basta apontar o elemento *principal*, de que os outros derivam. — E' infundada a *segunda*; porque a *intelligencia* e a *razão* não são duas faculdades distinctas, mas são uma e a mesma faculdade, considerada em duas diversas funcções. — E' infundada a *terceira*; porque na definição do *homem* a palavra « *racional* » não denota um simples attributo do *animal*, mas é a differença *especifica*, que, unida ao genero, constitue a essencia do homem.

(1) Os *phenomenos* ou *factos*, que se realizam no homem, podem reduzir-se a tres grupos principaes. Uns referem-se á vida *vegetativa*, — outros, á vida *sensitiva*, — outros, á vida *intellectual*.

Os phenomenos, que se referem á vida *vegetativa* e *sensitiva*, chamam-se *physiologicos*, e constituem o objecto da Physiologia; — os phenomenos *intellectuaes* dizem-se *psychologicos*, e d'elles se occupa a Psychologia, que é uma parte da Anthropologia.

Os phenomenos *psychologicos* e os *physiologicos* differem entre si principalmente — *a*) na sua *natureza*, — *b*) *escopo*, — *c*) e *cognoscibilidade*.

a) Differem na sua *natureza*. Os phenomenos *psychologicos* são *espirituaes* (como os *pensamentos* e as *volições*), não têm por si extensão nem figura, não se podem dividir nem medir *directamente*. Os phenomenos *physiologicos* são *materiaes*, occupam um logar no espaço e no tempo e são divisiveis e commensuraveis.

b) Differem no *escopo*. Os phenomenos *psychologicos* têm por fim a percepção e o amor de um objecto *espiritual*. Os phenomenos *physiologicos* tendem para a conservação do organismo ou para um objecto *sensivel*.

c) Differem na *cognoscibilidade*. Os phenomenos *psychologicos* conhecem-se por uma faculdade *espiritual*. Os phenomenos *physiologicos* ou são *inconscientes* (como os da vida *vegetativa*), ou conhecem-se por uma faculdade *sensitiva* (como os phenomenos da vida *sensitiva*).

Todavia os phenomenos *psychologicos* e os *physiologicos*, ainda que differam sob muitos respeitos, conservam entre si as seguintes relações:

a) Todos derivam de um unico principio, que é a *alma humana*;

3. Excellencia da Anthropologia. — A excellencia da *Anthropologia* demonstra-se pela excellencia do seu *objecto*. Por quanto, o *homem* não só concentra em si as perfeições de todas as outras creaturas corporeas, que lhe estão sujeitas, mas tambem participa dos dotes das intelligencias separadas, que lhe estão superiores; pois que possue o *ser* como os *mineraes*, *vive* como os *vegetaes*, *sente* como os *animaes*, *entende* como os *espiritos*. D'este modo o homem é annel de conjuncção entre a materia e o espirito, e com razão chama-se *microcosmos* (pequeno mundo) (1).

4. Methodo da Anthropologia. — O methodo da *Anthropologia* — *a*) não deve ser exclusivamente *analytico*, — *b*) nem exclusivamente *synthetico*, — *c*) mas deve ser *analytico-synthetico*.

a) Não deve ser exclusivamente *analytico*; pois que a *experiencia*, de que este methodo parte, não pode, só por si, attingir a essencia da alma e pode levar ao materialismo.

b) Nem deve ser exclusivamente *synthetico*, isto é, fundado unicamente nos *principios* da *razão*; porque a razão, sem o auxilio da experiencia, forma hypotheses arbitrarias, que não correspondem á realidade, e pode levar ao pantheismo e a outros erros perniciosos.

c) Mas deve ser *analytico-synthetico*. — Pelo methodo *analytico*, *observamos* primeiramente os phenomenos, tanto *internos* como *externos*, considerando-os em si e em todas as suas condições e circumstancias; depois, em virtude do *principio de causalidade*, *subimos* ás causas *proximas* e *immediatas* d'aquelles phenomenos, e d'estas para a *mais elevada* e *su-*

---

porque, como provaremos mais tarde, a *alma humana* é forma *substancial* do corpo, e a forma é o unico principio de toda a actividade do composto.

b) Os phenomenos *psychologicos* são sempre acompanhados por phenomenos *physiologicos*; e isto verifica-se nos pensamentos e nas volições, que, embora derivem unica e exclusivamante da alma espiritual, todavia estão ligados ás funcções *organicas*, não como a *causas*, mas como a *condições* indispensaveis para a sua producção.

D'ahi se vê que a *Anthropologia* e a *Physiologia*, posto que sejam duas sciencias distinctas, porque os seus objectos são distinctos, ainda assim se relacionam e se prestam mutuo auxilio.

(1) O *homem* é um *pequeno mundo* — não só pela sua *natureza*, emquanto é o resumo, a synthese de todas as perfeições creadas, — mas tambem pelo seu *conhecimento*, emquanto reproduz e exprime na sua intelligencia o mundo corporeo e o espiritual, e concebe, embora de um modo imperfeito e inadequado, a idea de um Creador sapientissimo e omnipotente.

prema, que é a *essencia* do homem. — Pelo *synthetico,* fazemos o caminho inverso; partimos da *essencia* do homem, já conhecida, e descemos ás suas *faculdades,* e d'estas ás *operações.*

Em menos palavras: Na *Anthropologia* deve empregar-se a *inducção* e o *syllogismo.* — Pela *inducção, subimos* do effeito á causa, e assim conhecemos a causa pelo effeito. — Pelo *syllogismo, descemos* da causa ao affeito, e assim conhecemos o effeito pela causa (1).

---

(1) A primeira *funcção* do methodo *analytico* é a *observação,* tanto *interna* come *externa.* — A observação *interna* costuma chamar-se *methodo subjectivo;* a abservação *externa* diz-se *methodo objectivo.* — Digamos alguma coisa ácerca d'estes dois methodos.

a) O methodo *subjectivo* consiste em observar as operações ou modificações *internas,* por meio da *consciencia* ou percepção *interna.* — Na *Logica* demonstrámos que a *consciencia* não se engana na percepção do seu objecto.

O methodo *subjectivo* é necessario na *Anthropologia.* Na verdade, a existencia e a natureza da alma não se conhecem directamente em si, mas só nas operações da vida sensitiva e intellectual, de que a mesma alma é principio. Ora as operações da vida sensitiva e intellectual realizam-se no *intimo* do homem, e por isso só podem ser conhecidas pelo methodo *subjectivo.*

Este methodo serve-se tambem da *experimentação.*

Alguns escriptores só admittem a utilidade da *experimentação* nas sciencias *naturaes,* e dizem que a *experimentação* na *Anthropologia* é impossivel.

Esta opinião não póde acceitar-se. Confessamos de boa mente que a *experimentação* na *Anthropologia* não é *sempre* possivel e que muitas vezes é incerta nos resultados; mas sustentamos que não é ella de todo e sempre impossivel, porque podêmos reproduzir um phenomeno interno, como um *pensamento,* um *raciocinio,* uma *volição,* etc., para estudar a natureza d'esse acto e o modo por que se produz.

b) O methodo *objectivo* consiste em conhecer e explicar os phenomenos *psychologicos* por meio do estudo das diversas *raças humanas,* da *historia,* e das *linguas.* — Este methodo, empregado com discrição, completa e esclarece os dados do methodo *subjectivo.*

O methodo *objectivo* funda-se principalmente no estudo da *psychologia comparada,* da *historia* e das *linguas.*

a) A *psychologia comparada* observa a criança, em quem a razão ainda não se desenvolveu, — o demente, em quem ella se eclypsou, — o selvagem, em quem não se aperfeiçoou; compara o homem com o animal, e conhece quaes são as faculdades proprias de cada um, e quas são as communs a ambos. Estas observações projectam muita luz sobre a natureza e as leis das faculdades humanas.

b) A *historia,* contemplando a humanidade inteira como um só homem, reconhece nella as mesmas faculdades, os mesmos actos e sentimentos, que se encontram no individuo; e por isso o seu estudo é muito util para o conhecimento do homem, na ordem intellectual e moral.

c) As *linguas* reproduzem os pensamentos e as reflexões dos que fallam; por isso o estudo da lingua de diversos povos ou de um só povo manifesta as diversas formas da vida intellectual e o seu desenvolvimento progressivo.

5. Divisão da Anthropologia. — Dividimos a *Anthropologia* em *quatro* secções. Na *primiera* secção occupamo-nos da *essencia* do homem; — na *segunda,* das suas *faculdades;* — na *terceira,* das suas *operações;* — na *quarta,* da sua *origem* e do seu *destino.*

***

Os escriptores não estão de accordo com relação ao methodo da *Anthropologia,* mas emittem e seguem diversas opiniões. Limitamo-nos a expôr e criticar as dos *materialistas,* dos *positivistas* e dos *idealistas.*

a) Os *materialistas,* por identificarem os phenomenos *psychologicos* com os *physiologicos,* dizem que o methodo, que se ha de seguir na *Anthropologia,* deve ser exclusivamente *objectivo,* como na *Physiologia.*

Esta opinião é falsa pelas seguintes razões: — 1.º) porque identifica os phenomenos *psychologicos* com os *physiologicos,* que, como vimos, são distinctos entre si; — 2.ª) porque o methodo *objectivo* não póde prescindir do *subjectivo;* pois que só pelo testemunho da percepção *interna* podemos ficar certos de que um phenomeno foi observado pela percepção *externa* com todas as precauções e com o emprego de todos os meios legitimos.

b) Os *positivistas* não negam nem affirmam a existencia da alma; dizem que a alma é *incognoscivel,* e que por isso a *Anthropologia* deve limitar-se a descrever o systema nervoso e o mechanismo das acções moleculares, e empregar o methodo exclusivamente *objectivo.*

Esta opinião tambem é falsa pelas razões que acima adduzimos contra os materialistas. — Só accrescentaremos que, quando os *positivistas* affirmam que a nossa alma é *incognoscivel,* a sua affirmação é *falsa* ou *gratuita.* Na verdade, ou elles conhecem a alma humana, ou não a conhecem. Se a conhecem, é *falso* que ella seja *incognoscivel.* Se não a conhecem, *gratuitamente* affirmam que ella é *incognoscivel.*

c) Os *idealistas,* partindo do principio — de que todas as coisas são ideas, ás quaes nenhuma realidade corresponde, — affirmam que o methodo da *Anthropologia* deve ser exclusivamente *synthetico,* isto é, unicamente baseado nos principios da razão.

Tambem esta opinião não póde acceitar-se, porque se funda num falso supposto. As coisas são o que são, independentemente do nosso pensamento; e, se quizermos conhecel-as como são em si mesmas, é necessario servir-mo-nos da experencia, tanto interna como externa.

Concluimos que o verdadeiro methodo, que se deve seguir e que seguiremos na *Anthropologia,* é o *analytico-synthetico.*

SECÇÃO PRIMEIRA

ESSENCIA DO HOMEM

6. **Divisão da secção primeira.** — Como a *essencia* do homem é composta de alma e de corpo, substancial e pessoalmente unidos entre si, dividimos a secção *primeira* em *tres* capitulos. No *primeiro* capitulo tratamos do *corpo;* no *segundo,* da *alma;* no *terceiro,* da *união* da alma com o corpo.

CAPITULO PRIMEIRO

CORPO HUMANO

SUMMARIO: — Descripção do corpo humano. — Orgãos da vida vegetativa. — Orgãos da sensibilidade externa. — Orgãos da sensibilidade interna e da locomoção.

ARTIGO I

Descripção do corpo humano.

7. **Principaes regiões do corpo humano.** — As principaes regiões do corpo humano são *tres,* a saber: a *cabeça,* o *thorax,* e o *abdomen.* — O *thorax* e o *abdomen,* que estão separados pelo *diaphragma,* constituem o *tronco,* a que se unem, em forma de appendices, os *membros thoracicos* e *abdominaes.* — De cada uma d'estas regiões faremos uma breve descripção (1).

8. **Cabeça.** — A *cabeça,* que é a região mais nobre do corpo humano, divide-se em duas partes: o *craneo* e a *face.*

(1) Os elementos figurados do corpo humano, que é o mais perfeito e maravilhoso de todos os organismos, são compostos, em ultima analyse, de *cellulas,* constituidas essencialmente por um protoplasma, capaz de se nutrir e reproduzir. — As *cellulas* primitivas multiplicam-se, tomam uma disposição diversa segundo a diversidade da sua natureza, e concorrem para formar os *tecidos,* que geralmente se reduzem a seis typos principaes, a saber, o *cellular* ou *fibroso,* o *conjunctivo,* o *muscular,* o *nervoso,* o *osseo,* e o *cartilagineo.* — A reunião dos tecidos forma os *orgãos,* que são instrumentos capazes de produzir certas e determinadas *funcções.* Quando para o exercicio de uma *funcção* são necessarios muitos e diversos orgãos, a reunião d'esses orgãos diz-se *apparelho.*

a) O *craneo* é uma *caixa ossea,* de forma oval, que aloja e protege o *cerebro,* o *cerebello* e a *medulla allongada.* — As *paredes* superiores, lateraes e posteriores do *craneo* são cobertas de pelle; a sua parede inferior, que é a *base,* articula-se sobre a primeira das *vertebras,* que por isso se chama *atlas.*

b) A *face* contém e protege os orgãos da *vista,* do *olfacto,* do *gosto.* — Os orgãos do *ouvido* relacionam-se com o *craneo* (1).

9. **Thorax.** — *Thorax* é uma cavidade, limitada adiante pelo *esterno,* dos lados pelas *costellas* e pelos *musculos intercostaes,* por traz pela *columna vertebral,* por baixo por uma membrana muscular, chamada *diaphragma,* de cima pelo *pescoço.*

O *thorax* subdivide-se em tres cavidades secundarias: uma *media* e duas *lateraes.* — A cavidade *media* aloja o *coração* e os principaes vasos que d' elle derivam, uma parte da *trachêa* e dos *bronchios,* o *esophago,* a *aorta thoracica,* o *canal thoracico,* etc. — As cavidades *lateraes* contêm os dois *pulmões.*

10. **Abdomen.** — *Abdomen* é uma cavidade mais espaçosa que o *thorax.* — E' limitado em cima pelo *diaphragma,* em baixo pela *bacia,* atraz pela *columna vertebral,* adiante e dos lados pela *pelle* e pelos *musculos abdominaes.*

O *abdomen* contém os principaes orgãos do apparelho *digestivo,* que são o *estomago,* o *intestino,* o *figado,* o *pancreas,* etc.

11. **Membros.** — Os *membros* são *quatro:* dois *thoracicos,* e dois *abdominaes.*

a) Cada membro *thoracico* compõe-se de quatro partes; *hombro, braço, ante-braço* e *mão.*

b) Cada membro *abdominal* compõe-se tambem de quatro partes: *anca* ou *quadril, coxa, perna* e *pé.*

ARTIGO II

Orgãos da vida vegetativa.

12. **Orgãos da vida vegetativa.** — Os orgãos da vida *vegetativa,* de que tencionamos tratar, são os que servem para a *nutrição* do homem. Estes orgãos são muitos e diversos, e

(1) A face *superior* da *cabeça* é lisa e regular, e forma a *região epicranica.* A face *posterior* é espheroidal e forma a *região occipital.* As faces *lateraes* dividem-se em tres regiões, que são: uma superior, que se chama *região temporal;* outra inferior e posterior, que é a *região auricular;* e a terceira inferior e anterior, que é a *região parotidia.* A face *anterior* diz-se simplesmente *face,* e revela a perfeição, a nobreza e a origem do homem.

constituem tantos *apparelhos*, quantos são os principaes actos da funcção *nutritiva*. Ora esses actos são tres, a saber: a *digestão* (com a *absorpção intestinal*), a *circulação* e a *respiração;* pois que — pela *digestão*, os alimentos são elaborados, — pela *circulação*, são elles distribuidos, — pela *respiração*, o sangue, que os transporta, é depurado. Logo os orgãos da vida *vegetativa* constituem tres *apparelhos:* o *digestivo*, o *circulatorio* ,e o *respiratorio* (1).

13. **Orgãos do apparelho digestivo.** — Os orgãos, que constituem o apparelho *digestivo*, são a *bocca*, a *pharinge*, o *esophago*, o *estomago*, o *intestino delgado*, o *intestino grosso*.

a) **Bocca.** — A *bocca*, primeira parte do canal *digestivo*, é uma cavidade oval, situada na face entre as maxillas, limitada adiante pelos *labios*, atraz pelo *veo palatino*, dos lados pelas *faces*, em baixo pela *lingua*, e em cima pela *abobada palatina*. — As *maxillas*, situadas uma por cima da outra, alojam nas suas cavidades *(alveolos)* os *dentes*, destinados a mastigar os alimentos.

b) **Pharinge.** — A *pharinge* é a parte do canal digestivo, que por um lado confina com a *bocca*, de que está separada pelo *veo palatino*, e por outro é seguida pelo *esophago;* communica em cima e por diante com as fossas nasaes, e mais abaixo com a *laringe*, de que está separada pela *epiglotte*. — A *pharinge* é formada por duas membranas, uma externa de natureza muscular e outra interna mucosa, e é o orgão essencial da deglutição.

c) **Esophago.** — O *esophago* é um canal cylindrico, que se continua com a *pharinge*, desce ao longo da columna vertebral, passa entre os pulmões por traz do coração, atravessa o *diaphragma*, e se abre no *estomago* por um orificio, chamado *cardia*. — A estructura do *esophago* é identica á da *pharinge*.

d) **Estomago.** — *Estomago* é um sacco membranoso, situado na parte superior do *abdomen*, immediatamente por baixo do *diaphragma*, de um lado continua-se com o *esophago* e por outro com o intestino *delgado*, com o qual communica por uma abertura, chamada *pyloro*. — E' formado per tres membranas: una externa *serosa*, outra media *muscular*, e a terceira interna *mucosa*. — E' o orgão principal da digestão.

e) **Intestino delgado.** — O *intestino delgado* é um tubo estreito, que principia no *pyloro*, dobra-se um grande numero de vezes sobre si mesmo e termina no intestino *grosso*. — Divide-se em tres partes: *duodenum*, que se segue ao estomago, *jejunum* e *ilion*, que se seguem ao *duodenum*. — E' formado de tres tunicas: uma externa *serosa (peritoneu)*, uma media *muscular*, e uma interna *mucosa*.

f) **Intestino grosso.** — O *intestino grosso* é um canal mais volumoso, que se segue ao intestino *delgado*. — Divide-se em tres partes: *cecum*, *colon* e *rectum*. — E' formado, como o intestino *delgado*, de tres membranas (1).

---

(1) Os muitos e diversos orgãos, de que é composto o corpo humano, tendem ou para conservar a vida do homem, ou para o relacionar com o mundo exterior. — Os que tendem para conservar a vida do homem são especialmente os orgãos da vida *vegetativa;* e os que o relacionam com o mundo exterior são os orgãos da *sensibilidade*, tanto externa como interna, e os da *locomoção*. — D'estas duas especies de orgãos resultam duas diversas especies de funcções-as da vida *vegetativa* e as da vida de *relação*.

(1) Ao canal *digestivo* estão *annexos* outros orgãos, com o fim de fabricarem liquidos especiaes, necessarios para a digestão. — Esses orgãos *annexos* são principalmente as *glandulas salivares*, o *figado* e o *pancreas*.

a) As *glandulas salivares* são formadas por pequenas granulações arredondadas, que têm por fim produzir a *saliva*. São *seis*, dispostas em tres pares: duas chamam-se *sublinguaes;* duas, *submaxillares;* e duas, *parotidas*. Estão situadas symetricamente de um e outro lado da bocca, com a qual communicam por uns pequenos canaes excretores.

b) O *figado* é a maior glandula do corpo humano; está situado na parte direita e superior do abdomen, e segrega a *bilis* ou *fel* e a materia *gligogenica*. E' impar e irregular, a sua face superior é convexa, e a inferior é concava. Os canaes secretores da *bilis*, reunidos em ramos, formam o *canal hepatico*, que sai do figado, communica com a *vesicula* do *fel*, que é o reservatorio da bilis, e vai abrir-se no duodeno. — A materia *gligogenica* passa do figado para a corrente sanguinea pelo systema da *veia porta*.

c) O *pancreas* é uma glandula situada no abdomen, transversalmente collocada entre o estomago e a columna vertebral. Segrega um liquido, chamado *succo pancreatico*, que vai ao *intestino delgado* pelo *canal* de *Virsurg*.

Descriptos os diversos orgãos que concorrem para a *digestão*, vejamos agora o modo por que esta funcção se realiza.

Digestão é a serie dos actos pelos quaes o homem (e, em geral, o animal) converte os alimentos em materias assimilaveis. Esses actos são (além da *apprehensão dos alimentos*) a *mastigação*, a *insalivação*, a *deglutição*, a *chymificação* e a *chylificação*.

O homem *apprehende os alimentos*, introduz-os na bocca; se são liquidos, descem directamente ao estomago; se são solidos, são *mastigados* pelos dentes, ao mesmo tempo que pelas *glandulas salivares* são impregnados de *saliva*. Pela *mastigação* e *insalivação*, os alimentos convertem-se em massa molle, chamada *bolo alimentar*. — Da bocca o *bolo* passa para a *pharinge*, atravessa o *esophago* e chega á cavidade do *estomago*. Chegado alli, transforma-se, pela acção chimica dos succos do estomago, numa pasta semi-liquida e cinzenta, que tem o nome de *chymo*. O *chymo* passa do *estomago* para

14. **Orgãos do apparelho circulatorio.** — Os orgãos, que constituem o apparelho *circulatorio,* são o *coração,* as *arterias,* os *vasos capillares* e as *veias.*

a) **Coração.** — O *coração* é um orgão muscular, ôco, de forma conica, envolvido num sacco fibro-seroso *(pericardio)* e situado obliquamente ao lado esquerdo do *thorax,* entre os dois pulmões, com a base para cima e o vertice para baixo.

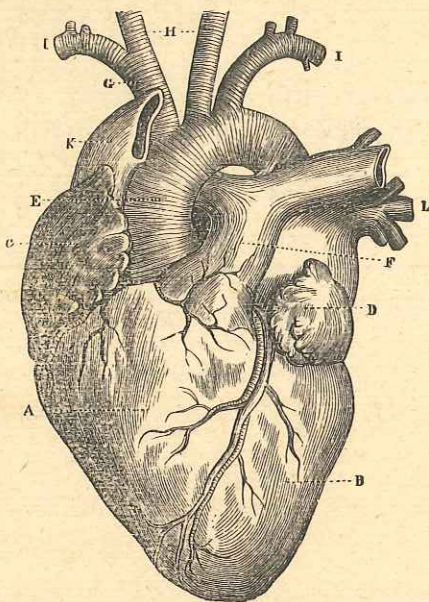



FIGURA I. - Coração do homem.

A, ventriculo direito; — **B**, ventriculo esquerdo; — **C**, auricula direita; — **D**, auricula esquerda; — **E**, arco aortico; — **F**, arteria pulmonar; — **G**, tronco brachio-cephalico da aorta; — **H**, arterias carotidas primitivas direita e esquerda; — **I**, arterias subclavias direita e esquerda; — **K**, veia cava superior; — **L**, veias pulmonares.

No *coração* ha quatro cavidades, — duas na *base* e são a *auricula direita* e a *esquerda,* — e duas no *vertice* e são o *ventriculo direito* e o *esquerdo.* — Quasi no meio ha um septo

---

o *intestino delgado* atravez do *pyloro,* e alli soffre nova transformação pela acção chimica da *bilis* e do *succo pancreatico;* parte converte-se num liquido branco e leitoso, que se chama *chylo,* e parte é rejeitada como impropria para a nutrição. Com a formação do *chylo* termina o acto *digestivo.*

A' *digestão* succede a *absorpção,* que é o acto pelo qual a materia nutritiva, extrahida dos alimentos, passa do canal digestivo para a massa do

vertical, que divide o *coração* em duas metades, cada uma das quaes contém uma *auricula* e um *ventriculo.* A metade, que contém a *auricula direita* e o *ventriculo direito,* chama-se *coração direito* ou *pulmonar;* — a outra metade, que contém a *auricula esquerda* e o *ventriculo esquerdo,* chama-se *coração esquerdo* ou *aortico.*

As *auriculas* não communicam entre si, o que tambem acontece aos *ventriculos;* pois que as duas metades do coração

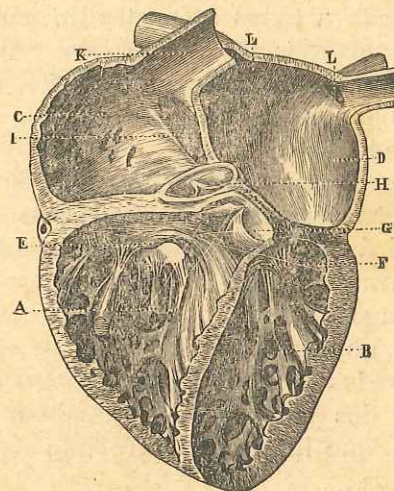



FIGURA II. — Côrte vertical do coração humano, mostrando o interior das suas quatro cavidades.

A, ventriculo direito; — **B**, ventriculo esquerdo; — **C**, auricula direita; — **D**, auricula esquerda; — **E**, orificio auriculo-ventricular direito e valvula tricuspide; **F**, orificio auriculo-ventricular esquerdo e valvula mitral; — **G**, orificio da arteria pulmonar e sua valvula sygmoidea; — **H**, orificio da aorta e sua valvula sygmoidea; — **I**, orificio da veia cava inferior; — **K**, veia cava superior; — **LL**, veias pulmonares.

estão divididas por um septo imperfurado. — Todavia cada *auricula* communica com o *ventriculo* do mesmo lado, por meio de um orificio, que se chama *auriculo-ventricular.* Cada

---

sangue, com o fim de regenerar este liquido. — A *absorpção* faz-se pelas *veias* e pelos *vasos chyliferos.* As *veias* absorvem directamente alguns dos liquidos introduzidos no estomago; — os *vasos chyliferos,* que vão terminar na membrana mucosa do *intestino delgado,* absorvem as substancias que formam o *chylo,* e que desimboccam no *canal thoracico,* passando assim o *chylo* para a veia *sub-clavia esquerda* e entrando na torrente circulatoria.

um d'estes orificios é fechado por uma valvula, que abaixa quando o sangue passa da auricula para o ventriculo, e depois levanta-se para impedir o refluxo do sangue. A valvula do orificio *direito* chama-se *tricuspide;* e a do orificio *esquerdo* diz-se *mitral.*

As cavidades *direitas* do coração contêm sangue vermelho-escuro, que se diz *sangue venoso;* as *esquerdas* contêm sangue vermelho-rutilante, que se chama *sangue arterial.*

b) Arterias. — As *arterias* são canaes ou vasos que levam o sangue do coração a todas as partes do corpo.

As principaes arterias são a *pulmonar* e a *aorta.*

A *pulmonar,* que contém sangue *venoso,* nasce do ventriculo *direito,* sobe para a base do coração, onde se cruza com a *aorta,* dividindo-se em seguida em dois ramos, um para cada pulmão *(arterias pulmonares - direita e esquerda).*

A *aorta,* que contém sangue *arterial,* nasce do ventriculo *esquerdo,* sobe até á base do coração, curva-se depois para o lado esquerdo, formando o *arco aortico;* em seguida dirige-se para baixo ao longo do thorax, atravessa o diaphragma, segue ao longo do abdomen, aonde termina, dividindo-se em dois ramos, chamados arterias *iliacas primitivas* (1).

Nos orificios das *arterias,* como tambem nos das *veias,* existem valvulas que impedem o refluxo do sangue, e se chamam *sygmoideas.*

c) Vasos capillares. — As arterias, afastando-se do coração, dividem-se e subdividem-se em ramos, que são cada vez mais pequenos, e que se enlaçam e anastomosam, formando uma vasta rede, cujas malhas entram em todos os orgãos para lhes levarem o liquido nutritivo. A estas ramificações dá-se o nome de *vasos capillares.*

Depois de um trajecto mais ou menos longo, os *vasos capillares* reunem-se em canaes cada vez mais amplos e dão

(1) A *aorta,* no seu trajecto, dá origem a outras arterias. As principaes são:

a) O *tronco brachio-cephalico,* que depois se divide na *carotida primitiva direita,* e na *sub-clavia direita;* a primeira das quaes leva o sangue para a metade direita da cabeça, e a segunda leva-o para o membro superior direito.

b) A *carotida primitiva esquerda* e a *sub-clavia esquerda;* a primeira das quaes se distribue para a metade esquerda da cabeça, e a segunda para o membro superior esquerdo.

c) O *tronco ciliaco,* que se divide em tres arterias: a *hepatica* para o figado, a *splenica* para o baço, e a *stomachica* para o estomago.

d) As arterias *renaes, mesentericas* e *iliacas,* que se distribuem nos rins, nos intestinos e nos membros inferiores.

origem ás *veias:* e é d'este modo que as arterias communicam com as veias. — Nos *vasos capillares* o sangue de vermelho-rutilante torna-se escuro.

d) Veias. — As *veias* são canaes ou vasos, que levam o sangue de todos os pontos do corpo ao coração.

As principaes *veias* reduzem-se a tres systemas: — um é constituido pelas *veias cavas: superior e inferior,* que, formadas pelas veias de todas as partes do corpo (á excepção das dos pulmões), acompanham a *aorta* e levam ao coração o sangue *venoso,* abrindo-se na *auricula direita;* — outro é formado pelas *quatro veias pulmonares,* que acompanham as duas arterias pulmonares, e levam ao coração o sangue *arterial,* regenerado nos pulmões, abrindo-se na *auricula esquerda;* — o terceiro é o *systema da veia porta,* que é constituido pela reunião das veias *mesentericas: superior* e *inferior* e pela veia *splenica,* e que, depois de se ter ramificado na substancia do figado, se reune e se abre na *cava inferior* (1).

(1) As *veias,* como tambem as *arterias,* são constituidas por tres tunicas: uma *externa* ou *cellulosa,* muito resistente; outra *media,* formada por fibras elasticas; uma terceira *interna,* mais delgada e formada por um epithelio de cellulas alongadas. A tunica *interna* das veias apresenta um grande numero de prégas, que servem de *valvulas,* dispostas aos pares e tendo a sua cavidade voltada para o coração, impedindo assim o refluxo do sangue.

Digamos alguma coisa ácerca do mechanismo da *circulação.*

a) Circulação. — *Circulação* é o movimento continuo pelo qual o sangue percorre todas as partes do organismo, irradiando do coração até aos capillares, e voltando depois d'hai novamente ao coração.

O *ventriculo esquerdo,* contrahindo-se, lança o sangue *arterial* na *aorta,* e por isso em todas as arterias em que ella se divide. O sangue passa depois aos *vasos capillares,* transformando-se alli de arterial em venoso, e d'estes vasos ás veias, que finalmente reunidas formam dois grossos troncos, — a *veia cava superior* e a *inferior,* que se abrem na *auricula direita.* Da *auricula direita* o sangue passa ao *ventriculo direito.* O *ventriculo direito,* contrahindo-se, lança o sangue na *arteria pulmonar,* d'onde elle passa aos *pulmões* para se regenerar, e, depois de ter percorrido os capillares d'estes orgãos, volta pelas veias *pulmonares* ao coração, abrindo-se na *auricula esquerda,* d'onde passa ao *ventriculo esquerdo,* para depois recomeçar o mesmo trajecto.

Este trajecto, pois, descreve dois circulos: um, que vai do *ventriculo esquerdo* á *auricula direita,* e que se chama *grande circulação;* — outro, que vai do *ventriculo direito* á *auricula esquerda,* e que se chama *pequena circulação.* — Na *grande circulação,* as *arterias* conduzem sangue *arterial,* e as *veias* sangue *venoso;* — na *pequena circulação,* dá-se o contrario. — Nas *arterias,* a direcção do sangue é *centrifuga;* nas *veias,* é *centripeta.*

b) Circulação no coração. — O coração, por ser um orgão muscular, tem a propriedade de se contrahir, para em seguida se dilatar. A contracção

15. **Orgãos do apparelho respiratorio.** — Os orgãos, que constituem o apparelho *respiratorio,* são a *larynge,* a *trachêa,* os *bronchios,* os *pulmões,* e o *thorax.*

a) **Larynge.** — A *larynge* é uma cavidade de paredes cartilago-membranosas, aberta superiormente na *pharynge* e communicando inferiormente com a *trachêa.*

b) **Trachêa.** — A *trachêa,* ou *trachêa-arteria,* é um canal cylindrico, formado de anneis cartilagineos, ligados entre si por laminas de tecido *conjunctivo* e fibras musculares. Continua-se superiormente com a *larynge,* passa por deante do

---

chama-se *systole*; a dilatação, *diastole.* O coração não se contrahe nem se dilata todo ao mesmo tempo; mas, quando se contrahem as *auriculas,* dilatam-se os *ventriculos;* e vice-versa.

As *auriculas,* estando cheias de sangue trazido pelas *veias cavas* e *pulmonares,* contrahem-se ao mesmo tempo. Em virtude d'esta contracção, o maior volume do sangue é expellido para os *ventriculos,* e só uma pequena quantitade reflue para as veias. Os *ventriculos* dilatam-se para receber o sangue, e, estando cheios, contrahem-se; e o sangue, não podendo refluir para as auriculas pela opposição que lhe fazem as valvulas *auriculo-ventriculares,* penetra nas arterias. Ao mesmo tempo que os *ventriculos* se contrahem, as *auriculas* tornam a dilatar-se, enchendo-se de sangue, que trazem as veias. Estes movimentos são repetidos e frequentes, e variam com a idade, sexo, alimentação, etc.

c) Circulação nas arterias. — O sangue, nas arterias, caminha do coração para os capillares. — As causas d'este movimento são as contracções do coração e a elasticidade das arterias. Na verdade, pelas contracções do coração, o sangue é impellido para as arterias. Mas não basta. As contracções do coração são intermittentes, e o movimento é continuo. E' necessaria, pois, uma outra causa. Esta causa é a elasticidade das arterias. Por serem elasticas, as arterias dilatam-se a cada contracção do coração; cessando aquella contracção, contrahem-se, e assim impellem para deante o sangue, que não póde voltar para o coração por causa das valvulas sygmoideas. D'este modo, começando a pressão das arterias sobre o sangue, quando acaba a pressão que sobre elle exerce o coração, segue-se que o movimento do sangue deve ser continuo. — Podemos, pois, dizer que as arterias estão em *diastole,* quando o coração está em *systole*; e vice-versa. O movimento rythmico da contracção e dilatação do coração e das arterias constitue o phenomeno conhecido do *pulso.*

d) Circulação nos vasos capillares. — O movimento do sangue nos vasos capillares é uniforme e mais lento do que nas arterias. Esse movimento é devido ao impulso que o sangue traz das contracções do coração e das arterias, e á contractilidade propria d'estes vasos.

e) Circulação nas veias. — O sangue, nas veias, caminha das diversas partes do corpo para o coração. Esse movimento, que é uniforme, é devido não só aos movimentos do coração e das arterias, mas tambem á inspiração, ás contracções musculares, e sobre tudo ás innumeras valvulas que impedem o refluxo do sangue.

esophago, até á 4° vertebra dorsal, aonde se divide em dois ramos, que são os *bronchios.*

c) **Bronchios.** — Os *bronchios* são os dois ramos, em que inferiormente termina a *trachêa,* e que, entrando nos pulmões, se dividem successivamente em ramificações cada vez mais delgadas, até terminar em pequenas cavidades, que são as *vesiculas bronchicas.*

d) **Pulmões.** — Os *pulmões* são dois orgãos que, junctamente com o coração e os grandes vasos, occupam a cavidade thoracica. — Têm forma irregularmente conica, cuja base, um

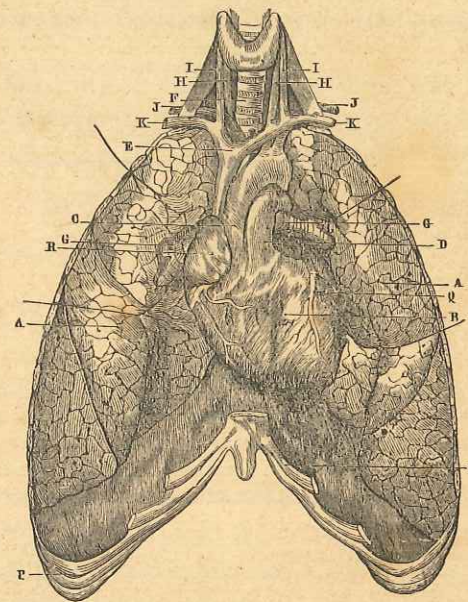



FIGURA III. — Coração e apparelho respiratorio do homem.

AA, pulmões direito e esquerdo; — **B**, coração envolvido pelo pericardio; — **C**, origem do arco aortico; — **D**, arteria pulmonar; — **E**, veia cava superior; — **F**, trachêa-arteria; — **GG**, bronchios; — **HH**, **II**, veias jugulares; — **KK**, veias sub-clavias; — **P**, parte inferior do esterno; — **Q**, veia coronaria anterior; — **R**, auricula direita.

pouco obliqua, assenta sobre o *diaphragma ;* o seu aspecto é marmoreo, de côr cinzenta rosada; são formados pelos bronchios e pelas *vesiculas bronchicas,* em cujas paredes estão as ultimas ramificações da arteria pulmonar e as primeiras das veias pulmonares. — A sua superficie é lisa; a do pulmão *direito* apresenta anteriormente dois sulcos, que o dividem

em tres *lóbos;* a do pulmão *esquerdo* tem apenas um sulco, que o divide em dois *lóbos.* — Cada um d'elles está envolvido numa membrana serosa, chamada *pleura.*

e) **Thorax.** — O *thorax,* como dissemos, é uma cavidade que aloja os *pulmões,* o *coração,* e outros orgãos. A sua forma é de uma pyramide conica, tendo o vertice para cima e a base para baixo. É separado do abdomen pelo *diaphragma* (1).

ARTIGO III

Orgãos da sensibilidade externa.

16. **Orgãos da sensibilidade externa.** — Os orgãos da *sensibilidade externa* são os que constituem os apparelhos dos cinco sentidos *externos.*

(1) Descriptos os orgãos de apparelho *respiratorio,* digamos alguna coisa ácerca da *respiração.*

a) Respiração. — *Respiração* é a funcção que tem por fim converter o sangue *venoso* em sangue *arterial,* pela acção do ar. — Nesta funcção distinguem-se duas classes de phenomenos: *mechanicos* e *chimicos.*

b) Phenomenos mechanicos da respiração. — Os phenomenos *mechanicos da respiração* têm por fim determinar a entrada e sahida alternada do ar nos pulmões. Consistem, pois, em dois actos oppostos, que são a *inspiração* e a *expiração.* — Pela *inspiração,* a cavidade thoracica augmenta; o pulmão dilata-se; o ar interior, augmentando de volume, diminue de tensão; e o ar exterior, vencendo a tensão do ar interior, entra pelas *fossas nasaes* ou pela *bocca,* e precipita-se nas *vesiculas bronchicas.* — Pela *expiração,* a cavidade thoracica diminue; o ar interior, por diminuir de volume, augmenta em tensão, e, vencendo a tensão do ar exterior, sahe para fóra do pulmão.

c) Phenomenos chimicos da respiração. — Os phenomenos *chimicos da respiração* consistem nas modificações, que soffrem o *ar* e o *sangue,* postos em contacto nos pulmões.

a) Modificações do ar. O ar *inspirado* compõe-se essencialmente de 20,8 partes de oxygenio para 79,2 de azote. O ar *expirado* contém apenas 16,03 de oxygenio. Como se vê, a respiração faz perder ao ar, em cada inspiração, por 100 volumes, 4,77 de oxygenio. Mas, se o ar perde em oxygenio, ganha em anhydrido carbonico, porque o ar *expirado* traz, por 100 volumes, 4,26 d'este gaz.

b) Modificações do sangue. O sangue, chegando ao coração pela arteria pulmonar, de venoso torna-se arterial. Esta transformação é devida a uma troca gazosa, que se realiza atravez da vesiculas pulmonares, e pela qual entra o oxygenio para o sangue, e sahe d'elle anhydrido carbonico com o vapor d'agua e algum azote. Na verdade, a quantidade de oxygenio no sangue *arterial* (20 por 100) é maior do que no sangue venoso (12 por 100);

17. **Orgãos do apparelho visual.** — Os orgãos, que constituem o apparelho *visual,* dividem-se em *essenciaes* e *accessorios.* — Os *essenciaes* são o *globo ocular* e o *nervo optico;* — os *accessorios* são as *orbitas,* as *palpebras* e os *musculos oculares.*

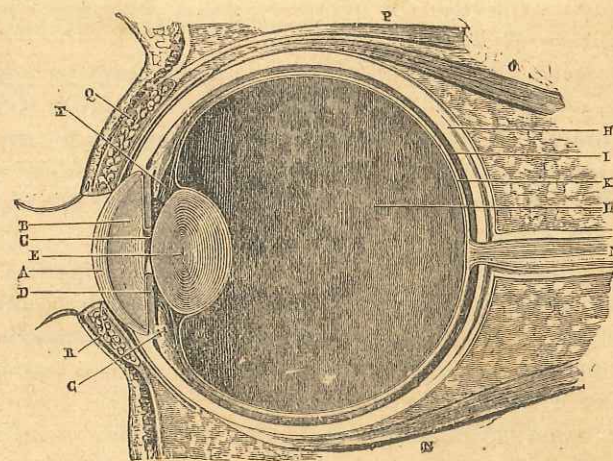



FIGURA IV. — Córte vertical do olho

A, cornea trasparente; — B, humor aquoso; — C, pupilla; — D, iris; — E, crystalino; — F, pregas ciliares; — G, canal de Petit; — H, esclerotica; — I, choroidêa, — K, retina; — L, humor vitreo; — M, nervo optico; — N, O, musculos rectos, inferior e superior; — P, musculo elevador da palpebra superior; — Q, palpebra superior; — R, palpebra inferior.

a) **Globo ocular.** — O *globo ocular* é um orgão de forma espheroidal, formado por *membranas* e por *meios transparentes,* atravez dos quaes a luz se refracta.

a) As *membranas* são a *esclerotica,* a *cornea transparente,* a *choroidêa* e a *retina.* — A *esclerotica,* que se chama tambem *cornea opaca,* é a membrana mais externa do *globo ocular,* a que dá a forma; é d'estructura fibrosa, muito resistente e opaca; continua-se anteriormente com a *cornea transparente,* que é uma membrana circular, de espessura consideravel, e formada por camadas fibrosas. — Dentro da *esclerotica* está a

e a quantidade do anhydrido carbonico no sangue arterial (34 por 100) é menor que no sangue venoso (43 por 100).

Além d'esta respiração, que se realiza nos orgãos do apparelho respiratorio, ha no homem uma respiração supplementar pela *pelle;* pela qual sahem o anhydrido carbonico e o vapor d'agua, e entra o oxygenio.

choroidêa, de natureza vascular, que é coberta na face interna por uma substancia pigmentar negra, destinada a absorver os raios luminosos, inuteis para a visão, e que no seu bordo anterior forma as *pregas ciliares.* — Sob a superficie interna da *choroidêa* está a *retina,* substancia molle e esbranquiçada, formada pela expansão do nervo optico, e destinada a receber as impressões da luz.

b) Os *meios transparentes* são o *humor aquoso,* o *crystalino* e o *humor vitreo.* — O *humor aquoso* é um liquido transparente, formado de agua com pequena quantitade de albumina e alguns saes em dissolução, e situado entre a face posterior da *cornea transparente* e a face anterior do *crystalino.* No meio do espaço, occupado pelo *humor aquoso,* ha uma especie de diaphragma circular, chamado *iris,* em cujo centro existe uma abertura, chamada *pupilla.* O espaço comprehendido entre a *cornea* e a *iris* chama-se *camara anterior;* e o que fica entre a *iris* e o *crystalino* diz-se *camara posterior.* — O *crystalino* é uma lente biconvexa transparente, incolor, formado por camadas concentricas, cuja densidade e dureza vai crescendo da circumferencia para o centro. Está envolvido por uma membrana transparente, chamada *capsula do crystalino,* e fica situado entre a *iris* e o *humor vitreo.* — O *humor vitreo* é um liquido gelatinoso e diaphano, envolvido numa membrana fina e transparente, chamada *hyaloidêa.*

b) Nervo optico. — O *nervo optico,* segundo par dos nervos craneanos, nasce dos hemisperios cerebraes, e depois de atravessar a *esclerotica* e a *choroidêa,* forma com a sua expansão *a retina.*

c) Orbitas. — As *orbitas* são duas cavidades osseas, que existem na face e alojam os globos oculares.

d) Palpebras. — As *palpebras* são dois veus membranosos, que cobrem, quasi completamente, o globo ocular na sua face anterior. São formadas por uma cartilagem, coberta externamente pela pelle e internamente per uma membrana mucosa.

e) Musculos oculares. — Os *musculos oculares* são os que servem para mover as *palpebras* e o *globo ocular.* São *seis:* quatro *rectos* e dois *obliquos* (1).

---

(1) MECHANISMO DA VISÃO. — O globo ocular é muito similhante ao instrumento optico, chamado *camara escura.* A *pupilla* é a abertura, pela qual entram os raios luminosos; os *meios refrangentes* representam a lente que produz a imagem, a *retina* é o plano em que a imagem se desenha.

A figura V representa a *theoria da visão.* Do objecto *l* partem muitos raios luminosos que, depois de terem entrado pela *pupilla* e atravessado os *meios refrangentes,* produzem na retina *d* a imagem *l'* do objecto *l.* Esta imagem, porém, é mais pequena que o objecto, e acha-se invertida. A inversão da imagem na retina é uma consequencia do trajecto dos raios luminosos pelo meio refrangente. — Mas, comquanto a imagem dos objectos externos se ache invertida na retina, todavia vemos os objectos na sua posição real; e a razão d'isso é porque vemos o objecto não na imagem da retina, mas directamente em si mesmo por meio dos raios luminosos.

18. Orgãos do apparelho auditivo. — O apparelho *auditivo* divide-se em tres partes: o *ouvido externo,* o *ouvido medio,* e o *ouvido interno.* — Cada uma d'estas partes consta de varios orgãos.

a) Ouvido externo. — O ouvido *externo* compõe-se de duas partes: o *pavilhão* ou *orelha* propriamente dicta, e o *canal auditivo externo.* — O *pavilhão,* que é formado por cartilagens e coberto pela pelle, tem a forma de corneta acustica, para assim poder colligir e concentrar os sons. — O *canal auditivo externo* é uma especie de tubo, que do pavilhão se dirige para o ouvido *medio.* É parte cartilagineo, parte osseo, e é coberto pela pelle.

b) Ouvido medio. — O *ouvido medio* é formado pela *caixa do tympano,* cavidade de forma irregular, situada na espessura do *rochedo,* communicando inferiormente com a parte posterior das fossas nasaes por meio de um canal, chamado *trompa d'Eustachio.*

FIGURA V. — Mechanismo da visão

a, esclerotica; — *b,* choroidêa; — *c,* nervo optico; — *d,* retina; — *e,* conjunctiva; — *f,* cornea; — *g,* centro optico do olho; — *h,* humor vitreo; — *i,* crystalino; — *k,* palpebra inferior; — *l l'* objecto e sua imagem.

O ouvido *medio* está separado do *canal auditivo* por uma membrana tensa, chamada *membrana do tympano*, e communica com o ouvido *interno* por dois orificios, tapados por septos membranosos, e chamados *janella oval* e *janella redonda*. — Entre o *tympano* e a *janella oval* existem os *ossinhos do ouvido*, que são o *martello*, a *bigorna*, o *osso lenticular* e o *estribo* (1)

c) **Ouvido interno.** — O ouvido *interno*, chamado tambem *labyrintho*, e alojado na espessura do *rochedo*, compõe-se de tres cavidades, que são o *vestibulo*, *os canaes semi-circulares*, e o

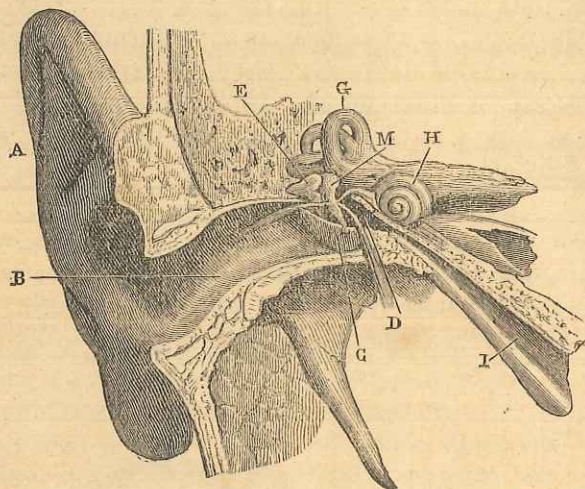



FIGURA VI. — Córte do ouvido.

A, pavilhão, — B, canal auditivo externo; — C, membrana do tympano; — D, caixa do tympano; — E, bigorna; — G, canaes semi-circulares; — H, caracol; — I, trompa d'Eustachio; — M, martelo.

caracol. — O *vestibulo* é a parte central do ouvido *interno*, e communica pela *janella oval* com o ouvido *medio*, e pela *janella redonda* com o *caracol*. — Os *canaes semi-circulares* são tres pequenos tubos osseos, situados na parte superior e posterior do vestibulo, no qual se abrem. — O *caracol* é uma cavidade enrolada em espiral, situada por deante e por baixo do vestibulo, e dividida interiormente por uma lamina em

(1) Os *ossinhos do ouvido* chamam-se *martello*, *bigorna*, *osso lenticular* e *estribo*, porque têm similhança com os objectos, que estes nomes designam.

duas secções, que são a *rampa externa*, que se abre no vestibulo, e a *rampa interna*, que termina na *janella redonda*. — Na lamina, que divide o caracol em duas partes, ramifica-se o nervo *auditivo* (1).

19. **Orgãos do apparelho olfactivo.** — O apparelho *olfactivo* resume-se numa membrana mucosa, chamada *pituitaria*, que guarnece internamente as *fossas nasaes*, e que recebe um nervo de sensibilidade especial, — o *nervo olfactivo*.

As *fossas nasaes* são duas cavidades osseas, abertas na face e separadas uma da outra por um septo mediano vertical. Communicam com o ar exterior por aberturas chamadas *narinas*, com a pharinge na parte posterior, e com as cavidades que existem na espessura dos ossos maxillares superiores, frontal e esphenoide.

A *pituitaria*, que guarnece as *fossas nasaes*, é uma membrana vascular e humedecida, e apresenta na superficie um grande numero de saliencias, que lhe dão um aspecto avelludado.

O nervo *olfactivo* nasce do cerebro por tres raizes, e, dilatando-se, forma o *bolbo olfactivo*, d'onde partem numerosos filetes, que se distribuem na parte superior da *pituitaria* (2).

20. **Orgãos do apparelho gustativo.** — O orgão principal do apparelho *gustativo* é a *lingua*.

A *lingua* é um orgão carnoso e muito movel, constituido por fibras musculares, entrelaçadas em differentes direcções, livre na parte anterior, e ligada na base ao osso hyoide e á

(1) A parte essencial do apparelho auditivo é o ouvido *interno*. O ouvido *medio* e o *externo* são partes accessorias, e contribuem para tornar mais perfeitas as impressões sonoras.

Mechanismo da audição. — O mechanismo da *audição* póde facilmente deduzir-se da disposição anatomica do apparelho *auditivo*. — As vibrações produzidas pelos corpos sonoros são transmittidas pelo meio ambiente ao pavilhão do ouvido. Este recolhe-as e dirige-as pelo canal auditivo até á membrana do tympano, que por esse modo entra em vibração. Em seguida, essas vibrações são transmittidas, pelo ar contido no ouvido medio e pela cadeia dos ossinhos, ás membranas da janella oval e da janella redonda, que tambem vibram; d'essas membranas communicam-se ao liquido, que enche o ouvido interno, e finalmente aos filetes nervosos do nervo acustico, onde produzem a impressão, que depois é transmittida ao cerebro.

(2) Mechanismo do olfacto. — Todos os corpos odoriferos espalham no ar uma grande multidão de particulas. As particulas odoriferas penetram com o ar atmospherico nas fossas nasaes em cada inspiração, e, sendo retidas e fixadas pelo muco nasal, impressionam a *pituitaria*, e produzem a sensação do *olfacto*.

maxilla inferior. — É coberta de uma membrana mucosa vascular, que apresenta grande numero de proeminencias, chamadas *papillas linguaes*.

O nervo *gustativo* parece ser o *glosso-pharingeo,* cujos filetes se introduzem na *lingua* (1).

21. **Orgãos do apparelho do tacto.** — A séde principal do *tacto* é na superficie palmar das extremidades dos dedos, na parte anterior da bocca e na ponta da lingua (2).

ARTIGO IV

Orgãos da sensibilidade interna e da locomoção.

22. **Orgãos da sensibilidade interna.** — Os orgãos da sensibilidade *interna* são: o *encephalo,* a *medulla espinal* e os *nervos.*

a) **Encephalo.** — O *encephalo,* assim chamado por se achar encerrado na caixa craneana, divide-se em tres secções, que são: o *cerebro,* o *cerebello,* e o *bolbo rachidiano*, e que estão ligados entre si pelo *isthmo do encephalo.*

a) O cerebro é uma massa polposa e molle, formada de *substancia nervosa branca* e *cinzenta,* que occupam - a *branca* o *interior* e a *cinzenta* o *exterior* do cerebro, encerrada na

(1) Mechanismo do gosto — As substancias sapidas, dissolvidas em agua ou saliva, impressionam o nervo *glosso-pharingeo,* cujos filetes se introduzem na lingua e assim produzem a sensação do gosto.

(2) Não deve confundir-se o *sentido do tacto* com a *sensibilidade tactil.* — A sensibilidade *tactil* é mais geral e encontra-se mais ou menos em toda a superficie da pelle e da mucosa, ao passo que o sentido do *tacto* se acha localisado em certas regiões d'estas membranas.

Pela sensibilidade *tactil* apenas temos conhecimento das impressões; mas tal conhecimento não é sufficiente para se apreciarem os corpos, que produziram essas impressões. Pelo *sentido do tacto* percebemos não só as impressões, mas tambem as propriedades dos corpos que as produziram, como a forma, o volume, a dureza, o estado da superficie e a temperatura.

Todavia os nervos da sensibilidade *tactil* são os mesmos que os do sentido do *tacto*; com a differença de que as terminações dos nervos tacteis são mais numerosas no sentido do *tacto* do que na sensibilidade *tactil.*

Mechanismo do tacto. — O tacto exerce-se por meio das impressões recebidas nas papillas da *derme,* por intermedio da *epiderme,* ou nas ramificações dos nervos da sensibilidade, que se distribuem na superficie d'algumas membranas mucosas e na espessura dos orgãos sensiveis. Estas impressões são depois transmittidas ao cerebro.

região anterior e na parte posterior da cavidade do craneo, e envolvida em tres membranas, chamadas *meninges* (1). A sua face superior tem a forma d'um ovoide deprimido.

O cerebro apresenta na sua superficie um grande numero de saliencias ou *circumvoluções,* separadas por sulcos sinuosos ou *anfractuosidades;* e divide-se em duas partes eguaes e sy-

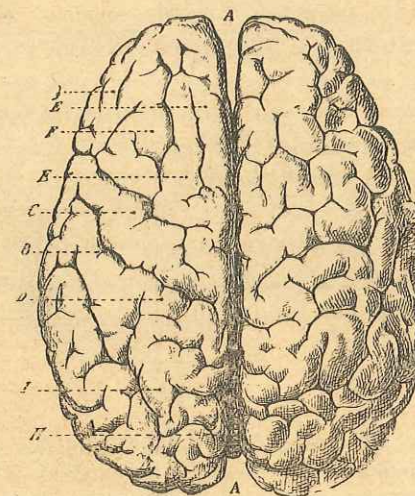



FIGURA VII. — Cerebro humano na sua face superior.

A, grande *divisão* inter-hemispherica; — B, sulco de Rolando; — C, circumvolução frontal ascendente; — D, circumvolução parietal ascendente; — E, primeira circumvolução frontal; — F, segunda circumvolução frontal; — G, terceira circumvolução frontal; — H, cerebello; — I, circumvoluções do lóbo occipital.

metricas, que são os *hemispherios cerebraes.* — Divididos por um sulco profundo, os dois *hemispherios* unem-se na base por uma fita de substancia nervosa e branca, — o *corpo calloso.*

Em pontos symetricos dos dois hemispherios e sob o o *corpo calloso* encontram-se duas especies de ganglios, que são os *corpos estreados* e os *thalamos opticos.* — Cada um dos

(1) A substancia *nervosa branca* é formada principalmente de fibras; occupa quasi todo o interior do cerebro. A substancia *cinzenta* é formada principalmente de cellulas; constitue a camada cortical do cerebro, como tambem a do cerebello; encontra-se em diversos pontos do interior do cerebro.

A mais externa das *meninges* é de natureza fibrosa, e chama-se *dura-mater*; a media, de natureza serosa, é a *arachnoidéa*; e a interna, de natureza cellular, é a *pia-mater.*

hemispherios divide-se em tres *lóbos:* lóbo *anterior* ou *frontal,* lóbo *posterior* ou *occipital,* e lóbo *parietal,* entre o frontal e o occipital. — O lóbo *parietal* toma, na *base,* o nome de *temporal* ou *temporo-esphenoidal* (1).

b) O *cerebello* é uma massa menos volumosa do que o cerebro, tem forma elliptica, coberto pela parte posterior do cerebro, de que está separado por um prolongamento das meninges, chamado *pequena fôice do cerebro.* É formado de tres lóbos, dois lateraes e symetricos, e um terceiro mediano entre os lateraes.

O cerebello continua-se com a *medulla espinal* por tres especies de raizes, chamadas *pedunculos do cerebello.* As raizes *medias* unem os dois lóbos do cerebello e tomam o nome de *ponte de Varolio.*

O cerebello, como o cerebro, è constituido de *substancia branca* e de *substancia cinzenta;* mas estas duas substancias estão dispostas por tal modo que, fazendo um córte trans-

(1) O *cerebro* é a séde das mais elevadas faculdades sensitivas. A este orgão convergem, como a centro commum, as impressões sensiveis; e d'elle partem as ordens, que determinam os movimentos voluntarios.

Na opinião do Dr. Luys, os nervos *sensitivos* de todos os pontos da peripheria reunem-se, sem se confundirem, nos *thalamos opticos,* e d'ahi se espalham para todos os pontos da camada cortical, para alli levar e conservar as sensações; — os nervos *motores* de todos os pontos da camada cortical reunem-se nos *corpos estreados,* para levar alli os movimentos volontarios, que depois devem communicar-se aos musculos.

O emispherio *direito* produz os movimentos da parte *esquerda* do corpo; e vice-versa. E é por isso que, em certos casos pathologicos, a parte doente do cerebro é ordinariamente opposta á parte paralysada do corpo. Todavia não é sempre assim; porque está averiguado que um só hemispherio basta para determinar o movimento de todo o corpo.

Os dois hemispherios cerebraes funccionam symetricamente, estão numa reciproca dependencia, um parece a repetição de outro. É por isso que no homem a destruição *lenta* e *progressiva* de um hemispherio passa desapercebida durante a vida, exercendo o hemispherio são as funcções do hemispherio doente.

Alguns physiologistas modernos opinaram que o cerebro é absolutamente indispensavel para *todas* as manifestações da vida sensitiva. Mas não é assim. Se se tirarem os hemispherios cerebraes a um animal, este mostra que ainda vê, ouve, sente..., embora não saiba interpretar as suas sensações; perdeu a memoria, a imaginação, a espontaneidade, o instincto, e, numa palavra, todas as faculdades superiores sensitivas. Por isso os hemispherios cerebraes centralisam e aperfeiçôam as sensações, mas comtudo não são o seu orgão immediato e essencial.

versal, a superficie da secção apresenta um aspecto arboreo, a que se dá o nome de *arvore da vida* (1).

c) O *bolbo rachidiano* é uma porção da massa encephalica, immediatamente situada por baixo do *cerebello,* a qual superiormente se une aos dois hemispherios cerebraes por dois pedunculos, chamados *pedunculos cerebraes,* e inferiormente se continúa com a *medulla espinal,* de que é um prolongamento (2).

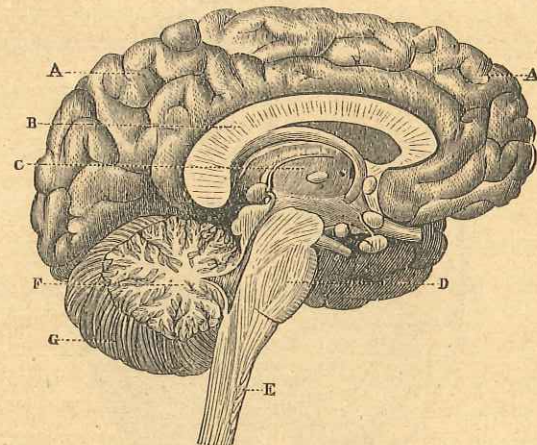



FIGURA VIII. — Córte vertical do cerebro humano.

A, hemispherio esquerdo; — B, corpo calloso; — C, thalamos opticos; — D, protuberancia annular; — E, medulla allongada; — F, córte do cerebello mostrando a arvore da vida; — G, hemispherio esquerdo do cerebello.

b) Medulla espinal. — A *medulla espinal* é um longo cordão de substancia nervosa, *cinzenta* e *branca* (sendo esta *externa*), e envolvida pelas tres meninges que se prolongam do cerebro. Continuando-se superiormente com o bolbo *rachidiano,* a

(1) As funcções physiologicas do *cerebello* são ainda bastante escuras. *Milne-Edwards* diz que o cerebello é necessario para a producção harmonica ou para o equilibrio dos movimentos, pois que a experiencia mostra que a lesão d'este orgão importa um desarranjo consideravel na locomoção. Outros contestam as affirmações de Milne-Edwards, e apresentam casos de individuos, que, embora privados do cerebello, caminhavam regularmente.

(2) O *bolbo rachidiano* exerce as mesmas funcções que são proprias da *medulla espinal,* da qual é uma continuação. Além d'estas funcções, o *bolbo* tem uma grande importancia na producção de certos movimentos, necessarios para a vida nutritiva. Se se picar com um alfinete um pequeno sulco em forma de V, que se encontra no punto em que a medulla espinal penetra no craneo, cessam de repente os movimentos do thorax, do diaphragma, e todos os mais indispensaveis para a respiração, e o animal cahe fulminado. *Flourens* dá a este centro o nome de *nó vital.*

medulla espinal occupa o comprimento d'um canal, chamado tambem *rachidiano,* desde a cabeça até á bacia, onde se divide em muitas ramificaçães, que formam a *cauda equina.* — No seu trajecto dá origem a numerosos pares de *nervos* (1).

c) **Nervos.** — Os *nervos* são cordões de substancia branca, formados de filamentos medullares, que nascem symetrica-

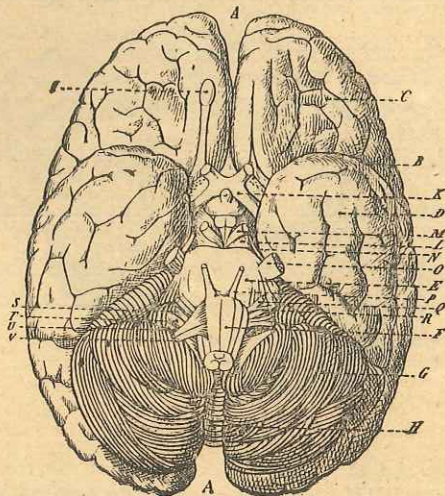



FIGURA IX. — Cerebro humano na sua face inferior

A, grande *divisão* inter-hemispherica; — B, *fenda* de Sylvius; — C, face inferior do lóbo frontal; — D, lóbo esphenoidal; — E, protuberancia annular; — F, bolbo rachidiano; — G, lóbo esquerdo do cerebello, — H, lóbo medio do cerebello; — I, nervos olfactivos (1.º par.); — K, nervos opticos (2º par); — L, pedunculos cerebraes; — M, nervos motores oculares communs (3.º par); — N, nervos patheticos (4.º par); — O, nervos trigemeos (5.º par); — P, nervos oculares motores externos (6.º par); — Q, nervos faciaes (7.º par) — R, nervos acusticos (8.º par); — S, nervos glosso-pharyngeos (9.º par); — T, nervos pneumo-gastricos (10.º par); — U, nervos espinaes (11.º par), — V, nervos grandes hypoglossos (12.º par).

mente d'um e d'outro lado do *cerebro* e da *medulla espinal,* e terminam por divisões extremamente tenues nos orgãos em que se distribuem. Ás vezes reunem-se uns aos outros, formando redes que se chamam *plexos;* nalguns pontos engrossam, e esses engrossamentos denominam-se *ganglios nervosos.*

(1) A funcção principal da *medulla espinal* consiste em recolher as impressões dos nervos para as transmittir ao cerebro que as centralisa e conserva, e em transmittir aos nervos as excitações motrizes e voluntarias do cerebro. O Dr. Béclard diz que a *medulla espinal* é um centro nervoso, como é o cerebro; de modo que, se se cortar num ponto qualquer da sua extensão, a parte separada do cerebro não fica totalmente paralysada.

— Uns presidem ás funcções de *relação,* outros ás da *vida nutritiva.* Os primeiros são os *craneanos* e os *espinaes* ou *rachidianos;* os segundos são os que constituem o *grande sympathico.*

a) Os nervos *craneanos* nascem na parte inferior do *encephalo,* e são *12 pares,* que têm os seguintes nomes: 1.º par, os nervos *olfactivos;* 2.º, os *opticos;* 3.º, os *motores oculares communs;* 4.º, os *patheticos;* 5.º, os *trigemeos* ou *trifaciaes;* 6.º, os *motores oculares externos;* 7.º, *os faciaes;* 8.º, os *acusticos;* 9.º, os *glosso-pharyngeos;* 10.º, os *pneumo-gastricos;* 11.º, os *espinaes;* 12.º, os *grandes hypoglossos.* D'estes nervos uns são *sensitivos,* e outros são *motores* (1).

b) Os nervos *rachidianos* são em numero de *31 pares,* e chamam-se *cervicaes, dorsaes, lombares* e *sagrados,* segundo nascem da região *cervical,* ou da *dorsal,* ou da *lombar,* ou da *sagrada.* Cada um d'estes nervos tem fibras *sensitivas* e fibras *motrizes.*

c) O *grande sympatico* é um duplo cordão nervoso, formado por duas series de *ganglios,* ligados entre si por filetes nervosos, e situado ao longo da columna vertebral. Os nervos do *grande sympathico* distribuem-se em todos os orgãos da *nutrição,* no *coração,* nos *pulmões,* nos *orgãos digestivos,* etc.

23. **Orgãos da locomoção.** — Os orgãos da *locomoção* são os *ossos* e os *musculos.* Estes são orgãos *activos;* aquelles, *passivos.*

a) **Ossos.** — Os *ossos* são orgãos formados de tecido osseo, vasos sanguineos, nervos e vasos lymphaticos, e protegidos por uma membrana externa, chamada *periosteo.* — Distinguem-se em *longos, chatos* e *curtos.* — Estão cobertos de partes molles, e reunidos entre si, formando *articulações.*

b) **Musculos.** — Os *musculos* são orgãos de côr encarnada, que formam o que vulgarmente se chama *carne,* e que se encontram em todos os pontos em que ha movimento. — Dividem-se em *lisos* e *estreados.* São estes ultimos os orgãos *activos* da *locomoção* (2).

(1) Os nervos *motores* determinam a contracção dos muscolos, em que se distribuem os movimentos voluntarios; os nervos *sensitivos* recebem as impressões sensiveis, e as transmittem ao cerebro.

São *sensitivos:* os *opticos,* os *alfactivos,* os *acusticos,* etc. — São *motores:* os *faciaes,* os *motores oculares,* os *patheticos.* etc.

(2) Mechanismo da locomoção. — Os *musculos* recebem uma excitação da parte dos nervos motores. A esta excitação os musculos, por serem *irritaveis,* respondem com uma *contracção,* pela qual augmentam de espessura, mas diminuem de comprimento. A *contracção* determina o movimento dos ossos e do corpo inteiro. D'este modo os ossos são verdadeiras alavancas submettidas ás leis ordinarias da mechanica (*Langlebert, Gervais*).

CAPITULO SEGUNDO

ALMA HUMANA

SUMMARIO: — Alma humana, sua existencia e substancialidade. — Simplicidade da alma humana. — Espiritualidade da alma humana. — A espiritualidade da alma humana e o materialismo.

ARTIGO I

Alma humana, sua existencia e substancialidade.

24. **Alma humana.** — *Alma humana é o principio primeiro pelo qual o homem vegeta, sente e entende.* O principio *segundo* das operações é constituido pelas *faculdades.* — A verdade d'esta definição será demonstrada nos artigos seguintes (1).

(1) A esta parte da Anthropologia, que trata da *alma humana,* dá-se commummente o nome de *Psychologia.* — Cf. S. Thomaz, *Sum. Theol.*, I p., q. 75. — *Contra gent.*, l. II, cc. 63, 64, 65.

O systema, que se inventou para desvirtuar a *natureza* da alma humana e as suas mais nobres prerogativas, é o *materialismo.* Embora variado e diverso nas suas feições accidentaes e secundarias, segundo a variedade e diversidade dos tempos, dos paizes e dos costumes, este systema conservou sempre, atravez de todas as edades e de todas as mudanças, a mesma essencia, o mesmo fundo. Todos os materialistas concordam em que a alma humana, — ou não é uma substancia distincta do corpo nem das suas qualidades, — ou, se é distincta do corpo, é alguma coisa extensa ou dependente da materia nas suas operações e por isso na sua existencia.

D'ahi a divisão do *materialismo* em *atomico, physiologico* e *sensualista.*

a) O materialismo *atomico* sustenta que a alma, embora distincta do nosso corpo, todavia é alguma coisa corporea, composta de atomos e dotada de extensão. — Este materialismo foi ensinado, na antiguidade, pelos philosophos da Eschola Jonica, por Democrito e Epicuro, e pelos Stoicos.

b) O materialismo *physiologico*, ou *dynamico*, ensina que a alma não se distingue do corpo, mas é o temperamento ou a harmonia do proprio corpo, ou uma funcção do cerebro; porque a materia é essencialmente activa e capaz de produzir todas as operações que o homem produz. — Este materialismo foi sustentado — na antiguidade, por Dicearcho, Aristoxemo e Galeno, — no seculo passado, por Holbach, Lamettrie, Cabanis; — no seculo presente, por Büchner, Molleschott, Wagner, Comte, Vogt, etc.

c) O materialismo *sensualista* admitte que a alma é distincta do corpo, que é uma substancia simples e inextensa, mas nega que ella seja espiritual, isto é, independente da materia. Este materialismo teve por defensores Locke, Condillac, Robinet e os que pertencem á eschola *sensualista.*

Nos artigos d'este capitulo demonstraremos — contra o materialismo *physiologico* ou *dynamico* que a alma humana é *distincta* do *corpo,* — contra o materialismo *atomico* que a alma é *simples* ou *inextensa,* — contra o materialismo *sensualista* que ella é *espiritual.*

25. **A alma humana é ente real.** — O homem vegeta, sente e entende; e por isso deve possuir um principio primeiro, de que emanam aquellas operações; pois todo o effeito tem uma causa. Esse principio deve ser ente *real;* porque as operações do homem são entes reaes, e todo o effeito exige uma causa proporcionada. Logo a alma humana é ente *real* (1).

26. **A alma humana é substancia.**

a) Todo o ente real ou é *substancia,* ou é *accidente.* Ora a alma humana é o principio *primeiro* da nossa vida, e o principio *primeiro* da vida não póde ser *accidente.* Na verdade, o *accidente*, assim como não póde existir por si mesmo, mas precisa de um sujeito que o sustente, tambem não póde operar por virtude propria, mas por virtude do mesmo sujeito a que pertence, e por isso não póde ser o principio *primeiro* da vida, mas só o *segundo.* Logo a alma humana é *substancia.*

b) A alma humana é o principio que constitue o homem numa determinada especie, distinguindo-o de todos os outros seres. Ora este principio não póde ser *accidente;* aliás a differença entre o homem e os outros seres seria apenas accidental, o que é absurdo. Logo a alma humana é *substancia* (2).

(1) Ninguem nega a *existencia* da alma humana; e ninguem a pode negar sem contradicção; porque quem nega, pensa; e por isso admitte implicitamente um principio pensante, que é a *alma.* — Mas, se ninguem nega a *existencia* da alma humana, muitos desvirtuam a sua *natureza.*

(2) Esta conclusão é contestada pelos *kantistas,* pelos *positivistas,* e por *Descartes, Storchenau* e *Galluppi.*

a) Os *kantistas* dizem que as *substancias* (*noumenos*) escapam á nossa percepção e que só podemos conhecer os *phenomenos.*

Respondemos que, atravez dos *phenomenos* ou *modificações,* que percebemos *directamente,* deve necessariamente existir uma realidade, que se modifica e a que damos o nome de *substancia.*

b) Os *sensualistas* affirmam que a alma é um grupo de sensações.

Esta opinião tambem é falsa. Um grupo de sensações não póde existir sem um sujeito em que resida. De mais, as sensações passam e a alma fica. Logo a alma não é um grupo de sensações.

c) Os *positivistas* não reconhecem a *substancialidade* da alma e só admittem *phenomenos;* porque, dizem, pela experiencia só percebemos os phenomenos.

Tambem esta opinião não póde acceitar-se. Na verdade, pela experiencia conhecemos *directamente* os phenomenos, mas *indirectamente* a substancia de que derivam; porque conhecemos as sensações como *proprias* e por isso pertencentes a um determinado *sujeito,* e este sujeito é a substancia.

d) *Descartes* collocou a essencia da alma no *pensamento.* — O philosopho francez foi seguido por *V. Gioberti* (*Protol.*, Saggio 1, § 1), que faz consistir a essencia da alma na intuição primitiva de Deus, — e por *A. Rosmini* (*Nuovo*

27. **A alma humana é substancia incompleta.** — Toda a substancia, que é *parte* de um todo, é *incompleta*. Ora a alma humana é *parte* de um todo, que é o homem; porque o homem não é só alma nem só corpo, mas é o composto de alma e de corpo. Logo a alma humana é substancia *incompleta* (1).

28. **A alma humana é distincta do corpo.**

a) A alma é o principio *primeiro* da vida, isto é, é o principio que communica a vida ao corpo, e o torna *vivo*, capaz de exercer actos vitaes. Ora o nosso corpo não pode ser o principio *primeiro* da vida; porque o corpo é vivo não emquanto é *corpo* (aliás todos os corpos viveriam e seriam principios de vida), mas emquanto é corpo *humano*, e é corpo *humano* pela *alma*, que por isso deve ser uma coisa distincta. Logo a alma humana é distincta do corpo (2).

b) A alma humana, se não fosse distincta do corpo, devia estar sujeita a todas as vicissitudes e mudanças, a que o mesmo corpo está sujeito. Ora este consequente é falso. Na verdade, ao passo que o nosso corpo soffre, pelas leis de assimilação e excreção, continuas mudanças, de modo que no fim de alguns annos se renova completamente, a alma, que é o principio da vida, não se muda nem se renova, mas fica sempre a mesma; pois a consciencia attesta que nós, que

---

Saggio, sez. V, part. 2, c. 4, a. 1, § 3), ensinando que a *intuição do ente possivel é o acto primeiro* que constitue a *intelligencia humana*.

È falso que a essencia da nossa alma consista no *pensamento*. Na verdade, o pensamento é um *accidente*; ao passo que a *alma*, como foi demonstrado, é *substancia*. — De mais, o pensamento deriva da alma. Logo, se a essencia de alma consistisse no pensamento, a causa identificar-se-ia com o effeito, o que é absurdo. — Finalmente, o pensamento é variavel, multiplo, mutavel; ao passo qua a essencia da alma é constante, una, immutavel. Logo o pensamento não póde constituir a essencia da alma.

e) *Storchenau* e *Galluppi*, seguidos por alguns escriptores, collocaram a essencia da alma na *faculdade* de *pensar*.

Tambem esta opinião é inacceitavel. Com effeito, a faculdade de pensar é um acto *segundo* e *accidental*, e por isso deriva da essencia da alma, que é o acto *primeiro* e *substancial*. Logo a essencia da alma não póde identificar-se com a faculdade de pensar.

(1) A alma humana, por ser forma *substancial* do composto humano, é substancia *incompleta*, como o são todas as formas *substanciaes*. Todavia, como veremos, ha differença entre a alma humana e as outras formas *substanciaes* inferiores; pois aquella póde exercer *algumas* operações independentemente do corpo e por isso é *subsistente*, ao passo que estas não podem exercer operação alguma sem o corpo e por isso não são *subsistentes*.

(2) Em poucas palavras: O corpo *vivo* differe do corpo *não-vivo*, porque

vivemos hoje, somos os mesmos que viviamos no passado. Logo a alma humana é distincta do corpo (1).

ARTIGO II

Simplicidade da alma humana.

29. **Simplicidade da alma humana.** — *Simplicidade* é a propriedade, pela qual a alma humana não é composta de partes *essenciaes*, isto é, de *materia* e de *forma*, como é o homem, nem de partes *integrantes*, como o é toda a substancia extensa (2).

30. **A alma humana é essencialmente simples, isto è, não é composta de partes essenciaes.**

a) Se a alma humana fosse composta de partes *essenciaes*, isto é, de *materia* e de *forma*, seria ella uma substancia

---

um tem alma, e outro não a tem. Logo a alma, por ser a razão da differença entre varios corpos, não é corpo. — Cf. *Sum. theol.*, I p., q. 75, a. 1.

(1) O celebre *Flourens* conclue as suas admiraveis experiencias com estas palavras: « A materia toda apparece e desapparece, faz-se e desfaz-se, e uma só coisa permanece: é a que faz e desfaz, é a que produz e destroe, é a força que vive no meio da materia e que a governa. » (*De la Vie et de l' Intell.*, p. 21).

Alguns materialistas antigos e modernos negam que a alma seja distincta do corpo, e dizem que ella é apenas o *temperamento* do corpo, ou a *harmonia* que existe nos elementos e orgãos do mesmo corpo.

a) A alma humana não é o *temperamento* do corpo. Na verdade, o *temperamento* resulta principalmente do equilibrio das forças physicas e chimicas. Ora a alma humana, por ser o principio da vida no homem, é distincta das forças physicas e chimicas da materia. Logo a alma humana não é o *temperamento* do corpo. — De mais, a alma regula e reprime o *temperamento* e as paixões que d' elle derivam. Ora isto seria impossivel, se a alma consistisse no *temperamento*.

b) A alma humana não é a *harmonia* que existe nos elementos e orgãos do corpo. Com effeito, a *harmonia* é commum a todos os corpos, mesmo aos que não são dotados de vida, mas a alma não se encontra em todos os corpos; — a *harmonia* augmenta e diminue, aperfeiçôa-se e altera-se, ao passo que a alma é indivisivel e immutavel; — aquella *harmonia* é uma resultante, incapaz de resistir ás paixões e dominar o corpo, mas a alma é o principio, a que todas as forças do corpo estão sujeitas.

(2) *Simplicidade*, em geral, è a ausencia de partes ou de composição. — A *simplicidade*, por si, não significa perfeição nem imperfeição, mas prescinde de uma e outra coisa; porque ha entes *simples* mais perfeitos do que os *compostos* (e isto dá-se quando o simples denota um *todo*, uma coisa *perfeita*, um ser *em acto*), assim o Anjo é mais perfeito do que o homem, — e ha entes *compostos* mais perfeitos do que os *simples* (e isto dá-se quando o *simples* exprime uma *parte*, uma coisa *imperfeita*, um ser *em potencia*), assim o composto humano é mais perfeito do que a alma só. — Divide-se

completa na sua especie, e não poderia ser *parte* do composto humano. Ora a nossa alma não é uma substancia *completa* na especie, mas é apenas uma *parte*, embora a mais nobre, do homem. Logo a alma humana é *essencialmente* simples (1).

b) O homem, por meio das suas faculdades *sensitivas*, percebe os objectos materiaes com um acto *unico* e *completo*. Ora tal percepção seria impossivel, se em nós não existisse um principio *essencialmente* simples ou inextenso, que recolhesse e unisse a percepção de cada uma das partes das faculdades sensitivas. Na verdade, sem este principio, uma parte da faculdade, embora podesse perceber uma parte do objecto, não poderia perceber ao mesmo tempo *todo* o objecto; e assim a percepção não seria unica nem completa, mas haveria tantas percepções incompletas quantas as partes da faculdade sensitiva; o que é contrario ao testemunho da consciencia. Ora o principio pelo qual o homem sente é a alma. Logo a alma humana é *essencialmente* simples (2).

---

a *simplicidade* em *absoluta* e *relativa*, segundo exclue toda e qualquer composição, ou apenas alguma especie d'esta. — A *simplicidade*, que attribuimos á alma humana não é a *absoluta*, porque a nossa alma é composta de essencia e de existencia, de substancia e accidente, etc.; mas é a *relativa*, porque excluimos da alma a composição *essencial* e a *integrante*.

A *simplicidade* da alma, embora pareça denotar uma coisa *negativa*, emquanto significa *indivisibilidade*, todavia na *realidade* representa uma perfeição *positiva*. Com effeito, a *simplicidade* da alma não é mera negação, como é a simplicidade do ponto mathematico, mas é uma propriedade pela qual a substancia da alma não é divisivel, porque não se compõe de partes *essenciaes*, nem de partes *integrantes*.

(1) Alem d'isso, se a alma humana fosse composta de duas ou mais partes *essenciaes*, estas partes seriam — ou todas *activas*, — ou todas *passivas*, — ou uma *activa* e outra *passiva*. — Na primeira hypothese, haveria no homem tantas almas, quantas fossem aquellas partes; o que é contrario ao testemunho da consciencia. — Na segunda, não haveria alma no homem; porque a alma, sendo o principio primeiro da vida, é essencialmente *activa*. — Na terceira, só a parte *activa* seria a alma, e assim ficaria demonstrada a proposição que affirma a simplicidade *essencial* da nossa alma. — Cf. S. Thomaz, *Sum. Theol.*, 1 p., q. 75, a. 5.

(2) A' mesma conclusão chegamos, se considerarmos que, muitas vezes, temos, ao mesmo tempo, sensações *diversas* e até *oppostas;* assim, ao mesmo tempo, sentimos frio nos pés e calor nos mãos, e todavia é o mesmo sujeito que diz: eu sinto frio nos pés e calor nas mãos. Ora isto não se poderia dizer, se, no homem, não existisse um principio *simples* e *inextenso*, capaz de recolher esses sensações oppostas. Diz S. Thomaz: « *Omne divisibile indiget aliquo continente et uniente partes eius* » (*Contra gent.*, l. II, c. 65,

Poderia objectar-se: Para explicar os phenomenos da sensação, não é necessario admittir em nós um principio simples e inextenso, porque, se

c) A alma humana entende objectos simples ou inextensos, como a *verdade*, a *virtude*, a *justiça*, etc. Ora, se a nossa alma fosse *essencialmente* composta, não poderia entender aquelles objectos. Por quanto, — ou cada parte da alma perceberia *todo* o objecto, — ou uma parte da alma só perceberia uma parte do objecto. A primeira hypothese é falsa; porque admitte no homem muitos principios pensantes. A segunda tambem é falsa; porque um objecto simples não póde ser percebido por partes. Logo a alma humana é *essencialmente* simples (2).

31. **A alma humana é extensivamente simples, isto é, não è composta de partes integrantes.**

a) Todo o ente que é dotado de extensão, e por isso de

---

uma parte da faculdade sensitiva só pode perceber uma parte do objecto, *toda* a faculdade poderá perceber *todo* o objecto.

Resposta. Concedemos que *toda* a faculdade póde perceber e percebe *todo* o objecto, mas repetimos que esta percepção seria impossivel, se a mesma faculdade não fosse informada por um principio inextenso. Na verdade, embora cada uma das partes da faculdade *sensitiva* corresponda a uma parte do objecto, todavia o homem percebe, com um acto *unico* e *completo*, *todo* o objecto. Ora isto seria impossivel, se, na faculdade sensitiva, não existisse um principio *simples* ou *inextenso*, que recolhesse e unisse as sensações de *cada uma* das partes da faculdade *sensitiva*.

Insistem: Toda a faculdade sensitiva é extensa, pois reside num orgão material. Logo o principio da vida sensitiva não é *essencialmente* simples.

Resposta. A faculdade sensitiva, que resulta composta do orgão e do principio vital, é extensa e material emquanto ao proprio orgão, mas não emquanto ao principio vital, que informa o orgão. Este principio vital deve ser *essencialmente* simples ou inextenso; aliás não poderia a percepção da faculdade sensitiva ser, como realmente é, unica e completa.

(2) A *simplicidade* da alma humana demonstra-se não só pela *percepção* dos objectos *simples*, mas tambem pelo *juizo* e pelo *raciocinio*.

a) O *juizo* consiste na affirmação da *conveniencia* ou da *desconveniencia* do *predicado* com o *sujeito*. Para esta affirmação é necessario que o principio pensante conheça o sujeito, o predicado e a relação que existe entre um e outro. Mas, se o principio pensante fosse composto de partes *essenciaes*, uma parte perceberia o sujeito, outra o predicado, e uma terceira a relação, mas nunca uma e a mesma parte perceberia o sujeito, o predicado e, muito menos, a relação entre este e aquelle. Logo o principio pensante, que é a alma, deve ser *essencialmente* simples.

b) O *raciocinio* tambem demonstra a *simplicidade* da alma. Na verdade, a alma, quando raciocina, deve perceber as premissas e a conclusão. Ora esta percepção seria impossivel, se a alma fosse composta de partes *essenciaes;* porque então uma parte perceberia uma premissa, outra parte outra premissa, e outra a conclusão, mas nunca uma parte poderia perceber as premissas e a conclusão. Logo é necessario admittir que a alma é *essencialmente* simples, porque só assim poderá perceber as premissas e a conclusão.

partes *integrantes,* é corpo. Ora a alma humana não é corpo, mas é distincta do corpo. Logo a alma humana é *extensivamente* simples, isto é, não é composta de partes *integrantes.*

b) A alma humana é *essencialmente* simples, isto é, não é composta de partes *essenciaes.* Ora um ser, que é *essencialmente* simples, é-o tambem *extensivamente;* pois de uma essencia *simples* não póde emanar uma propriedade *composta,* como é a *extensão.* Logo a alma humana é *exstensivamente* simples (1).

ARTIGO III

Espiritualidade da alma humana.

32. Espiritualidade da alma humana. — *Espiritualidade* é a propriedade, pela qual a alma humana — não só não é composta de partes, — mas é *intrinseca* ou *subjectivamente* independente da

(1) Provam a *simplicidade* da alma todos os argumentos com que no artigo seguinte demonstraremos a sua *espiritualidade;* visto que todo o ente *espiritual* é *simples,* embora nem todo o ente *simples* seja *espiritual.*

Objectam: Uma substancia *simples* não pode estar num ser extenso. Logo a alma, se fosse *simples,* não poderia estar no corpo.

Resposta. Uma substancia *simples,* se não póde estar num corpo por modo *circumscriptivo,* póde estar nelle por modo *definitivo,* emquanto com a sua força sustenta e rege o proprio corpo.

Insistem: Se a alma fosse *simples,* não poderia mover o corpo; porque um ser extenso só póde ser movido por um agente extenso.

Resposta. Ha um duplice contacto: de *força* e de *quantidade.* Uma substancia *simples,* como é a nossa alma, não póde mover o corpo pelo contacto de *quantidade,* mas póde movel-o pelo contacto de *força,* emquanto communica ao corpo o ser e a actividade.

Se a alma humana è *essencial* e *extensivamente* simples, é claro que ella é *indivisivel.* — Nem se diga que a nossa alma, se não pode ser divisivel *por si,* pode-o ser *por causa do sujeito,* a que está unida. Por quanto uma forma è divisivel *por causa do sujeito,* a que está unida, quando *cada parte,* ainda a mais pequenina, d'esse sujeito tem a *mesma natureza* ou *estructura* do *todo,* de maneira que a forma è por si indifferente tanto para o todo como para uma parte, isto é, pode estar no todo e em cada parte (assim è divisivel a forma do *ferro*); mas não o pode ser, quando o sujeito é um organismo, composto de partes diversas entre si, de maneira que a forma não é e não pode ser indifferente para o todo como para uma parte, e por isso, dividido o sujeito em partes, a forma não se divide e não permanece em cada parte, mas separa-se ou acaba. Ora a nossa alma (como tambem a dos brutos mais perfeitos), por ser forma de um corpo *organico,* não é e não pode ser divisivel por *causa do sujeito,* a que está unida.

materia, tanto nas operações como na existencia. — Em virtude d'esta propriedade, alma humana diz-se *subsistente* (1).

33. Differença entre simplicidade e espiritualidade. — Ha grande differença entre *simplicidade* e *espiritualidade.* — A *simplici-*

(1) Uma substancia póde depender da materia por dois modos: *intrinseca* ou *subjectivamente,* e *extrinseca* ou *objectivamente.* — Depende *intrinsecamente,* quando ella constitue com a materia o principio *adequado* das suas operações. Em tal caso, a cooperação da materia é exigida pela natureza do proprio *sujeito,* e é condição *intrinseca* da actividade d'elle. Esta é a dependencia da alma dos animaes. — Depende só *extrinsecamente,* quando uma substancia é só por si o principio adequado das suas operações, embora precise do auxilio da outra, que lhe forneça os objectos sobre os quaes possa exercer a sua energia. Em tal caso, a cooperação da materia é só necessaria por causa do *objecto,* e é condição *extrinseca* da actividade do sujeito.

A alma humana é *intrinsecamente* independente da materia, emquanto não constitue com esta o principio *adequado* das operações *intellectuaes;* porque é só a alma que pensa, e não uma faculdade *organica,* isto é, composta de alma e de corpo. Todavia, a nossa alma depende da materia *extrinsecamente,* porque as faculdades sensitivas apresentam os objectos, que depois a alma por si só entende. — Para a alma ser *espiritual,* basta que seja *intrinsecamente* independente da materia.

Dissemos que a nossa alma, em virtude da sua *espiritualidade,* é e se diz *subsistente.* Esclareçamos este ponto, que é de grande alcance. - *Subsistente* é todo o ser que *existe em si e por si* — que, para existir, não precisa de um outro ser que o sustente, mas que se sustenta a si mesmo; tal é toda e qualquer substancia, que seja *singular* e *individua* (indivisa em si e divisa dos outros seres). — Um ser *subsistente* pode ser *completo* ou *incompleto.* É *completo,* quando possue tudo o que é preciso para os seus actos, e não é parte de um composto, mas é perfeito na *propria especie;* tal é um Anjo, um homem, um animal. É *incompleto,* quando não possue por si tudo o que preciso para os seus actos, e por isso é destinado a fazer parte de um composto, e não é perfeito na sua *especie;* tal é a alma humana.

A alma humana, embora seja *subsistente,* todavia não tem em si e por si tudo o que é necessario para os actos proprios da especie humana, mas precisa do corpo, que lhe seja *comprincipio* nos actos vegetativos e sensitivos, e que tambem lhe subministre a materia, em que a intelligencia possa exercer a sua actividade. Por isso a nossa alma é *incompleta* emquanto á *especie,* e é natural e intrinsecamente destinada a informar o corpo, com que constitue um composto substancial e especificamente completo — o homem. — Dizemos que a alma é *incompleta* emquanto *á especie,* e não emquanto á *subsistencia,* porque, na ordem da *subsistencia,* ella é completa, por ter tudo o que é necessario para existir em si e por não carecer de um sujeito que a sustente (Cf. S. Th., *De anima,* art. 1; *De spir. creat.* a. 2.

Do que deixamos dito vê-se a differença entre a nossa alma e a alma dos brutos. A nossa alma é *incompleta* emquanto á *especie,* mas é *completa* emquanto á *subsistencia;* ao passo quo a alma dos brutos é *incompleta* não só emquanto á *especie,* mas tambem emquanto á *subsistencia,* porque ella não existe em si e por si, mas existe no composto e pelo composto.

dade denota negação ou ausencia de partes; a *espiritualidade* significa não só ausencia de partes, mas tambem *intrinseca* independencia da materia. — A substancia, que é só *simples*, não é composta de materia, mas está unida á materia e d'ella depende na suas operações e na sua existencia; a substancia *espiritual*, ainda que esteja unida á materia, não depende d'ella *intrinsecamente*, nem nas suas operações, nem na sua existencia. — A substancia *simples*, por não *subsistir* em si mesma mas no *composto*, acaba com a dissolução do composto; a substancia *espiritual*, por *subsistir* em si mesma, continúa a viver fóra da materia, a que está unida (1).

34. **Methodo a seguir na demonstração da espiritualidade da alma humana.** — A *espiritualidade* não é uma coisa *accidental*, que derive da nossa alma, como o são em geral todas as faculdades; mas é a propria *essencia* da alma humana. Por isso, assim como a essencia da nossa alma não se póde conhecer *immediatamente* em si mesma, mas só por meio das operações, de que ella é o principio *primeiro*; assim tambem só por meio d' essas operações póde conhecer-se a sua *espiritualidade*.

Este methodo é conforme á razão. Na verdade, entre a essencia de um ser e as suas operações existe a mesma ordem e proporção, que existe entre a causa e o effeito; e por isso da natureza das nossas operações podemos e devemos deduzir a natureza da nossa alma, como da natureza do effeito podemos e devemos deduzir a natureza da causa.

Se, pois, demonstrarmos que em nós ha operações independentes *intrinsecamente* da materia, deveremos concluir que tambem a nossa alma é *intrinsecamente* independente da materia, e por isso *espiritual* (2).

(1) Alguns escriptores confundiram a *simplicidade* com a *espiritualidade*, de modo que, segundo elles, o ente, que é simples, é tambem espiritual. D' esta confusão resultaram absurdas consequencias; porque uns, como *Helvetius*, não podendo negar aos animaes um principio *simples* de vida, concederam-lhes o espirito e assim os egualaram ao homem; — outros, como *Descartes*, não podendo conceder aos animaes o espirito, negaram-lhes tambem um principio *simples* de vida, e fizeram d' elles outras tantas machinas.

(2) O methodo que seguimos para demonstrar a *espiritualidade* da alma compõe-se de duas partes: da observação dos *factos* e da applicação dos principios racionaes. Os factos são as nossas operações *intellectuaes;* os principios racionaes resumem-se no principio de *causalidade: todo o effeito exige uma causa proporcionada.* — Os *factos* são as nossas operações *intellectuaes*. Na verdade, a alma exerce uma triplice serie de operações: *vegetativas, sensitivas* e *intellectuaes;* mas não do mesmo modo. Para exercer as operações *vegetativas* e *sensitivas*, a alma precisa do concurso dos orgãos; ao passo que, para exercer as funcções da vida *intellectual*, a alma não precisa do auxilio dos orgãos. Por isso, se as operações *vegetativas* e *sensitivas* demonstram a *simplicidade* da alma, as *intellectuaes* manifestam a sua *espiritualidade*.

Quando dizemos que a alma, nas operações *intellectuaes*, opéra sem o auxilio dos orgãos, não queremos dizer que a alma pode pensar regularmente sem o cerebro ou com um cerebro perturbado, mas queremos dizer que não é o orgão material que pensa, mas é só a alma. Por outras palavras: a alma, como dissemos, nas operações *intellectuaes*, é *intrinsecamente* independente dos orgãos, porque é só ella que pensa, embora *extrinsecamente* dependa dos orgãos, que fornecem os materiaes do pensamento.

As operações *intellectuaes* podem considerar-se *subjectiva* e *objectivamente*. Consideradas *subjectivamente*, são modificações da intelligencia, e não são conhecidas de um modo claro e completo. Consideradas *objectivamente*, isto é, no *objecto* que attingem, são mais accessiveis á investigação; porque pela natureza do objecto conhecemos a natureza das operações e por isso das faculdades e da essencia, pois um objecto *espiritual* só póde ser attingido por uma operação *espiritual*, e uma operação *espiritual* só póde emanar de uma faculdade *espiritual*, e esta só de uma essencia *espiritual*.

A legitimidade do methodo, que empregamos, é reconhecida pelos mais insuspeitos escriptores. Citaremos as palavras de *Büchner*, *Vogt* e *Wundt*.

Büchner diz: « A theoria positivista é obrigada a confessar que o *effeito deve corresponder á causa*, e que por isso effeitos complicados suppõem complicadas combinações da materia » (*Matiére et force*, pag. 218).

Vogt: « E' tambem necessario que a *funcção seja proporcionada á organisação, e medida por esta* » (*Leçons sur l'homme*, pag. 12).

Wundt: « Não podemos medir *directamente* nem as causas productoras dos phenomenos, nem as forças productoras dos movimentos, *mas podemos medil-as pelos seus effeitos* » (Cit. por Ribot, *Psycol. allem.*, pag. 222).

De resto, este methodo emprega-se constantemente nas sciencias naturaes. Assim a *chimica*, estudando e analysando as propriedades e as operações dos corpos, chega ao conhecimento da natureza intima d' estes.

Os *positivistas* sustentam que o methodo, que empregamos, não pode produzir certeza e sciencia; porque, dizem, a conclusão — *a alma é espiritual* — não póde ser verificada pela experiencia sensivel, e toda a conclusão que não é verificada pela experiencia sensivel é incerta.

No decurso d' este compendio respondemos mais de uma vez a esta e similhantes objecções. Só accrescentaremos que o argumento dos *positivistas* se

35. **A espiritualidade da alma humana demonstra-se pelas operações da intelligencia.**

a) A nossa intelligencia conhece objectos meramente *immateriaes* ou *espirituaes:* Deus, a *virtude*, a *justiça*, a *ordem*, a *relação* entre a causa e o effeito, etc. Ora, se a nossa intelligencia fosse uma faculdade organica ou dependente da materia, não poderia conhecer similhantes objectos; porque, devendo entre a faculdade e o seu objecto existir uma proporção, uma faculdade organica ou dependente da materia só

póde perceber objectos materiaes, extensos e concretos, mas Deus, a *virtude*, a *justiça*, etc., são objectos espirituaes, inextensos e independentes da materia. Logo a nossa intelligencia é uma faculdade espiritual. Mas a intelligencia deriva da alma, e um effeito não póde ser superior ao principio de que emana. Logo a alma humana é *espiritual* (1).

b) A *espiritualidade* da alma demonstra-se não só pelo conhecimento que temos dos objectos *immateriaes* ou *espirituaes*, mas tambem pelo *modo* por que percebemos os objectos *materiaes*. Na verdade, ao passo que os nossos sentidos param na superficie dos corpos e só percebem as suas qualidades sensiveis, a intelligencia, penetrando no intimo dos objectos materiaes, percebe a essencia d' elles, não *material, singular* e *contingente*, propria de um individuo, mas *immaterial, universal* e *necessaria*, commum a todos os individuos da mesma especie. Ora, se a intelligencia fosse uma faculdade organica e dependente da materia, não poderia conhecer a essencia *immaterial, universal* e *necessaria* das coisas corporeas; porque uma faculdade organica só attinge os objectos que nella fazem impressão, e que por isso são *materiaes*. Logo a intelligencia é uma faculdade espiritual. Se a intelligencia é espiritual, tambem a alma deve ser e é *espiritual* (1).

c) A intelligencia humana não só percebe os objectos *immateriaes* e os *materiaes* de um modo *immaterial*, mas tambem reflecte sobre si mesma, vê o seu acto, e affirma a propria identidade e permanencia atravez da multidão das ideas, que se succedem constantemente; de modo que ella é, ao mesmo tempo, faculdade cognitiva e objecto conhecido. Mas, se a intelligencia fosse uma faculdade organica, não poderia reflectir sobre si mesma; porque uma faculdade organica é composta de partes extensas, e uma parte extensa póde reflectir sobre uma outra parte, mas nunca sobre si mesma. Logo a intelligencia humana é uma faculdade espiritual. Mas uma faculdade espiritual só pode derivar de uma essencia espiritual. Logo a alma humana é *espiritual* (2).

---

póde retorquir contra elles, pois que podemos dizer: Todo o que não é verificado pela experiencia não é certo; ora o principio dos positivistas — *toda a conclusão deve ser verificada pela experiencia* — não foi verificado pela experiencia. Logo este principio não é certo.

Descartes e os seus sequazes opinam que, para se concluir que a nossa alma é *espiritual*, basta provar que ella é *inextensa* e *indivisivel*. — Mas esta opinião é falsa. Do facto de a nossa alma ser inextensa e indivisivel só pode concluir-se que ella é *simples*, mas não que é *espiritual;* porque, repetimos, a *simplicidade* denota ausencia de partes e de materia, mas a *espiritualidade* significa *intrinseca* independencia da materia. — Os cartesianos partem do falso supposto de que a *espiritualidade* se identifica com a *simplicidade*.

S. Thomaz trata da *espiritualidade* da alma humana sobretudo na *Summa Theol.*, I p., q. 75, a. 2., e nas *Questões Disput.*, *De Anima*, a. 1.

(1) Este argumento, adduzido em favor da *espiritualidade* da alma, é convincente. Uma faculdade organica só póde perceber objectos que, pelas suas propriedades sensiveis, a impressionem. Isto é claro. Ora os objectos, que a intelligencia percebe, não são dotados de propriedades sensiveis, que impressionem a faculdade cognitiva; pois Deus, a *justiça*, a *virtude*, etc., não têm côres para attrahir os nossos olhos, nem harmonia para ferir os nossos ouvidos, nem sabor para interessar a nossa lingua. Logo devemos concluir que — ou aquelles objectos não são percebidos por nenhuma das nossas faculdades, — ou que são percebidos por uma faculdade espiritual. Mas não podemos dizer que aquelles objectos não são percebidos por nenhuma das nossas faculdades; porque isto seria contrario ao testemunho da consciencia. Logo são percebidos por uma faculdade *espiritual*.

(1) Nem este argumento é menos convincente. A nossa intelligencia tem ideas *universaes*, formadas pela abstracção. Não só conhecemos este ou aquelle homem individuo, mas tambem a humanidade em geral, isto é, a humanidade considerada nos seus elementos essenciaes (abstracta das propriedades particulares, que a tornam concreta e singular), e por isso commum a todos os homens. Sem ideas universaes, não é possivel a sciencia, nem o juizo, nem o raciocinio. A intelligencia, pois, tem ideas universaes. Ora, se a intelligencia fosse uma faculdade organica, não poderia apprehender ideas *universaes*. Com effeito, uma faculdade organica só apprehende o que lhe é accessivel, o que a póde impressionar, e por isso o que existe na ordem physica e real. Mas o universal, como *tal*, isto é, abstracto das condições individuaes, não existe na ordem physica e real; porque no mundo não existe a essencia, separada das condições individuaes e concretas, mas existem individuos dotados d' aquella essencia. Logo a intelligencia é uma faculdade inorganica e espiritual; visto que só uma faculdade inteiramente independente da materia pode attingir objectos immateriaes, pois a faculdade deve ser proporcionada ao objecto. Logo a nossa alma é *espiritual*.

(2) Tambem este argumento prova convincentemente a proposição. — A nossa alma reflecte sobre o proprio pensamento, pensa que pensa, conhece-se a si mesma como *sujeito* das suas operações, e percebe a sua essencia, distinguindo-a do seu acto. D'este modo, a alma é, ao mesmo tempo, sujeito e objecto do seu pensamento, e a sua operação é eminentemente *immanente*. Ora, se a alma pensasse por meio de um orgão, não poderia reflectir sobre si mesma, nem conhecer-se como *sujeito* das proprias operações. — Não poderia reflectir sobre si mesma, porque seria necessario que o orgão se objectivasse, isto é, se tornasse objecto de si mesmo. Ma isto é impossivel; porquanto no corpo uma parte póde obrar sobre outra parte, mas nunca reflectir sobre si mesma. — Nem poderia conhecer-se a si mesma como *sujeito* das suas operações; porque, para isso, deveria perceber a relação de *causalidade;* mas esta relação, por ser uma coisa *abstracta*, não póde ser percebida por

36. A espiritualidade da alma humana demonstra-se pelas operações da vontade.

a) A nossa vontade deseja bens immateriaes e espirituaes, como são a *virtude*, a *sciencia*, a *posse* de DEUS, etc., e nestes bens encontra a sua perfeição e a sua felicidade. Se deseja bens espirituaes, a nossa vontade é espiritual; não só porque todo o ser só tende para o bem que lhe é similhante, mas tambem porque bens espirituaes ou immateriaes não podem impressionar uma faculdade organica ou dependente da materia. Se a vontade é espiritual, tambem a alma é *espiritual;* porque a vontade, como a intelligencia, deriva da essencia da alma e nunca um effeito póde exceder em perfeição a causa, de que deriva (1).

b) Se a nossa vontade fosse uma faculdade organica e dependente da materia nas suas operações, não poderia levantar-se sobre a materia e dominal-a; pois repugna que o instrumento domine o agente pelo qual é movido. Ora a nossa vontade effectivamente rege e domina a materia, sujeitando-a ás dores, aos tormentos e á morte, apezar de toda a resistencia que oppõe o appetite sensitivo. Logo a nossa vontade é independente da materia, e por isso é *espiritual*. Logo a alma humana é *espiritual* (2).

---

uma faculdade organica. Logo a nossa alma não pensa por meio de um orgão material, mas é *intrinsecamente* independente da materia, é *espiritual*.

(1) As faculdades *appetitivas* de um ser estão em proporção com as suas faculdades *perceptivas*; porque um ser tende para o objecto que conhece. Se as faculdades *perceptivas* attingem objectos materiaes, as *appetitivas* tendem para objectos materiaes; como tambem, se as faculdades *perceptivas* attingem objectos *espirituaes*, as *appetitivas* tendem para objectos *espirituaes*. A nossa intelligencia apprehende objectos espirituaes; e por isso a nossa vontade tende para objectos espirituaes. Se a intelligencia, pelo facto de apprehender objectos *espirituaes*, é *espiritual;* tambem a vontade, pelo facto de tender para objectos *espirituaes*, é *espiritual*, porque, como dissemos, toda a faculdade tende para os objectos que lhe são similhantes.

(2) Note-se a differença entre as operações do appetite do animal e as da vontade do homem. — O appetite do animal segue *necessariamente* as impressões organicas; a vontade do homem póde resister e muitas vezes resiste ás impressões organicas. — O appetite instinctivo do animal póde ser subjugado por uma força externa; a vontade do homem póde resistir e muitas vezes resiste a todas as pressões dos agentes externos, de modo que, se a materia cede, a vontade triumpha. Ora, a vontade do homem não poderia contrariar e dominar a materia, se não fosse inteiramente independente da propria materia, isto é, se não fosse espiritual.

ARTIGO IV.

A espiritualidade da alma humana e o materialismo.

37. Doutrina do materialismo. — O *materialismo* pretende que o pensamento não é o producto de uma faculdade inorganica, mas é apenas uma secreção, um movimento, uma funcção do cerebro, porque a materia por si é capaz de pensar.

Provaremos que a materia é absolutamente incapaz de pensar, e que por isso o pensamento não é uma secreção, nem um movimento, nem uma funcção do cerebro (1).

38. Repugna que o pensamento seja um producto da materia. — Repugna que um effeito seja dotado de attributos diametralmente oppostos, ou superiores, aos attributos de que é dotada a sua causa; porque esse effeito não teria uma causa proporcionada. Ora o pensamento é dotado de attributos oppostos, e superiores, aos que possue a materia. Na verdade, o pensamento, como temos provado, é abstracto e incorporeo, não tem figura nem peso, e prescinde das circumstancias ou condições de tempo e de logar; ao passo que a materia é necessariamente concreta e sensivel, tem figura e peso, e está determinada pelas circumstancias de tempo e de logar. Logo repugna que o pensamento seja um producto da materia (2).

39. O pensamento não è uma secreção do cerebro. — Tudo o que um orgão segrega, é material, divisivel, ponderavel. Ora o pensamento — é *immaterial*, porque apprehende o universal, o espiritual; — é *indivisivel*, porque repugna que uma idea abstracta, como a da *virtude*, da *justiça*, possa dividir-se em metades, em quartos, etc.; — é *imponderavel*, porque é absurdo

---

(1) As asserções do *materialismo* foram já indirectamente refutadas no artigo precedente, em que demonstrámos que o pensamento é o producto de uma faculdade espiritual ou independente da materia. Mas, tratando-se de um systema, que, em nome da sciencia, espalha as mais absurdas e perniciosas doutrinas, julgamos necessario refutal-o directamente, ainda que haja, por vezes, alguma repetição de certos principios fundamentaes.

(2) *Lòcke*, embora admittisse uma distincção entre a alma e a materia, todavia opinou que só pela razão não podemos demonstrar se o principio pensante no homem è uma substancia distincta do corpo, ou se é a propria materia que é dotada da força de pensar. E' a celebre *duvida* de *Locke*.

No texto demonstramos que a materia, em quanto fôr materia, é incapaz de pensar. Materia e pensamento são duas coisas incompativeis.

dizer que uma idea pesa, p. ex., vinte ou quarenta grammas. Logo o pensamento não é uma *secreção* do cerebro (1).

40. **O pensamento não é um movimento do cerebro.**

a) O movimento de um ente material é um phenomeno exterior ou transeunte, é a modificação de uma coisa extensa, figurada, situada no espaço e determinada pelo tempo; ao passo que o pensamento é uma coisa interior ou immanente, não tem extensão nem figura, prescinde do tempo e do espaço.

b) De mais, se o pensamento fosse um movimento material, a mesma faculdade, que percebe o pensamento, deveria perceber o movimento; e vice-versa. Mas não é assim. Pela consciencia, percebemos o pensamento, mas não o movimento; e, pelos sentidos, percebemos o movimento, mas não o pensamento.

c) Finalmente, se o pensamento fosse um movimento da materia, o pensamento deveria estar sujeito a todas as leis, a que està sujeito o movimento. Todavia não é assim. A substancia, que está em movimento, deve tocar todos os pontos do espaço, que percorre; mas o principio pensante, quando pensa, passa de repente de um ponto para outro mais remoto, sem comtudo tocar os pontos intermedios.

Logo o pensamento não é um movimento do cerebro (2).

---

(1) *Vogt* tornou-se celebre por esta phrase: « O pensamento está para com o cerebro na mesma relação em que a bilis está para com o figado. »

A opinião de *Vogt*, que é apenas uma repetição da de *Cabanis* (*Rapports du physique* ecc.) é absurda. Na verdade, a producção de uma coisa está em harmonia com a sua natureza; de modo que duas coisas serão diversamente produzidas, se diversas forem as suas naturezas. Ora a natureza da bilis é essencialmente diversa da do pensamento. Por quanto, — a bilis é uma substancia visivel, o pensamento é uma coisa invisivel, — a bilis é uma secreção, porque se expelle do figado, mas o pensamento não é uma secreção, porque não se expelle da faculdade cognitiva, mas fica nella.

De resto, os mais insuspeitos escriptores, como *Büchner*, *Maudsley*, *Lewes*, *Lange*, declararam que aquella comparação foi mal escolhida.

Citaremos apenas as palavras de *Büchner:* « O mais minucioso exame não permitte descobrir uma analogia real entre a secreção da bílis e o processo pelo qual se forma no cerebro o pensamento. A bilis é uma substancia palpavel, ponderavel e visivel, e, além d'isso, é materia excrementicia, que se expelle do corpo; pelo contrario, o pensamento, longe de ser materia excrementicia, constitue uma actividade ou um movimento das substancias ou das combinações das substancias dispostas no cerebro por um modo determinado » (*Force et matière*, pag. 322).

(2) Se o pensamento fosse apenas um movimento das cellulas cerebraes, o juizo seria impossivel. Porquanto, quando julgamos, unimos ou separamos duas ideas, — o sujeito e o predicado. Mas estas duas ideas não se podem unir ou separar sem uma previa comparação, e esta comparação deve

41. **O pensamento não é uma funcção do cerebro.**

a) Toda a funcção do cerebro é sensivel, concreta e determinada pelo tempo e pelo espaço. Ora o pensamento, como dissemos, escapa á percepção dos sentidos, é universal e prescinde de todo o tempo e de todo o espaço.

b) Se o pensamento fosse uma funcção do cerebro, entre a faculdade pensante e o proprio cerebro deveria existir *sempre* uma equação completa e rigorosa. Ora a experiencia demonstra que similhante equação não existe *sempre*.

Logo o pensamento não é uma funcção do cerebro (1).

---

ser feita pela mesma faculdade, que perceba uma e outra idea. Assim, quando dizemos: « *ente não è o nada*, se as duas ideas « *ente* e *nada* » fossem dois movimentos, seria impossivel o juizo. Na verdade, estes dois movimentos teriam logar na mesma cellula ou em diversas cellulas. Se tivessem logar na mesma cellula, o juizo seria impossivel por falta de termos; pois o *ser* e o *nada*, sendo oppostos entre si, destruir-se-iam, porque dois movimentos contrarios no mesmo sujeito destroem-se. Se as duas ideas residissem em duas cellulas, tambem neste caso o juizo seria impossivel, porque faltaria a comparação, pois não é a mesma faculdade que percebe o predicado e o sujeito

Paulo Janet diz: « Um movimento póde ser rectilineo, circular, ou em espiral: o que é um pensamento em espiral, circular ou rectilineo?!.. O meu pensamento é claro ou obscuro, verdadeiro ou falso: o que é um movimento claro ou obscuro, verdadeiro ou falso?! Numa palavra, um movimento pensante envolve contradicção » (*Traité élément. de Philosophie*, pag. 826).

J. Rosenthal escreve: « Podemos comprehender como um movimento produza outro movimento, mas desconhecemos inteiramente como um movimento possa produzir uma percepção » (*Les muscles et les nerfs*).

Foram *Molleschott*, *Büchner*, *Herzen*, *Richet*, e outros materialistas, que reduziram o pensamento a um movimento das moleculas cerebraes.

Os *materialistas* objectam: Quando pensamos, as moleculas cerebraes movem-se. Logo o pensamento é um movimento do cerebro.

Concedemos o facto, mas negamos a consequencia, que d'elle tiram os materialistas. Do facto, apontado pelos adversarios, só pode deduzir-se que o pensamento anda acompanhado pelo movimento das moleculas cerebraes, mas não se deduz que o pensamento é o proprio movimento. Como provaremos d'aqui a pouco, a actividade da alma *agora* não se exerce sem o concurso dos sentidos internos; e, como os sentidos internos têm o seu orgão em certas regiões do cerebro, segue-se que, exercendo a alma as operações intellectuaes, tambem o cerebro deve entrar em movimento.

O proprio *Taine* confessa que o pensamento e o movimento não podem identificar-se um com outro, porque irreductiveis (*De l'intellig.* t. I, pag. 335).

(1) Os *materialistas*, para provar que o pensamento é uma funcção do cerebro, recorrem á *anatomia* e á *physiologia*. Na opinião d'elles, a *anatomia* diz que entre o pensamento e o cerebro existe *sempre* uma equação *completa* e *rigorosa*, e a *physiologia* diz que o pensamento é uma *funcção* do cerebro.

Respondemos que, embora entre o cerebro e o pensamento existisse *sempre* uma rigorosa e perfeita equação, isto só provaria que o cerebro é uma

42. Consequencias do materialismo. — O *materialismo* não só é falso nas doutrinas, mas é pernicioso nas consequencias; pois destroe a *sciencia*, a *arte*, a *virtude*, a *religião*, e a *sociedade*.

---

condição do pensamento, e não que é *causa*. Mas é falso que a *anatomia* ensine que entre o cerebro e o pensamento existe aquella equação; como é falso que a *physiologia* ensine que o pensamento é uma funcção do cerebro.

Em defeza d'estas nossas proposições, provaremos primeiramente que a *anatomia* não demonstra existir entre o cerebro e o pensamento uma *rigorosa* equação, e que a *physiologia* não ensina ser o cerebro o orgão do pensamento; em seguida, provaremos que o cerebro é apenas o orgão das *condições* do pensamento, e finalmente faremos a critica d'algumas asserções dos mais famigerados materialistas.

***

O estudo *anatomico* do cerebro não é recente, pois vem de edades remotas; mas o estudo das suas relações com o pensamento é moderno e principiou com a reacção, que tinha por fim recompor o homem e restituir-lhe a unidade pessoal, que *Descartes* tão inconsideradamente tinha quebrado.

a) *Gall* foi quem primeiro tentou resolver o problema das relações entre o cerebro e o pensamento. Defensor acerrimo da unidade pessoal do homem, o naturalista allemão indicou o caminho, que um sabio deve seguir nas suas investigações ácerca do homem, mas não conseguiu o seu fim. Defendeu a espiritualidade da alma humana, mas inventou um systema, que devia subministrar muitas armas aos materialistas.

O *phrenologismo* foi recebido com enthusiasmo; pois uma simples observação do craneo permittia a todos o conhecer as faculdades intellectuaes predominantes no individuo. Segundo *Gall*, no cerebro distinguem-se muitas e diversas proeminencias. Cada uma d'ellas é orgão de uma faculdade primitiva e superior. E, como a forma do craneo corresponde perfeitamente á forma do cerebro, legitimamente nas saliencias do craneo podemos reconhecer e distinguir as faculdades da alma. — *Spurzheim*, discipulo de *Gall*, encontrou mais proeminencias no cerebro, e deu ás faculdades da alma uma disposição ou localisação diversa da do seu mestre.

Esta theoria não tinha uma base solida. *Gall* e *Spurzheim* dividiram o cerebro e localisaram as faculdades a capricho e sem criterio; por isso o *phrenologismo* encontrou opposição entre os sabios, e foi condemnado pela razão, pela sciencia e pela experiencia. — Foi condemnado pela razão; porque faculdades espirituaes, como são a intelligencia e a vontade, não podem residir em orgãos materiaes. — Foi condemnado pela sciencia; porque a anatomia demonstra que a conformação exterior do craneo não corresponde á sua conformação interior e por isso á forma do cerebro. — Foi condemnado pela experiencia; porque no craneo de *Laplace* foi encontrado o orgão da estupidez, no craneo do famoso assassino *Fiesch* foi encontrado o orgão da benevolencia e no do celebro ladrão *Lacenaire* o orgão da liberalidade.

b) Os materialistas, não encontrando no craneo dos vivos razões para a defeza das suas doutrinas, foram procural-as no craneo dos mortos. Mediram a capacidade do craneo dos mortos; porque d'este modo, diziam, temos a quantidade exacta da massa cerebral, e por isso a quantidade da intelligencia; pois grande volume do encephalo denota necessariamente grande

a) Destroe a *sciencia*. A sciencia é essencialmente dotada de *unidade* e *universalidade*. A *unidade* é um effeito da *generalisação*; a *universalidade*, da *abstracção*. Ora a intelligencia, se fosse

---

talento. — *Büchner* recorre á auctoridade dos chapelleiros, e diz que a quotidiana experiencia d'estes officiaes ensina que a classe culta precisa de chapeus maiores que a classe ignorante.

Se fosse verdade que uma capacidade maior do craneo denota sempre maior intelligencia, os craneos dos antepassados deviam ter uma capacidade inferior á dos nossos; pois os materialistas dizem que os antepassados eram dotados de uma intelligencia mediocre, muito inferior á dos homens da nossa epoca. Todavia a experiencia mostra o contrario. Encontraram-se *seis* craneos, nas grutas de Lozère, na França, pertencentes a uma epoca remotissima, a que deram o nome de *epoca da pedra polida*. Pois bem, cada um d'esses craneos tinha uma capacidade media de 1606 centimetros cubicos; ao passo que da experiencia, feita em 67 craneos de individuos parisienses, do ultimo seculo, resultou que estes craneos tinham uma capacidade media de 1559c. c., isto é, 47c. c. menos que os craneos da *pedra polida*.

Mas façamos uma comparação entre os craneos dos individuos de diversas nações na epoca presente. A capacidade do craneo dos Esquimós é de 1546c. c., a dos Neo-Zelandezes é de 1497c. c., a dos Japonezes de 1486c. c., a dos Europeus de 1467c. c. Se fosse verdadeira a opinião dos materialistas, os Esquimós seriam os mais intelligentes do mundo, e os Europeus só occupariam o quarto grau na escala da intelligencia; o que é falso.

c) *Topinard* e os seus discipulos ficaram deveras embaraçados á vista d'este resultado, como de um phenomeno imprevisto; mas não se deram por vencidos. Mudaram apenas o campo da contenda, e disseram que não é a capacidade do craneo que se deve medir, mas é o proprio cerebro que se deve pesar; pois o peso do cerebro augmenta com o grau do desenvolvimento intellectual; quanto mais desenvolvido fôr o cerebro, tanto mais poderosa será a intelligencia.

Este recurso não salva o materialismo. Appellemos para a *anatomia*, que nos dá os seguintes resultados:

O cerebro de um elephante pesa em media . .	3000 gr.
O do delphim.	1800 »
O da baleia.	1500 »
O do homem.	1300 «

Se, pois, o desenvolvimento do cerebro fosse proporcionado ao desenvolvimento intellectual, o elephante, o delphim e a baleia seriam mais intelligentes do que o homem.

d) Os materialistas dizem que não se deve attender ao peso *absoluto* do cerebro, mas sim ao peso *relativo*.

Respondemos que este recurso é perfeitamente inutil e vão. Prescindindo dos outros animaes, que formam a escala zoologica, e considerando só os mammiferos, temos os seguintes resultados. No cavallo, o peso do cerebro está para o peso do corpo como 1 para 400; no macaco, como 1 para 100; no homem, como 1 para 47; no saguim, como 1 para 28; no canario, como 1 para 14. Se, pois, valesse o argumento dos materialistas, o saguim

uma faculdade material ou organica, como ensina o materialismo, não poderia *generalisar* nem *abstrahir;* pois a operação não pode exceder a virtude do principio de que emana.

---

e o canario deveriam ser mais intelligentes do que o homem, pois o peso do cerebro d'aquelles animaes é *relativamente* maior que o do homem.

e) Os materialistas, porém, querem limitar-se ao peso *relativo* do cerebro das raças humanas, e dizem que, na mesma especie humana, o peso do cerebro das diversas raças está em rigorosa proporção com os differentes graus de civilisação e por isso de intelligencia.

Similhante asserção, que, ha pouco tempo, era tida como um axioma scientifico, está hoje abandonada, como contraria á experiencia.

Eis o peso do cerebro de alguns povos.

O cerebro dos Escocezes pesa em media. . . .	1417 gr.
O dos Insulares das Carolinas.	1402 »
O dos Esquimós.	1398 «
O dos Inglezes.	1388 »
O dos Bavaros.	1375 »
O dos Francezes.	1359 »
O dos Annamitas.	1341 »
O dos Italianos.	1308 »

Na opinião, pois, dos materialistas, os Insulares das Carolinas, os Esquimós e os Annamitas deveriam ser mais intelligentes do que os Inglezes, os Bavaros, os Francezes e os Italianos.

f) A falsidade do systema materialista torna-se ainda mais evidente, se considerarmos o cerebro no seu desenvolvimento. — Eis os resultados anatomicos, segundo as experiencias de *Boyd.*

No nascimento, o cerebro humano pesa. . . .	331 gr.
Na edade de 3 mezes	493 »
De 3 a 6 mezes	603 »
De 6 mezes a 1 anno..	777 »
De 1 a 2 annos.	942 «
De 2 a 4 annos.	1097 »
De 4 a 7 annos.	1140 »
De 7 a 14 annos.	1302 »
De 14 a 20 annos.	1324 »
De 20 a 30 annos.	1357 »
De 30 a 40 annos.	1366 »
De 40 a 50 annos-	1352 »
De 50 a 60 annos.	1343 »
De 60 a 70 annos.	1315 »
De 70 a 80 annos.	1289 »
De 80 a 90 annos.	1284 »

Conhecidos estes resultados, tiramos as seguintes conclusões.

1.) Se o cerebro fosse o orgão do pensamento, a criança, que tem um anno de edade, já deveria pensar, porque tem 777 grammas de cerebro, isto é, um volume superior ao volume do macaco já adulto, que, segundo as doutrinas dos materialistas, é dotado de intelligencia.

2.) De mais, se o grau da intelligencia estivesse na razão directa do peso

b) Destroe a *arte.* A *arte* não póde existir nem progredir, se o artista não formar um *ideal,* pelo qual transforme a materia. Ora, o artista não poderia formar o *ideal,* se não pos-

---

do cerebro, todas as crianças de 12 annos, cujo cerebro pesa 1260 grammas, deveriam ser mais intelligentes do que o celebre *Gambetta,* cujo cerebro apenas pesava 1160 grammas, isto é, 140 gr. menos que a media.

3.) Finalmente, se do peso do cerebro dependesse o grau da intelligencia, então o homem, depois dos 40 annos, quando o peso do cerebro principia a declinar, deveria declinar nas faculdades intellectuaes. Mas não é assim; porque todos sabem que, geralmente, depois dos 40 annos principia a edade da reflexão, do juizo e do conselho.

Verdade é esta tão evidente, que um dos mestres materialistas, *Broca,* apertado pelas objecções de *Gratiolet,* chegou a fazer a seguinte declaração, que está em contradicção aberta com as doutrinas materialistas: » Ninguem pretendeu, nem pode pretender, que exista uma relação *absoluta* entre o desenvolvimento da intelligencia e o volume do cerebro. Protestei sempre contra este absurdo. O sabio nem sequer póde pensar em que, medindo o cerebro, meça a intelligencia ».

Todos estes desmentidos da *anatomia* deviam ser mais que sufficientes para obstar a que os materialistas apregoassem as suas doutrinas em nome da sciencia. Mas não succedeu assim. Obrigados a reconhecer que nem nas proeminencias e na cavidade do craneo, nem no peso *absoluto* ou *relativo* do cerebro encontravam uma base para o seu edificio, os materialistas disseram que, em fim, o volume do cerebro é um dos factores da intelligencia, mas não é *unico*; pois o grau mais ou menos elevado da intelligencia depende da symetria dos hemispherios cerebraes, da quantidade da substancia cinzenta e de phosphoro, e da grandeza dos lóbos frontaes.

Examinemos estas affirmações.

g) Foi o naturalista *Bichat,* quem fez depender o maior ou menor desenvolvimento da intelligencia da symetria, mais ou menos perfeita, dos hemispherios cerebraes.

Mas esta opinião morreu com o proprio auctor. Na autopsia feita ao cadaver de *Bichat,* um dos hemispherios cerebraes foi encontrado atrophiado; e todavia esse anatomista era intelligentissimo. Em seguida, a sciencia demonstrou que o atrophiamento parcial ou total de um só hemispherio póde deixar e muitas vezes deixa intacta a intelligencia.

h) Appellando para a substancia *cinzenta,* os materialistas disseram que os que têm mais substancia *cinzenta,* têm mais intelligencia. E, como a substancia *cinzenta* forma a camada cortical do cerebro, sustentaram que o grau da intelligencia será mais ou menos elevado, segundo forem mais ou menos salientes as *circumvoluções.*

Não gastaremos muitas palavras para refutar esta doutrina. Só diremos que, se devessemos acreditar nas palavras dos materialistas, então mais intelligentes do que todos os outros animaes, mais intelligentes do que o proprio homem seriam o carneiro e o. . . jumento; porque as *circumvoluções* do cerebro d'estes dois animaes são salientissimas, e, pelo contrario, o mais estupido de todos os animaes seria o castor, que tem o cerebro liso.

i) Outros materialistas, como *Moleschott, Couerbe, Feuerbach,* attribuem o maior ou menor desenvolvimento da intelligencia á maior ou menor quan-

suisse uma alma *espiritual,* ou independente da materia; pois o *ideal* forma-se na contemplação de ideas *universaes,* que só podem ser concebidas por um principio espiritual.

---

tidade de *phosphoro* contido no cerebro; e dizem que a abundancia de *phosphoro* no cerebro produz genio; o seu excesso, loucura; e a sua ausencia ou escassez, idiotismo.

Esta opinião foi refutada por muitos sabios, e especialmente por *Frémy.* As analyses chimicas, realizadas no cerebro de muitos loucos, mostraram que elle não tem mais *phosphoro* do que o dos outros homens. — De mais, o cerebro dos peixes e o do animal suino têm mais phosphoro, que o do homem; e, todavia, ninguem dirá que esses animaes são mais intelligentes do que o homem. — Finalmente, o phosphoro desenvolve-se no cerebro dos animaes depois da sua morte, e por isso não póde ser a causa da intelligencia.

j) Outros materialistas dizem que a intelligencia está localisada nos *lóbos frontaes.* — *Topinard* diz: « Nos lóbos frontaes residem as mais altas faculdades. Lóbos volumosos, e por isso fronte espaçosa, revelam grande intelligencia; lóbos atrophiados, e por isso fronte baixa, são indicio de uma intelligencia mediocre ou nulla ».

Respondemos que o desenvolvimento dos lóbos frontaes não é indicio seguro do desenvolvimento da intelligencia. Se em alguns idiotas esses lóbos estavam atrophiados, em outros conservavam o seu estado normal. Se *Walter Scott* e *Cuvier* possuiam uma fronte alta, o celebre *Lacépède* e o General *Lamarque* eram dotados de uma fronte baixa.

k) Outros materialistas, como *Newmann de Leipzig,* collocaram a intelligencia nos lóbos occipitaes, porque no cerebro de muitos loucos esses lóbos estavam mais atrophiados do que os frontaes.

Esta opinião, como a antecedente, está desmentida pela moderna theoria das *localisações,* — theoria que tem por auctores dois physiologistas allemães, *Fritsch* e *Hitzig.* Estes sabios demonstraram até á evidencia que os *centros motores* residem quasi exclusivamente no lóbo parietal e na metade posterior do lóbo frontal, e que a sensibilidade reside na parte posterior dos hemispherios e especialmente nos lóbos occipital e temporo-esphenoidal. D'este modo todo o cerebro só é orgão do movimento e da sensibilidade. A intelligencia, pois, não tem orgão, e por isso não é uma funcção do cerebro. — E' verdade que os materialistas dão aos *centros motores* o nome de *centros psychico-motores,* e fazem d'esses centros o orgão da intelligencia; mas esta pretenção foi eliminada pela sciencia, que nas camadas corticaes reconheceu o unico e exclusivo officio de *centros motores.*

A *anatomia,* pois, longe de favorecer o materialismo, refuta-o.

Concluiremos com *Waitz;* « Duvidamos que haja um só individuo, dotado de alguns conhecimentos physiologicos, que se persuada de que o espirito se avalie pelo peso do cerebro, se meça pela grandeza do craneo, pelo desenvolvimento comparativo das differentes partes da massa encephalica, e de que as innumeraveis aptidões ou disposições intellectuaes, moraes e sentimentaes se desenhem nas protuberancias da superficie do craneo ».

***

Os materialistas recorrem tambem á *physiologia,* e, em nome d'esta

c) Destroe a *virtude.* O homem não poderia ser ornado de virtude, se não fosse *livre* em praticar o bem e o mal. Ora o *materialismo,* não reconhecendo no homem a liberdade

---

sciencia, proclamam que o cerebro é orgão do pensamento, pois que está averiguado que o cerebro *trabalha,* quando o homem pensa.

Vejamos se verdadeiramente a *physiologia* dá razão aos materialistas.

E' certo que o cerebro *trabalha,* quando o homem pensa.

Agora pergunta-se: O cerebro será o *orgão,* a *causa efficiente* do pensamento, ou apenas uma *condição?*

Os materialistas dizem que o cerebro é o *orgão,* a *causa efficiente* do pensamento; nós, pelo contrario, sustentamos que é apenas uma *condição.*

Serà verdade que a *physiologia* ensina ser o cerebro o *orgão* do pensamento? — Respondemos que não. Temos em nosso favor o testemunho dos celebres *Gavarret* e *Griesinger,* e dos insuspeitos *Du Bois-Reymond* e *Tyndall.*

a) Gavarret assim se exprime: « Da parte do cerebro ha um augmento de actividade e de combustão, e uma producção de calor; e, ao mesmo tempo, dá-se uma manifestação psychica. Entre aquelle trabalho interior e essa manifestação existe uma coincidencia perfeita; o primeiro é evidentemente uma *condição* da segunda. Mas haverá, além d'esta, uma outra relação entre os dois phenomenos? Existirá uma medida commum para a quantidade de calor que se exhala e um pensamento que se concebe? Emquanto se não encontrar essa medida commum, não temos o direito de affirmar — *que o trabalho cerebral e a concomitante manifestação psychica só differem na forma,* — *que estes dois productos têm a mesma natureza,* — *que o primeiro é causa sufficiente do segundo* « (*Les phénomènes physiques de la vie,* 1869).

b) Griesinger diz; « Como é que um phenomeno material e physico, que se realiza nas fibras nervosas ou nas cellulas ganglionarias, póde tornar-se uma idea, ou um acto de consciencia? Isto é absolutamente incomprehensivel » (*Traité des maladies mentales,* trad. Doumic. 1865).

c) Du Bois-Reymond escreve: « Ainda que conhecessemos intrinsecamente o cerebro, os phenomenos intellectuaes seriam sempre incomprehensiveis. . . . O mais profundo conhecimento do encephalo só nos manifesta a materia em movimento. Mas nenhuma disposição, nenhum movimento de partes materiaes póde servir-nos de ponte de passagem para o dominio da intelligencia. . . Á primeira vista e por uma observação superficial parece que, pelo conhecimento dos factos materiaes no cerebro, poderiamos comprehender certos factos de ordem espiritual . . . ; mas a mais breve reflexão mostra que isto é uma illusão. Apenas podemos obter noções sobre as circumstancias da vida espiritual, que se tornam manifestas pelas impressões dos sentidos, mas não sobre a natureza da vida espiritual por meio d'essas circumstancias . . . De modo nenhum se póde comprehender como a consciencia possa nascer da combinação de certo numero de atomos de carbone, hydrogenio, azote, oxygenio, etc. Não é preciso demonstrar a impossibilidade actual e permanente de comprehender os elevados phenomenos espirituaes pela supposta mechanica dos atomos cerebraes . . . Os nossos conhecimentos naturaes estão encerrados entre dois limites: de um lado a incapacidade para comprehender a materia e a força, do outro a impossibilidade de deduzir

de praticar o bem e o mal, nega a differença entre a virtude e o vicio, e assim abre o caminho a todos os crimes.

d) Destroe a *Religião*. As verdades fundamentaes da Re-

---

das condições materiaes os phenomenos espirituaes: estes limites estão determinados irrevogavelmente » *(Sur les bornes de la philos. naturelle)*.

d) Tyndall diz: « E' impossivel conceber a passagem da physica do cerebro ao facto correspondente da consciencia intima das sensações, dos pensamentos, das emoções. Se nos concedessem que um pensamento determinado e uma determinada acção do cerebro são factos simultaneos, não só não teriamos demonstrado a existencia do orgão intellectual, mas nem sequer a existencia de um rudimento visivel d'este orgão. Ainda quando a nossa intelligencia e os nossos sentidos fossem bastante aperfeiçoados, vigorosos e illuminados para deixarem ver e sentir as ultimas particulas do cerebro, e seguil-as nos seus movimentos; ainda quando tivessemos a consciencia dos estados correspondentes do pensamento e do sentimento, estariamos sempre muito longe da solução d'este problema. Qual é a relação entre as operações physicas e os factos da consciencia? O abysmo entre as duas classes de phenomenos é e será sempre insuperavel » *(Les mondes)*.

Do mesmo modo se exprimem *Jaccoud* (*Traité de pathologie interne*), Potain (Art. *Cerveau*, no *Dict. encycl. des sciences med.*), Ferrier *(Fonctions du cerveau)*, Vierordt (*Le physiologie de l'homme)*.

Estas declarações tiram ao materialismo toda a apparencia scientifica. A physiologia constata o facto, diz que existe uma relação entre o trabalho do cerebro e o pensamento, mas não póde affirmar se essa relação é *causal* ou apenas *condicional*. — Para a physiologia, o pensamento é incomprehensivel- Na verdade, esta sciencia, para attingir o seu objecto, emprega instrumentos materiaes, — o escalpello, o microscopio, a balança; mas o pensamento não tem partes, em que se possa dividir, nem côr, que se veja, nem quantidade, que se pese. Quem viu as fracções da idea de *justica*, ou quem póde dizer se o pensamento é branco ou vermelho, se pesa dois ou tres grammas?

Nem appellem os materialistas para as experiencias de *Flourens*. Este sabio constatou simplesmente que a integridade de certas partes do cerebro é indispensavel para o regular exercicio das faculdades intellectuaes. Mas, do facto de uma coisa ser indispensavel para a producção de um phenomeno, poderemos nós concluir que essa coisa é a *causa* ou o orgão do phenomeno? Não; a sciencia não acceita tal conclusão. Tambem os *tuberculos quadrigemeos* são indispensaveis para o acto regular da visão, e todavia nenhum physiologista póde dizer que elles são o orgão central da visão. Do mesmo modo, se a *physiologia* ensina que o cerebro é indispensavel para nós pensarmos, d'ahi não podemos concluir que o cerebro é o *orgão* do pensamento.

Concluimos, pois, que nem a *anatomia* nem a *physiologia* podem demonstrar que o cerebro é o *orgão* do pensamento. O pensamento não é uma secreção, nem um movimento, nem outra qualquer funcção do cerebro, mas é uma coisa immaterial, que escapa ao alcance da experiencia sensivel; e por isso, assim como só póde derivar de uma faculdade *espiritual*, assim tambem só póde ser percebido por uma faculdade *espiritual*.

***

Se o cerebro não é o *orgão do pensamento*, é, todavia, uma sua *condição* *indispensavel*. *Lelut*, seguindo as tradições da philosophia escholastica e christã, diz: O cerebro é o orgão das *condições* do pensamento.

Demonstraremos brevemente a verdade d'esta affirmação.

O homem não é nem Anjo nem animal, mas participa de um e de outro, é um composto de materia e de espirito, é o *animal racional*.

Da essencia deriva a operação; esta é effeito d'aquella. Por isso entre uma e outra deve existir uma proporção, de modo que a operação reflicta os caracteres da essencia. Ora, a essencia do homem é composta de dois elementos, — o *material* e o *espiritual*. Logo o pensamento deve manifestar esses dois elementos, — o elemento *material* e o elemento *espiritual*.

No pensamento devemos distinguir duas coisas: o *principio*, de que elle deriva e que é a faculdade pensante, e o *termo*, a que chega e que é o *objecto* pensado. O pensamento não manifesta o *elemento material* no seu *principio*, porque o *principio* do pensamento é a intelligencia, e esta é espiritual. Logo manifesta o elemento *material* no seu *termo*, emquanto o *objecto* é apresentado por uma faculdade material e de um modo concreto.

Com effeito, o homem, quando nasce, não possue idea alguma. A nossa intelligencia é uma *toboa rasa*, em que tudo se póde escrever, mas nada está escripto. Só depois de alguns annos a intelligencia desenvolve-se, e os primeiros objectos, que conhece, são os corporeos, os materiaes. Mas esses objectos, para que sejam percebidos, devem unir-se á faculdade cognitiva. Como são materiaes, não podem unir-se por si mesmos, mas por uma sua imagem ou representação. Essa imagem, porém, *é concreta* e *singular*, porque representa a essencia do objecto, envolvida nas circumstancias ou condições individuaes de *tempo*, *logar*, *figura*, *côr*, *grandeza*, etc.; e por isso só póde residir na *imaginação*, que è uma *faculdade sensitiva*, visto que na intelligencia só reside o *abstracto*, o *universal*.

Todavia, a imagem *concreta* e *material*, se não existe na intelligencia, póde comtudo unir-se a esta faculdade. Porquanto, representando aquella imagem a *essencia* do objecto envolvida nas condições materiaes, podemos, por meio da abstracção, prescindir das condições materiaes e só considerar a essencia. A essencia, abstrahindo das condições materiaes, é *universal* e *abstracta*, e, como tal, póde unir-se e une-se á intelligencia.

Para o conhecimento intellectual, pois, é necessario o exercicio de duas faculdades — da *imaginação* e da *intelligencia*. O exercicio da *imaginação* é necessario para o da *intelligencia;* porque a intelligencia só póde conhecer os objectos que lhe apresenta a imaginação. Um cego de nascimento comparará a côr vermelha ao som de uma flauta, não porque lhe falta a intelligencia, mas porque na sua imaginação não existe a imagem sensivel da côr vermelha, que elle nunca viu. — O exercicio da imaginação não só precede, mas acompanha sempre o exercicio da intelligencia. A nossa intelligencia não pode pensar num objecto, sem que a imaginação forme uma imagem sensivel d'esse objecto (ao menos a imagem da *palavra*), na qual de qualquer modo resplandeça o ideal, que contemplamos. Isto verifica-se não só quando o objecto da intelligencia è material, mas tambem quando é immaterial. Não

ligião são a existencia de Deus e a immortalidade da alma humana. Ora o *materialismo* nega essas duas verdades. — Nega a existencia de Deus, porque só admitte o que está ao alcance

dos sentidos, e Deus não se vê com os olhos corporeos. — Nega a *immortalidade* da alma humana; porque, se a alma fosse

---

podemos elevar-nos a Deus, senão por meio do *visivel;* não podemos perceber o *absoluto*, o *infinito*, o *necessario*, senão por meio do *relativo*, do *finito*, do *contingente*.

Ora a *intelligencia* é uma faculdade *inorganica* e reside na alma; a *imaginação* é uma faculdade *organica* e reside no cerebro. Logo, na operação intellectual, devem concorrer o cerebro com as suas vibrações e movimentos, e a intelligencia com as diversas formas de pensamento. Assim como, sem o exercicio da intelligencia, não existiria o *principio* cognitivo; assim tambem, sem o exercicio do cerebro, faltaria o *objecto*, que deve ser conhecido. O pensamento, pois, deriva *exclusivamente* da intelligencia, mas exige, como *condição indispensavel*, o concurso do cerebro.

S. Thomaz tinha dito tudo n'estas poucas palavras: « Corpus requiritur ad actionem intellectus, *non sicut organum*, quo talis actio exerceatur, *sed ratione objecti*. Phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem. Alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum » (S. T. 1 p. q. 75, a. 2 ad 3).

Dos principios expostos resultam legitimamente os seguintes corollarios, muito importantes não só para a psychologia mas tambem para a physiologia, — corollarios, de que os materialistas erradamente se servem para combater a espiritualidade do pensamento e da alma humana.

1.º) Se o cerebro não estiver sufficientemente desenvolvido, pelo menos naquellas partes onde se acham localisados os sentidos internos, que concorrem para o acto intellectual e que são especialmente a *memoria* e a *imaginação*, não estará convenientemente desenvolvida a intelligencia.

2.º) Enfraquecidas as funcções do cerebro, como nas doenças e em muitos velhos, — ou alteradas, como na loucura e na embriaguez, — ou suspensas, como no somno profundo e no deliquio, ficará tambem enfraquecido, alterado ou suspenso o pensamento; porque, não funccionando, ou não funccionando regularmente a sensibilidade interna, a intelligencia ou não terá presente o objecto, ou não o terá presente como elle é na sua realidade. Por isso a loucura, e qualquer outra anomalia intellectual, se não póde dar-se na alma *pianista* de *Descartes*, nem na alma *monada* de *Leibnitz*, completamente isoladas do organismo e cheias de ideas innatas, bem pode dar-se na verdadeira alma humana, que, para adquirir os seus conhecimentos, precisa do concurso das faculdades sensitivas.

3.º) Uma lesão, mais ou menos grave, naquellas partes do cerebro, onde se acham localisados os sentidos internos necessarios para o exercicio do pensamento, produzirá tambem uma desordem, mais ou menos grave, na vida intellectual. Este corollario explica sufficientemente certos factos, que a physiologia verifica mas não sabe explicar, como è que a mais pequena lesão do cerebro produz, às vezes, graves perturbações, ao passo que, outras vezes, graves lesões não produzem o menor desarranjo intellectual.

4.º) Quanto mais intenso e prolongado fôr o pensamento, tanto maior será a actividade do cerebro, tanto mais elevado o grau da sua temperatura, tanto mais rapida a circulação do sangue, e tanto mais abundante a combustão da substancia cerebral. Com effeito, attesta-nos a consciencia que a

uma funcção do cerebro ou uma qualidade da materia, na dissolução do corpo, tambem a alma deveria acabar.

---

nossa alma, sem criar novas forças, póde fazer passar da potencia para o acto as que existem em nossos orgãos, e dirigil-as no seu desenvolvimento, provocando movimentos no organismo, por muitos modos e motivos. Ora, se a vontade actua nos musculos e nos orgãos locomotores, a intelligencia actua nos orgãos da memoria e da imaginação, para metter em movimento as imagens sensiveis, que são os materiaes das nossas abstracções, das ideas e de todos os actos intellectuaes. Mas a intelligencia não activa as operações sensitivas dos orgãos cerebraes, sem provocar um augmento nas operações nutritivas d'esses orgãos e por isso sem que o sangue afflua ao cerebro com as riquezas nutritivas, e accelere as reacções chimicas da nutrição.

5.º) Num trabalho intellectual muito intenso, sentimos cançaço no cerebro, e especialmente nos *lóbos frontaes*. Dá-se tal phenomeno, não já porque as ideas estejam localisadas nalguma parte do cerebro (as ideas, não tendo figura nem dimensão, não podem residir num sujeito extenso), mas porque ha nesse trabalho phenomenos de ordem sensivel, que são as representações da *imaginação*, localisadas na camada cerebral e provavelmente nos lóbos frontaes.

***

Examinemos algumas affirmações e difficuldades dos materialistas.

a) *Moleschott* escreve: « Se analyso, *pelos processos da chimica*, o cerebro humano, só encontro elementos materiaes e não o espirito; com a chimica decomponho *tudo* em ammoniaco, agua e saes. Logo o principio do pensamente é materia e não o espirito. »

Concedemos de bom grado que *Moleschott, pelos processos da chimica*, só encontra elementos materiaes e não o espirito; pois o espirito não é composto de elementos materiaes. Se um naturalista podesse um dia encontrar na ponta do seu escalpello o espirito, já o espirito não seria espirito. Para se encontrar o espirito, devem empregar-se outros processos que não são os da chimica, devem empregar-se os processos da razão e então esta nos dirá que, realizando-se no homem phenomenos espirituaes, deve tambem existir nelle um principio proporcionado, que é o espirito. — Concedemos tambem a *Moleschott* que possa decompor tudo o que fôr *chimicamente* composto; mas negamos que possa decompor o que não é nem chimica nem physicamente composto, como è a alma humana.

b) *Moleschott* continua: « Uma garrafa, contendo carbonato, ammoniaco, chloreto de potassio, phosphato de sodio, cal, etc., é *d'um modo ideal* o *principio vital completo das plantas, dos animaes e do proprio homem.* »

Não é necessario que insistamos na refutação d'esses desvarios. A razão e a experiencia, como provámos, ensinam que o *principio vital* não é materia, nem se identifica com as forças physicas e chimicas da materia. — *Cl. Bernard* diz: « *Poderia facilmente demonstrar que, em physiologia, o materialismo a nada guia e nada explica* » (*La science experimentale*, pag. 361).

c) *Herzen (Le cerveau et l'activité cérébrale)* e *Büchner (Force at matière)* fazem as seguintes objecções: « A physiologia ensina — que as operações intellectuaes, como a percepção, o juizo e o raciocinio, demandam tempo, — que a modificação nas operações organicas importa uma modificação na consciencia e no pensamento, — e que a razão enfraquece com o enfraque-

e) Destroe a *sociedade*. A sociedade não póde existir nem alcançar o seu fim, se não se basear nos sentimentos da justiça, da moralidade e do bem. Ora, na doutrina do *materialismo*,

---

cimento dos orgãos. Ora estes factos provam que as operações intellectuaes derivam de uma faculdade organica ».

Repetimos que é a alma espiritual, e só ella, que pensa; mas que, para pensar, precisa do concurso das faculdades sensitivas ou organicas. Por isso no pensamento reflecte-se naturalmente toda e qualquer perturbação ou modificação da percepção sensitiva.

Este principio explica os factos apontados.

A percepção, o juizo e o raciocinio demandam tempo, não porque são operações materiaes e organicas, mas porque suppõem uma percepção sensitiva, que é impossivel sem uma operação organica e por isso sem uma mudança material *successiva*, isto é, sem tempo.

A modificação na consciencia e no pensamento, que deriva da modificação nas operações organicas, explica-se tambem pelo facto dos sentidos fornecerem á intelligencia a materia do pensamento.

A intelligencia enfraquece com o organismo, porque os orgãos enfraquecidos não fornecem a materia sufficiente para os actos intellectuaes.

Todavia advertimos que a dependencia entre a faculdade intellectual e o cerebro não é tão absoluta, como se pensa. *Longet* escreve: « Esta dependencia tão natural não é de tal modo absoluta, que se não dêm bastantes exemplos em sentido contrario. Encontram-se meninos debeis que espantam pela precocidade da razão e amplitude do seu espirito, velhos caducos e proximos do sepulchro que conservam intacto o seu juizo, a memoria, a força do genio e o ardor da coragem... Algumas vezes a loucura é acompanhada por uma lesão notavel dos centros nervosos; mas que deverá dizer-se dos casos, em que *Esquirol*, *Leuret* e outros auctores conscienciosos affirmam não ter encontrado vestigio de alteração no cerebro? Os annaes da sciencia fornecem um grande numero de factos perfeitamente observados de alterações profundas na massa cerebral, sem que durante a vida se haja manifestado a mais leve perturbação da intelligencia; têm-se visto porções de cerebro arrancadas, balas que atravessaram esse orgão de parte a parte sem desarranjo do espirito, ao passo que, ás vezes, leves transvasações de sangue, num ponto restricto, promovem a febre, excitam o delirio e produzem rapidamente a morte ». *(Traité de physiologie*, 1873, t. III, pag. 593). — E basta *uma só excepção* nessa dependencia entre a faculdade intellectual e o cerebro, para se demonstrar que o pensamento não deriva do cerebro; porque, se derivasse realmente, essa excepção não poderia ter logar.

d) O dr. *Luys*, na sua obra — *Le cerveau et ses fonctions*, diz que a psychologia não tem razão de ser, e que a physiologia e a anatomia explicam *todo* o homem; pois que o estudo da composição do cerebro pertence á anatomia e o estudo das funcções d'esse orgão é objecto da physiologia.

Concordamos com o dr. *Luys* em que o estudo das funcções do cerebro é objecto da physiologia. Mas isto nada prova contra a nossa these, se o adversario não demonstrar que o pensamento é uma funcção do cerebro. E estamos convencidos de que nunca o demonstrará. E de que modo o poderia fazer? — Pela razão? não: porque a razão diz que um phenomeno espiritual, como é o pensamento, não póde ser funcção de um orgão material, como é

que nega a existencia de Deus, a espiritualidade, a liberdade e a immortalidade da alma humana, é impossivel encontrar a base da justiça, da moralidade e do bem (1).

---

o cerebro. — Pela experiencia? tambem não; porque nenhum physiologista viu funccionar o cerebro, pois que, para isso, seria mister arrancar as meninges, mas, se arrancarmos as meninges, o cerebro deixará de funccionar.

e) Os materialistas objectam: Perturbado o cerebro, não ha memoria dos conhecimentos passados. Logo não é a alma espiritual, mas é a materia que recorda os pensamentos anteriores.

Respondemos que, perturbado o cerebro, não ha memoria dos pensamentos passados, não porque seja a materia que pense e recorde, mas porque faltam as imagens sensiveis, e, faltando estas, falta á memoria o seu objecto. — Pelo contrario, o phenomeno da memoria prova contra os adversarios. *Claudio Bernard* diz: « O corpo humano é um composto de materias, que se renovam incessantemente. Todas as partes do corpo estão sujeitas a um perpetuo movimento de transformação. Cada dia perdeis alguma coisa do vosso ser physico, e pela alimentação substituis o que perdeis. De modo que, num espaço de oito annos, pouco mais ou menos, a vossa carne e os vossos ossos são substituidos por nova carne e por novos ossos, em consequencia das transformações successivas. A mão, com que escreveis hoje, não é inteiramente composta das mesmas moleculas que ha oito annos. A forma é a mesma, mas é uma nova substancia que a completa. O que digo da mão, dil-o-hei do cerebro. A abobada craneana não é occupada pela mesma materia que ha oito annos. Sendo assim, visto que tudo se muda no vosso cerebro, em oito annos, como é que vos lembraes de coisas que foram vistas ou ouvidas ha mais de oito annos? Se as coisas são, como pretendem certos physiologistas, alojadas, incrustadas nos lóbos do vosso cerebro, como é que sobrevivem á desapparição dos lóbos? Esses lóbos não são os mesmos que ha oito annos, e todavia a memoria guardou intacto o seu deposito. E' que no homem ha outra coisa que não é materia, e que é alguma coisa immaterial, permanente e independente da materia. Esta coisa é a ALMA ».

(1) Os materialistas, não podendo negar as consequencias do seu systema, acceitam o materialismo theorico e rejeitam o pratico.

O procedimento dos adversarios é illogico. A sciencia estabelece os seus principios e as suas formulas, que em seguida a pratica traduz nas operações; e por isso, quem admittir os principios, não póde deixar de admittir as consequencias. — Assim como o materialismo pratico provoca o theorico, assim tambem este se reflecte no pratico, promovendo, sob um apparato scientifico, a desordem das paixões na vida individual e social.

Concluiremos a critica do *materialismo* com as palavras de *Margerie*: « Emquanto a mim, nunca senti a minha alma tão serena na posse da verdade, como ao acabar este estudo sobre uma doutrina (*materialista*), que se apresenta com uma confiança tão altiva em nome do espirito moderno, e que, todavia, abstrahindo até das suas consequencias, fortifica o espiritualismo pela impotencia dos seus ataques contra este. Na essencia, o materialismo de Büchner não é mais temivel que o de Broussais, de Cabanis, de Lamettrie, de Hobbes, de Epicuro; e seria um grande signal de decadencia intellectual, de que Deus nos livre, se elle fizesse parte da philosophia. O seu logar é na sophistica; ahi ficará » (*Phil. contemp.*, pag. 216).

CAPITULO TERCEIRO

UNIÃO DA ALMA COM O CORPO

SUMMARIO: — União da alma com o corpo e suas consequencias. — Unidade da alma humana. — Séde da alma humana.

ARTIGO I

União da alma com o corpo e suas consequencias.

43. **A alma e o corpo constituem, pela sua união, uma só pessoa.** — *Pessoa* é uma substancia singular, completa, racional e subsistente, de modo que é o sujeito a que se attribuem *todas* as operações. A alma e o corpo, pois, constituirão uma só pessoa, se constituirem uma substancia singular, completa, racional e subsistente, a que se attribuam todas as operações humanas. Mas a alma e o corpo, constituindo o homem, constituem uma substancia singular, completa, racional e subsistente, a que se attribuem *todas* as operações humanas, — as intellectuaes, as sensitivas e as vegetativas. Logo a alma e o corpo constituem, pela sua união, uma só pessoa (1).

---

(1) A *pessoa humana* não é só o corpo, nem só a alma, mas é o composto da alma e do corpo. O *eu* experimenta em si duas entidades, — uma interior, simples e activa, — autra exterior, extensa e passiva, e tem consciencia de que estas duas entidades formam uma só substancia completa, uma só pessoa. Isto è innegavel. Cada um de nós diz: eu vegeto, eu sinto, eu entendo, eu quero, isto é, attribue a *um* e *mesmo* sujeito *todas* as operações humanas, e por isso reconhece a *unidade* de *pessoa*.

Objectam: A *pessoa* humana é só constituida pela alma. Na verdade — 1.º) a alma muitas vezes diz-se *homem*, e *homem* denota a *pessoa humana*; — 2.º) a alma humana subsiste fóra do corpo, e por isso é *supposto* ou *pessoa*; — 3.º) o corpo diz-se *instrumento* da alma, e o *instrumento* não constitue com o agente principal um só supposto.

Respondemos que estes tres argumentos são insufficientes para provarem a these dos adversarios. — E' insufficiente o *primeiro*; porque, se a *alma* algumas vezes se denomina *homem*, esta denominação não se faz em sentido *proprio*, mas em sentido *tropologico*, pois toma-se a *parte* pelo *todo*. — E' insufficiente o *segundo*; porque a alma não subsiste fóra do corpo como pessoa humana, mas como *parte* da pessoa humana. — E' insufficiente o *terceiro*; porque o *instrumento*, se não constitue com o agente principal um só supposto, quando elle é *extrinseco*, constitue-o, quando é *intrinseco*; ora o corpo é instrumento *intrinseco* da alma.

Examinemos as opiniões de *Descartes*, *Kant*, e *Rosmini*.

a) *Descartes* faz consistir o *eu*, ou a *pessoa humana*, exclusivamente na *alma*, emquanto é pensante e distincta do corpo.

Esta opinião é falsa. Ninguem diz: *eu sou alma*; mas sim: *eu sou homem*. Ora o *homem* não é só a alma, mas é o composto da alma e do corpo.

b) *Kant* ensina que o *eu* não é a alma, mas é a consciencia que a alma tem de si mesma, — ou, por outras palavras: o *eu* não é a substancia pensante, mas é o proprio pensamento emquanto apprehende, pela reflexão, um outro pensamento. E, como este philosopho admitte em nós um duplice *eu* — o *eu puro* e o *eu empirico*, assim faz consistir o *eu puro* na consciencia das formas *a-priori* e o *eu empirico* na consciencia das mesmas, emquanto applicadas aos phenomenos sensiveis e experimentaes.

Tambem esta opinião é falsa. Na verdade, o *eu* é o sujeito a que se attribuem todas as propriedades. Ora a consciencia é uma faculdade e por isso, longe de ser o sujeito das propriedades, precisa de um sujeito a que se attribua e a que adhira. Logo o *eu* não é a consciencia, mas é o sujeito a que a consciencia pertence. — Accrescentamos que a distincção entre o *eu puro* e o *eu empirico* é gratuita e falsa. O *eu* é um só, quer contemple as razões ideaes, quer perceba os phenomenos sensiveis, como tambem uma só é a consciencia, que em ambos os casos o *eu* tem de si mesmo. Não sendo assim, não poderiamos applicar os conceitos puros da intelligencia aos dados experimentaes, nem poderiamos ter consciencia de que em nós o sujeito que entende e que sente é um e o mesmo.

c) *Rosmini*, seguindo um caminho medio entre *Descartes* e *Kant*, diz que o *eu* não é só a alma nem só a conscencia, mas é *a alma emquanto tem consciencia de si mesma*. Eis as suas palavras: « O *eu* é um principio activo de uma certa natureza, emquanto tem consciencia de si mesmo e pronuncia o seu acto » (*Psych.*, t. 1, def. XIII). « Quando o sujeito humano, mediante as diversas operações interiores das suas faculdades, chega a adquirir a consciencia de si proprio, então *torna-se eu* » (*Anth.* lib. IV. c. 4).

Tambem esta opinião não póde acceitar-se. *Rosmini*, como *Kant*, confunde o *eu* com a percepção do *eu*. O sujeito humano, pela reflexão, *conhece* o *eu*, mas não o *forma*; e aqui não se investiga *como se conhece* o *eu*, mas *em que consiste* o *eu*. — De mais, se o *eu* consistisse na alma *emquanto tem consciencia* de si mesma, então não seria *pessoa* — nem a criança, que ainda não chegou á edade da reflexão, — nem o adulto, quando actualmente não possue a consciencia de si mesmo. Ora estas consequencias, que derivam legitimamente do principio de *Rosmini*, são falsas.

44. **A alma e o corpo constituem, pela sua união, uma só natureza.** — *Natureza* é a propria essencia, emquanto é principio de operações. Logo a alma e o corpo constituirão uma só *natureza*, se constituirem um só principio *adequado* de operações. Mas essas duas substancias constituem, pela sua união, um só principio *adequado* de operações, como o mostram as funcções da vida vegetativa e sensitiva; porquanto, o sujeito

que vegeta ou sente não é só a alma nem só o corpo, mas é o composto da alma e do corpo. Logo a alma e o corpo constituem, pela sua união, *uma* só natureza (1).

45. A união da alma com o corpo é substancial.

A união póde ser *substancial* ou *accidental*. — E' *substancial,* quando varios elementos constituem, pela sua união, *um só ser substancial;* p. e., *um só* natureza, *um só* supposto ou

(1) Alguns auctores, vendo que as nossas operações *intellectuaes* são sempre acompanhadas pelas operações *sensitivas* e produzem alterações e movimentos no proprio organismo, concluem que a alma e o corpo, mesmo em relação aos actos *intellectuaes*, constituem, na sua união, *uma só natureza.*

Admittimos e sustentamos que existe uma correspondencia entre os phenomenos *intellectuaes* e os *organicos;* pois está averiguado que, quando pensamos, a corrente electrica, existente nos nervos, diminue de intensidade, e que uma serie de operações e transformações chimicas se produz no cerebro, nos nervos e em todo o corpo. Mas essa correspondencia, se prova que a nossa alma, nas operações *intellectuaes*, precisa do concurso das faculdades *sensitivas* e por isso depende *extrinsecamente* do corpo, não prova nem póde provar que depende d'elle *intrinsecamente*, de modo que o sujeito pensante seja o *composto* da alma e de corpo; pois, como vimos, não é o *composto* que pensa, mas é só a *alma*. Se não é o *composto* que pensa, não se póde *rigorosamente* dizer que a alma e a corpo constituem, tambem em relação ás operações *intellectuaes, uma só natureza.*

Dissemos — *rigorosamente;* porque, se considerarmos a operação *intellectual*, não como um phenomeno *simples*, mas como um phenomeno *complexo*, isto é, composto da operação *intellectual* e das operações *organicas*, que a precedem, acompanham e seguem, podemos dizer que a alma e o corpo, mesmo em relação ás operações *intellectuaes*, constituem *uma só natureza.*

Objectam: Se a alma e o corpo, na sua união, constituissem uma só *natureza*, confundir-se-hiam. Ora esta confusão é absurda.

Respondemos que a alma e o corpo, na sua união, constituem uma só natureza, e todavia não se confundem. Porquanto, a alma, embora communique ao corpo a subsistencia e a especie, todavia não se transforma no corpo, nem este naquella; ora seria necessaria similhante transformação, para se poder concluir que a alma e o corpo, na sua união, se confundem.

D'onde se vê que, entre a união da nossa alma com o corpo e a união da Pessoa adoravel do Filho de Deus com a natureza humana, existe uma certa analogia e uma grande differença. — Existe uma certa analogia; emquanto a união entre a nossa alma e o corpo é *pessoal*, como *pessoal* é a união do Filho de Deus com a natureza humana, e por isso, assim como todas as nossas operações se attribuem ao mesmo *eu*, assim tambem á Pessoa do Filho de Deus se attribuem todas as operações, não só as da natureza divina, mas tambem as da natureza humana. — Mas existe uma grande differença; porque a união da nossa alma com o corpo é tambem *natural*, pois em nós existe uma só *natureza*, ao passo que a união do Filho de Deus com a natureza humana é só *pessoal*, pois em N. S. Jesus Christo as duas naturezas ficaram unidas, mas distinctas.

pessoa. — E' *accidental,* quando varios elementos constituem, pela sua união, *um só ser accidental;* p. e. um *aggregado* (1).

Feita esta distincção, prova-se a these.

(1) A *união*, geralmente, é a conjuncção de varios elementos para a formação de um ser composto. Se os elementos são *reaes*, a união é *real;* se os elementos são *ideaes* ou *logicos*, a união é *ideal* ou *logica.*

A união *real* pode ser *substancial* ou *accidental.* — E' *substancial*, quando o composto, que resulta de varios elementos, é um todo *substancial*; é *accidental*, quando o composto é um todo *accidental.* — Desenvolvamos este ponto, que é da maxima importancia.

São varios os modos da união *substancial.* — Acontece, ás vezes, que dos dois elementos, que se unem, nenhum tenha subsistencia propria, isto é, nenhum exista por si e em si. Neste caso, esses dois elementos começam a existir e existem somente no composto e pelo composto, e é o composto que propriamente subsiste em si. Assim a alma e o corpo dos animaes irracionaes subsistem unicamente no composto. — Pode tambem acontecer que um dos dois elementos tenha subsistencia propria, isto é, exista em si e por si, independentemente do outro elemento e do composto. Neste caso, o elemento subsistente communica a propria existencia, o proprio ser substancial ao outro elemento, e com este constitue o composto, que por isso subsiste pela subsistencia d'aquelle elemento mais nobre. — Neste segundo caso, podem conceber-se duas hypotheses. Por quanto, o elemento subsistente, que communica ao outro elemento o proprio ser substancial, ou é *incompleto* na sua especie, ou é *completo.* Se o elemento *subsistente* é *incompleto* na sua *especie*, refere-se ao outro elemento como ao complemento intrinseco da sua especie, e está para elle como a parte *formal* está para a parte *potencial*, como a *forma substancial* està para a materia *prima;* e a união d'estes dois elementos é rigorosamente *substancial*, porque d'ella deriva uma só natureza, um só supposto. Se, porém, o elemento subsistente é *completo* na sua *especie*, então esse ser subsistente, — se è *finito*, não pode attrahir a si um outro elemento e communicar-lhe a propria subsistencia, porque, nos entes finitos, a subsistencia é por tal modo proporcionada á essencia, que a esta se limita e nesta se exgotta; — mas, se é *infinito*, pode assumir e attrahir para a unidade do seu ser uma essencia finita, singular e completa, de modo que esta não tenha existencia e subsistencia propria, mas exista e subsista na existencia e subsistencia do Supposto infinito; e esta união é *substancial*, porque, embora não importe unidade ou mistura de naturezas, importa todavia unidade de supposto, e um só supposto tem um só ser substancial, uma só subsistencia. Ensina-nos a Fé que esta união se realizou no ineffavel e dulcissimo Mysterio da Encarnação, no qual a Pessoa adoravel do Verbo divino assumiu a natureza humana, communicando-lhe o proprio ser substancial, a propria subsistencia divina, de modo que as duas naturezas — a divina e a humana — se encontraram unidas na unica Pessoa do Unigenito Filho de Deus.

A união *accidental* é de duas especies. — Podem varias substancias, completas e distinctas, unir-se por tal modo que cada uma conserve a propria subsistencia, e assim não ha entre ellas senão a unidade que se chama de *aggregação*, — unidade, que é apenas *accidental*; tal é a união de

A alma e o corpo constituem, pela sua união, *uma só* pessoa e *uma só* natureza. Ora a alma e o corpo não poderiam constituir, pela sua união, uma só natureza e uma só pessoa, se essa união não fosse *substancial*; pois que, quando a união é *accidental*, as naturezas e os suppostos são tantos, quantas são as substancias que se unem. Logo a união da alma com o corpo é *substancial* (1).

---

muitas pedras de um edificio. — Pode dar-se tambem que a uma substancia singular e subsistente se unam diversas qualidades, que dão uma ulterior perfeição à propria substancia, já constituida no seu ser substancial; esta união tambem é *accidental;* tal é o homem, que, permanecendo homem, começa a ser *bom, douto*, ecc. — A segunda especie de união é menos imperfeita que a primeira.

(1) *Substancia* significa não sómente a *natureza* ou *essencia* de uma coisa, mas tambem o *supposto* ou a *pessoa*. Ora é n'essa duplice significação que a união da alma com o corpo se diz *substancial*, emquanto d'ella resulta uma duplice unidade: de *natureza* e de *pessoa*. S. Thomaz diz: « Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas: *naturae* et *personae*. *Naturae* quidem, secundum quod anima unitur corpori, *formaliter* perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma. Unitas vero *personae* constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima » (*Sum. theol.*, 3 p., q. 2, a. 1 ad 2). — Note-se que esta proposição — a *natureza humana é uma só* — não differe da seguinte — a *essencia* ou *substancia humana é uma só*. Por quanto, embora os conceitos de *essencia*, de *natureza* e de *substancia* sejam formalmente diversos, comtudo no ente, que é *substancia* (e não accidente), a *essencia*, a *natureza* e a *substancia* exprimem sempre uma e a mesma realidade; e por isso, havendo no homem uma só natureza, deve dizer-se que ha n'elle uma só substancia completa na propria especie.

S. Thomaz trata d'esta questão da *união da alma com o corpo* nas seguintes obras: — *Sum. theol.*, 1 p., q. 76; — *Contra gent.*, lib. 2, cc. 56 e seg.; — *De spirit. creaturis*, aa. 1 e 3; — *De anima*, aa. 1, 2, 9.

a) Objectam: A alma tem o seu ser *completo*, independentemente do corpo. Ora a união de uma coisa com uma outra que tenha o seu ser *completo* é *accidental*, e não *substancial*. Logo a união do corpo com a alma não é *substancial*, mas *accidental*.

Respondemos, com S. Thomaz (*De anima*, a. 1 ad 1), que, embora a alma possua um ser *completo*, comtudo não se segue que o corpo lhe se una por um modo *accidental*, — não só porque o ser que a alma communica ao corpo se torna o unico ser substancial do composto humano, e a união de duas coisas no mesmo ser substancial não pode deixar de ser *substancial*, — mas tambem porque se o ser da alma é *completo* emquanto á *subsistencia* (pois não precisa do corpo para subsistir), não é comtudo completo emquanto á *especie*, e por isso, unindo-se o corpo á alma para a completar na especie, essa união é verdadeiramente *substancial*.

b) Continuam: Uma união *substancial* da alma com o corpo é impossivel. Por quanto a alma, por ser *simples* e *indivisivel*, é heterogenea com o corpo, que é *extenso* e *divisivel*. Ora o *simples* não póde unir-se *substancialmente* com o *extenso*, nem o *indivisivel* com o *divisivel*.

Concordamos em que o ente *simples* e *indivisivel* é heterogeneo com o *extenso* e o *divisivel*; mas negamos que não possam estar *substancialmente* unidos. Pelo contrario, o *extenso* e o *divisivel*, por isso mesmo que é *extenso* e *divisivel*, deve estar unido com o *simples* e com o *indivisivel;* visto que o *extenso* e o *divisivel* não póde adquirir nem conservar a unidade, se não por um principio que seja simples e indivisivel. Ora o nosso corpo é extenso e divisivel; para a sua formação concorrem *quatorze* corpos *simples*, innumeros principios immediatos e todos os elementos que se lhe unem pelas funcções da nutrição. Mas, se o corpo, emquanto resulta de muitos elementos, é multiplo; todavia, emquanto é vivo, é substancialmente *uno*, pois em todo o nosso organismo existe uma perfeita harmonia, e todas as nossas operações concorrem para um unico fim, que é o bem e a conservação do individuo. Esta *unidade substancial* deve derivar de um principio *simples* e *indivisivel;* pois a unidade não póde derivar de um principio *composto* e *divisivel*, aliás o effeito seria superior á causa. Este principio *simples* e *indivisivel* deve ser *intrinseco* ao proprio corpo; pois um principio *extrinseco* não póde communicar a unidade *substancial* a seres varios e diversos. Este principio *simples*, *indivisivel* e *intrinseco* ao nosso corpo é a alma. Logo o corpo não só não exclue, mas exige a sua união com a alma, como factor indispensavel da sua *unidade* substancial. — Tambem, para a nossa alma, é mais natural a sua união com o corpo, do que com uma outra alma; pois é mais natural a união de um acto com uma potencia do que com outro acto, pois dois actos formam um *aggregado*, ao passo que o acto e a potencia formam um todo completo.

c) Insistem: O espirito e a materia são substancias contrarias. Ora substancias contrarias excluem-se e não se podem unir *substancialmente*.

Resposta. Repugna que duas substancias contrarias se possam attribuir ao mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, porque neste caso excluem-se mutuamente; mas não repugna que duas coisas, contrarias entre si, possam unir-se para constituir uma terceira, que não seja nem uma nem outra, mas um composto de ambas. Ora a alma e o corpo, por serem substancias contrarias entre si, não podem attribuir-se ao mesmo sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, porque é absurdo que um ente, que é espirito, seja tambem corpo; mas não ha nenhuma contradicção em que a alma e o corpo se unam para formar uma *terceira substancia* — o homem, que não é nem corpo só, nem alma só, mas um composto de alma e de corpo.

d) Replicam: Entre duas coisas, que se unem *substancialmente*, deve existir uma relação. Ora entre a alma intellectual e o corpo não existe nenhuma relação. Logo a alma não póde unir-se *substancialmente* ao corpo.

Resposta. Concedemos que entre duas coisas, que se unem *substancialmente*, deve existir uma certa relação; mas não é necessario que esta relação seja de *natureza*, emquanto as duas substancias devam possuir a mesma natureza, mas basta que seja uma relação de *proporção*, emquanto uma se refira a outra, como o *acto* á *potencia*. Ora, se entre a alma intellectual

46. A alma humana está unida ao corpo, como a forma substancial à materia.

a) A alma e o corpo, pela sua união, não poderiam constituir, como constituem, uma só *pessoa* e uma só *natureza*, se

a alma não se unisse ao corpo, como a forma *substancial* á materia. Na verdade, para que dois elementos formem um só supposto e uma só natureza, é necessario que um d'elles seja activo, proprio e determinante, e o outro seja passivo, commum e determinavel. Ora o elemento activo, proprio e determinante, diz-se *forma substancial*; e o elemento passivo, commum e determinavel, diz-se *materia*. Logo a alma está unida ao corpo, como a forma *substancial* á *materia* (1).

---

e o corpo não existe uma relação de *natureza*, existe uma relação de *proporção;* pois, como provaremos, a alma, pelo facto de vivificar o corpo e de o constituir numa certa e determinada especie, é *acto* do mesmo corpo.

(1) Para a exacta comprehensão d'esta these, deve-se ter presente a theoria ácerca da *composição essencial dos corpos* (Cosmologia, cap. III). Todos os corpos são essencialmente compostos de dois principios: da *materia prima* e da *forma substancial*. A *materia prima* é uma substancia incompleta e determinavel, não tem forma nem especie, mas pode receber toda e qualquer forma e pode ser determinada a toda e qualquer especie de substancias corporeas. A *forma substancial* é uma substancia incompleta e determinante, que, unindo-se com a materia, communica-lhe o ser *primeiro*, que é o ser *substancial*, e assim a determina e colloca n'uma certa especie, de modo que seja tal ente, e não outro. — E, como *ente* e *uno* são, na realidade, uma e a mesma coisa, segue-se que a forma, a qual communica á materia a *entidade*, communica-lhe tambem a *unidade*.

O argumento, tirado da unidade da nossa *pessoa* e da nossa *natureza*, é convincente. Na verdade, se a alma e o corpo fossem duas realidades completas e dotadas do seu acto *especifico*, constituiriam dois suppostos e duas naturezas distinctas, e não participariam do mesmo ser substancial. Logo, para que a alma e o corpo constituam uma só pessoa e uma só natureza, e participem do mesmo ser substancial, é necessario que uma d'essas duas substancias communique o ser e a outra o receba, que uma seja o principio de especificação e a outra seja o sujeito determinado a uma certa especie de seres finitos. A substancia, que communica o ser e a especie, é a *alma;* e a substancia, que recebe o ser e a especie, é o *corpo;* pois é pela alma que o nosso corpo é humano, vegeta e sente. A alma, pois, é forma *substancial* do corpo.

Esta conclusão é certissima. Por que modo poderiam unir-se a alma e o corpo? — Por simples *mistura?* Não; porque, nas misturas, as particulas de dois corpos confundem-se, mas os dois corpos conservam a propria natureza e não constituem uma substancia nova; ora a alma humana não tem partes, que se possam confundir com as partes do corpo, e a alma e o corpo constituem, pela sua união, uma nova substancia completa. — Por *combinação chimica?* Tambem não; porque a combinação chimica só é possivel entre dois corpos, que por mutua acção se alteram e se modificam essencial e substancialmente, de modo que resulta uma nova forma, um novo ser, que não existia antes da conbinação; mas a alma humana, sendo simples e espiritual, é absolutamente incorruptivel, não pode estar sujeita a transformações, não pode perder o proprio ser nem confundir-se com outros seres, quer materiaes quer espirituaes. — Por *contacto?* Tambem não; porque, embora não repugne que uma substancia espiritual possa

b) Forma *substancial* é a realidade que communica a um ente o ser *substancial,* de modo que o determina a uma certa especie, e com elle constitue uma só substancia completa. Ora a alma *humana* communica ao corpo o *ser humano,* que é *substancial,* de modo que o determina á especie dos corpos *humanos,* e com elle constitue uma só substancia completa, — o *homem.* Logo a alma é forma *substancial* do corpo, isto é, está unida ao corpo como a forma *substancial* á materia (1).

---

mover o corpo, todavia tal união não seria *substancial,* como effectivamente é, mas seria *accidental,* como é a união de duas substancias que apenas se tocam. Logo — ou deve negar-se que a união da alma com o corpo é *substancial,* e, n'esse caso, deve tambem negar-se que a alma e o corpo constituem, na sua união, um só individuo humano, — ou deve concluir-se que a alma se une ao corpo, como a *forma substancial* á *materia prima.*

(1) S. Thomaz expõe este mesmo argumento. Para que, diz o Angelico Doutor, uma coisa seja *forma substancial* de outra, são necessarias e sufficientes duas condições. A primeira condição é que a tal coisa communique, pela sua união, o ser *substancial* a outra, de que se diz forma, e assim a determine e colloque n'uma certa especie de substancias corporeas. A segunda condição, consequencia da primeira, è que a mesma coisa constitua com a outra, de que é forma, um só ser substancial, que é o ser da propria substancia composta. Ora estas duas condições verificam-se no respeito da alma ao corpo. Na verdade, a alma constitue o corpo e o colloca na especie dos entes *vivos,* e por isso communica-lhe o *ser substancial;* porque, nos entes vivos, a vida não é uma qualidade accidental, mas é a propria substancia, identifica-se com o proprio ser substancial: *vivere viventibus est esse.* Além d'isso, communicando-se ao corpo, a alma eleva-o para si, para o proprio ser substancial, que ella recebeu de Deus por creação e possue independentemente da sua união com o corpo; de modo que o corpo participa do proprio ser substancial da alma, e assim um e o mesmo é o ser da alma e do corpo, isto é, do composto humano. Logo a alma è *forma substancial* do corpo. *(Contra Gentes,* l. II, c. 68). — Em poucas palavras: A alma communica ao corpo a vida. Ora a vida é o proprio ser substancial do vivente. Logo a alma communica ao corpo o ser substancial. Mas o que communica o ser substancial é e diz-se *forma substancial.* Logo a alma é forma substancial do corpo (Cf. S. Thom., *De anima,* a. 1).

Um e o mesmo é o ser da alma e do corpo. Dilucidemos esta proposição, que tem um immenso alcance. A alma humana é, ao mesmo tempo, forma *substancial* e *subsistente.* — Emquanto forma *substancial,* a alma une-se pela sua essencia ao corpo e, n'essa união, communica-lhe o ser substancial e a especie. « Totum corpus, diz S. Thomaz, et omnes ejus partes habent *esse substantiale* et *specificum* per animam » (*De spirit. creat.*, a. 4). — Emquanto *subsistente,* a alma tem um ser proprio, independentemente do corpo, e este ser é por ella communicado ao corpo, e assim o corpo, que não tem ser proprio, é elevado á participação do ser da alma, de modo que um e o mesmo é o ser da alma e do corpo. « Anima, continua o mesmo S. Doutor, habet esse subsistens in quantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad hujus esse communionem

c) A alma ou é forma *accidental* do nosso corpo, ou é forma *substancial*, ou é uma substancia que lhe *assiste*. Não póde dar-se outra hypothese. Ora a alma não é forma *accidental* do nosso corpo; pois a forma *accidental* communica uma perfeição *accidental*, e a nossa alma, que é *substancia*, embora *incompleta*, communica ao corpo o ser *substancial*. Nem é uma substancia que *assiste* ao corpo; porque, nesse caso, a união seria apenas *accidental*, pois a alma e o corpo não constituiriam uma só substancia *completa*, mas um *aggregado* de substancias, e a união que existe no *aggregado* é *accidental*. Logo

---

recipit corpus, ut sic sit *unum esse* animae et corporis, quod est esse hominis » (*De spirit. creat.*, a. 2, ad 3). — Unindo-se, porèm, ao corpo emquanto á *essencia*, a alma não lhe se une emquanto á *totalidade* da *sua energia* (como o demonstram as operações intellectuaes). Por isso o ser da alma não está comprehendido ou immerso inteiramente na materia, ma é apenas *attingido* por ella, e permanece subsistente, e na propria alma reside como no unico sujeito capaz de o receber em toda a sua plenitude. Diz S. Thomaz: « Anima humana propter suam nobilitatem supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat ». (*De anima*, III, l. 7).

Objectam: E' impossivel que um e o mesmo seja o ser da alma e do corpo; por quanto o ser do corpo é composto e corruptivel, ao passo que o ser da alma é simples e incorruptivel.

Resposta. A difficuldade confunde o ser da *essencia* ou *natureza* com o ser da *existencia*; porque o *ser* pode significar tanto a *essencia* ou *natureza*, como a *existencia*. Se por *ser* se entende a *essencia* ou *natureza*, então é evidente que não é um e o mesmo o ser da alma e o ser do corpo, porque a essencia da alma é simples e incorruptivel, ao passo que a essencia do corpo é composta e corruptivel; e por isso temos necessariamente duas essencias, porque temos duas substancias. — Ma se por *ser* se entende a *existencia*, como no caso presente, então um e o mesmo é o ser da alma e do corpo; porque o corpo não tem existencia propria, mas recebe-a da alma, de modo que a alma e o corpo subsistem pela unica existencia da alma. — Esta unica *existencia*, sendo a ultima actualidade da alma humana e, por meio d'esta, do corpo, é um *acto* e um acto *subsistente*. Por ser *acto*, a *existencia* ou o *ser* da alma humana, e por isso do corpo, è *simples*, e não se corrompe *por si*, como se corrompe o ente composto, — e por ser acto *subsistente*, o ser da nossa alma, e por isso do corpo, não se corrompe pela corrupção do sujeito em que é recebido, como se corrompe a alma dos brutos. Portanto o *ser* do homem é sempre simples e incorruptivel, quer se considere na alma como no seu principio e sujeito proporcionado, quer se considere no corpo, no qual é recebido como em sujeito participante e incapaz de receber toda a plenitude da perfeição, de que o mesmo ser é dotado. E quando se corrompe a *natureza* do homem, não se corrompe o seu *ser* ou a sua *existencia*, porque o ser é proprio da alma, e, como a alma é espiritual, incorruptivel e immortal, o ser continúa a permanecer n'ella, por toda a eternidade (Cf. *Sum. theol.*, I p., q. 76, a. 1 ad 5).

é forma *substancial* do corpo, porque é *substancia*, e communica ao corpo o ser *substancial*. Logo a alma está unida ao corpo, como a forma *substancial* á materia (1).

47. Entre a alma e o corpo dá-se um mutuo influxo. — Da

---

(1) Dizem: A alma humana é substancia espiritual e subsistente. Ora uma substancia espiritual e subsistente não pode ser acto ou forma do corpo. Logo a alma não pode ser forma substancial do corpo.

Já demos os principios, que resolvem esta difficuldade. A alma humana é substancia espiritual e subsistente, mas é incompleta na sua especie, porque sem o concurso do corpo não pode absolutamente exercer as operações da vida sensitiva e vegetativa, nem, no estado presente, as da vida intellectual. Incompleta na sua especie, a alma tem uma intrinseca e essencial relação ao corpo, e só no corpo e com o corpo ella se torna completa na sua especie, porque só com o corpo e no corpo pode exercer *todas* as operações proprias do homem. — Ha, na verdade, uma triplice especie de formas. Algumas são subsistentes e completas na sua especie, e dizem-se formas *separadas*, non podem ser actos da materia: como são os Anjos. Outras formas não subsistem, não existem em si, não têm ser proprio, mas têm o ser no composto, e n'este existem e subsistem, de modo que não podem existir fóra do composto, e portanto dependem da materia no proprio ser, e dizem-se formas *materiaes*, ou formas *informantes*, mas *não subsistentes;* taes são as almas dos brutos. Outras, intermedias entre as formas *separadas* e as *materiaes*, têm o seu ser independente da materia e por isso, separadas da materia, perseveram na existencia; mas, como o seu ser não é completo na especie, são destinadas a unir-se substancialmente com a materia, e com ella e nella se completam na especie, e estas dizem-se *informantes* e *subsistentes:* tal é a alma humana. Por isso a nossa alma, unindo-se ao corpo como forma *substancial*, e constituindo com elle uma especie completa, aperfeiçoa-se no seu *ser* (que se torna *completo* na *especie*), e tambem nas suas *operações*, que exigem o concurso do corpo. (Cf. S. Thom., *De spirit. creat.*, a. 2).

b) Continuam: A forma, que dá o ser á materia, é *material*. Ora a alma humana não é *material*, mas é *espiritual*. Logo a alma humana não dá o ser á materia, e por isso não é forma *substancial* do corpo.

A solução está contida na doutrina exposta. A forma, que dá o ser á materia, é *material*, isto é, é dependente da materia na existencia, quando o seu ser è totalmente comprehendido pela materia e immerso na materia; mas não se pode dizer nem é *material*, quando o seu ser é apenas *attingido* pela materia, de modo que excede sempre a capacidade da materia. Ora o ser da alma, embora seja communicado á materia, não é inteiramente comprehendido por ella, mas excede immensamente a sua capacidade (como o mostram as operações intellectuaes); e por isso a alma não é e não se pode dizer *material*, mas simplesmente *espiritual* (Cf. *Contra Gentes*, l. 2, c. 58).

c) Accrescentam: A intelligencia humana não pode ser acto ou forma do corpo, porque é espiritual. Ora a alma não é menos espiritual do que uma sua faculdade. Logo a alma não pode ser acto ou forma do corpo.

Resposta. A intelligencia não pode ser acto ou forma de um orgão corporeo, não só porque é principio proximo de uma operacão immaterial, da qual não pode ser comprincipio um orgão corporeo, mas tambem porque é forma *accidental*. Na verdade, a forma *accidental* recebe o ser, e recebe-o do

união da alma com o corpo resultam no homem muitas e diversas faculdades, — as vegetativas, as sensitivas e as intellectuaes. Ora todas estas faculdades derivam da alma, como

---

sujeito, de que é acto e que é *em acto*, e no seu ser depende do mesmo sujeito; e por isso se a nossa intelligencia fosse acto ou forma de um orgão corporeo, dependeria, no seu ser, de um sujeito *material*, e seria forma *material*, e não *espiritual*. Pelo contrario, a forma *substancial* e *subsistente*, qual é a nossa alma, não recebe o ser do sujeito, a que está unida, mas é ella que communica o proprio ser ao sujeito, que por si é só *em potencia;* e por isso não é a forma que depende, no seu ser, do sujeito, mas antes é o sujeito que depende da forma, e esta, na união, não se torna *material*, mas permanece sempre subsistente e *espiritual*. Logo, ainda que a espiritualidade da alma não seja inferior à espiritualidade da intelligencia, não admira que a alma possa ser forma do corpo, e não o possa ser a intelligencia. — D'onde se vê que a nossa alma é forma do corpo quanto á *essencia*, e não quanto á faculdade *intellectual*. (Cf. *Sum Theol.*, I p., q. 76, a 6).

Pergunta-se: A alma é forma do corpo emquanto é *intellectual?*

A pergunta póde tomar-se em dois differentes sentidos; por quanto a palavra « *intellectual* » póde referir-se — ou á propria *essencia* da alma, — ou ao mais elevado grau da sua perfeição. — Se a palavra « *intellectual* » se refere á propria essencia da alma, então deve dizer-se que a alma se une ao corpo, emquanto é *intellectual;* pois é essencialmente *intellectual*. — Se a palavra « *intellectual* » se refere ao mais elevado grau da sua perfeição, respondemos que a alma se une ao corpo, não emquanto é *intellectual*, mas emquanto é *virtualmente* vegetativa e sensitiva. — Repetimos: A alma une-se ao corpo, quanto á sua *essencia*, e não quanto ao grau de vida *intellectual*, que a materia é incapaz de receber.

***

Os philosophos, tanto antigos como modernos, apresentaram muitas e diversas soluções do problema ácerca da união da alma com o corpo. Limitamo-nos a resumir e criticar as mais celebres, que são as de *Platão*, *Mallebranche*, *Leibnitz*, *Leclerc*, *Locke* e *Rosmini*.

A) *Platão* ensinou que a alma está unida ao corpo, como o motor ao movel, o musico á lyra. D'hai concluiu que só a *alma* constitue o homem.

Esta opinião é falsa pelos seguintes fundamentos:

a) Destroe a unidade *substancial* do homem. Na verdade, a alma e o corpo formam, na sua união, *uma só substancia completa*. Ora ninguem dirá que o motor e o movel, o musico e a lyra, o artifice e o instrumento, formam, na sua união, uma *só substancia completa*.

b) O nosso corpo desume da alma a especie de corpo *humano*. Ora não poderia desumir da alma a especie, se a alma se lhe unisse como o motor ao movel; pois e elemento, de que um ente desume a sua especie, deve constituir a essencia do proprio ente, mas o motor *está fóra* do movel.

B) *Mallebranche*, seguindo as doutrinas de *Descartes*, suppõe a alma e o corpo destituidos de actividade, por fórma que nem a alma opéra no corpo, nem este na alma. Se, recebidas algumas impressões no corpo, se suscitam na alma conhecimentos e appetites correspondentes; e se, posto o acto da vontade, o corpo se determina aos relativos movimentos, isto deve attribuir-se

do seu *principio* commum; pois a alma é forma *substancial* do corpo, e todas as forças, de que um ser é dotado, derivam da sua forma *substancial*. Se a alma é o principio commum de

---

á acção immediata de Deus, que, segundo este philosopho, é a unica causa efficiente, a que devem referir-se todas as operações do homem. Nesta correspondencia de movimentos e operações consiste a união da alma com o corpo. — È o systema das *causas occasionaes*.

O systema das *causas occasionaes* deve rejeitar-se pelas seguintes razões:

a) *Baséa-se num falso fundamento*. Com effeito, *Mallebranche* parte do principio de que as creaturas são destituidas de toda a actividade propria e intrinseca. Ora este principio é falso; porque, como demonstrámos, não só não repugna que as creaturas possuam uma actividade propria e intrinseca, mas effectivamente a possuem.

b) *Segue un falso methodo*. Na verdade, *Mallebranche*, para explicar as relações entre a alma e o corpo, recorre immediatamente á Causa primeira. Ora este methodo não é digno de um philosopho, que, presupposta a existencia de Deus, como Causa *primeira* e *universal* de todos os phenomenos da natureza, deve procurar as causas *segundas* e *particulares*.

c) *Destroe a unidade substancial do homem*. Por quanto, se a alma e o corpo, na sua união, constituissem uma só substancia, pelo facto de que Deus, na occasião de um movimento do corpo, produz na alma uma affeição correspondente, e vice-versa; tambem formariam uma só substancia duas machinas collocadas uma perto de outra, e movidas pelo artifice de modo que os movimentos de uma correspondessem aos movimentos da outra.

d) *Leva a perniciosas consequencias*. Por quanto, se Deus fosse a *unica* causa dos phenomenos que se realizam em nós, a Deus deveriamos attribuir *todas* as nossas cogitações e operações, não só as bôas e honestas, mas tambem as criminosas e más. Ora isto repugna á infinita perfeição de Deus, e destroe todo o fundamento da moralidade.

C) *Leibnitz* diz que a alma e o corpo são duas substancias, duas monadas, das quaes uma não opéra na outra, porque a acção *transeunte* repugna, mas que se desenvolvem numa serie de operações, das quaes a seguinte tem a sua razão sufficiente na anterior, sem nenhuma dependencia do corpo para com a alma, nem d'esta para com aquelle. Se as operações da alma correspondem ás do corpo, e vice-versa, isto succede porque, entre infinitos espiritos e infinitos corpos, Deus escolheu e uniu aquelle espirito e aquelle corpo, cujas operações estivessem em perfeita harmonia. Nesta harmonia consiste a união da alma com o corpo. — È o systema da *harmonia preestabelecida*.

Este systema não póde acceitar-se pelas seguintes razões:

a) *Baséa-se num falso fundamento*. Por quanto, *Leibnitz* nega a acção da alma no corpo e d'este naquella, porque diz que a acção *transeunte* repugna. Já demonstrámos que a acção *transeunte* não sò não repugna, mas effectivamente se dá nas creaturas.

b) *Destroe a unidade substancial do homem*. Na verdade, se a alma e o corpo constituissem uma só substancia, porque Deus move o corpo em harmonia com os movimentos da alma, então dois relogios formariam uma só substancia pelo facto de serem movidos pelo mesmo artifice para marcar a mesma hora, o que é absurdo.

c) *Tira a liberdade ao homem*. Com effeito, este systema sustenta — que

todas as faculdades, é claro que a actividade de uma faculdade deve terminar sempre na essencia da alma e d'esta refluir para as outras faculdades; e assim as faculdades superiores, que

---

as operações do corpo, na sua producção, obedecem a leis mechanicas, e a seguinte tem a sua razão sufficiente na anterior, — que as operações da alma devem corresponder *necessariamente* ás operações do corpo, e que a seguinte operação é *determinada* pela anterior; e assim Deus seria a causa de todas as nossas obras, boas e más; o que é absurdo e impio.

d) Leva ao idealismo. Por quanto, se a percepção, que temos dos corpos, não fosse determinada pela acção dos proprios corpos nas faculdades perceptivas, não haveria razão sufficiente para affirmar que os corpos existem.

D) *J. Leclerc* disse que a alma está unida ao corpo por meio de uma terceira natureza, que participa da alma e do corpo, e produz toda a harmonia que existe entre os pensamentos da alma e as operações do corpo; pois que essa natureza, embora não possua a consciencia dos seus actos, todavia refere á alma o que se passa no corpo, e executa no corpo as operações que a alma prescreve. — E' o systema do *mediador plastico.*

Este systema é falso pelas seguintes razões:

a) Destroe a unidade *substancial* entre a alma e o corpo; pois deve admittir que estas duas substancias, pelo facto de operarem uma independentemente da outra, constituem duas *naturezas* e dois *suppostos*, mas nunca uma *substancia completa*, como é o homem.

b) Se entre a alma e o corpo existisse uma terceira substancia, esta deveria possuir, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, todos os attributos da alma e todos os attributos do corpo, e por isso deveria ser simples e extensa, corporea e espiritual, racional e irracional, etc. Ora repugna que uma e a mesma entidade seja dotada de propriedades contrarias.

E) *Locke*, seguido por *Newton, Clarke, Macke, Storchenau*, opina que a alma e o corpo são duas substancias *completas*, dotadas de operações proprias e independentes. A alma immediatamente influe e opera no corpo, emquanto o determina ao movimento; e, vice-versa, o corpo influe e opéra na alma, emquanto os movimentos do nosso corpo, determinados pela acção dos corpos circumstantes e transmittidos ao cerebro, determinam a alma á percepção da existencia e das propriedades dos corpos. Neste mutuo influxo da alma no corpo, e d'este naquella, consiste a união das duas substancias. — E' o systema do *influxo physico.*

O systema do *influxo physico* é falso pelas seguintes razões:

a) Toma o effeito pela causa. Locke diz que a alma e o corpo se unem, emquanto exercem entre si um mutuo influxo. Ora isto é falso; pois esse mutuo influxo não é *causa* da união, mas é *effeito* da propria união.

b) Destroe a união substancial da alma com o corpo. Na verdade, a alma e o corpo sendo, na opinião de *Locke*, duas substancias *completas*, só poderão formar um *aggregado* de substancias; e por isso a sua união será apenas *accidental*, como o é toda a união que se funda nas operações.

c) Favorece o materialismo. Com effeito, o corpo é extenso e material. Ora um agente material só póde operar num ser material, mas nunca num ser immaterial ou espiritual. Logo, se se admittir que o corpo opéra na alma, deverá tambem admittir-se que a alma é material.

F) *Rosmini* propoz a seguinte solução: A substancia da alma é consti-

são as *intellectuaes*, exercerão um certo influxo nas faculdades inferiores, que são as *vegetativas* e as *sensitivas*, e estas naquellas. Ora as faculdades superiores residem, como em seu

---

tuida por uma *sensação*, que é anterior á consciencia e que se chama *sensação fundamental.* A alma humana é *sensitiva* e *intellectual.* Emquanto *sensitiva*, a alma une-se com o corpo por meio da *sensação* fundamental; pois *sentir* o corpo é o mesmo que unir-se-lhe e animal-o. Emquanto *intellectual*, a alma une-se com o corpo por meio da percepção immanente da sensação fundamental. Por isso o nexo, que liga num individuo a alma racional e o corpo humano, consiste na primitiva, natural e continua *percepção* da sensação fundamental e animal. — D'onde se vê que *Rosmini* colloca a união da alma com o corpo em duas percepções, — uma *sensitiva*, pela qual a alma *sente* o corpo, — outra *intellectual*, pela qual a alma percebe a *sensação fundamental* (Cf. Rosmini, *Psicologia;* — Pestalozza, *La mente di A. Rosmini*).

O systema de *Rosmini* ácerca da união da alma com o corpo é falso — a) nos seus *fundamentos*, — b) na sua *essencia*, — c) nas suas *consequencias.*

a) E' falso nos seus fundamentos. Por quanto:

a) Rosmini colloca a essencia da alma numa *sensação fundamental*, originaria e estavel, que é o unico principio ou sujeito de todas as outras sensações e operações humanas. Ora é falso que a essencia da alma consiste numa sensação. A alma humana é uma *substancia*, subsiste em si e não precisa de sujeito a que adhira; ao passo que a sensação é *accidente*, porque não subsiste em si, mas precisa de um sujeito a que adhira.

b) Rosmini affirma que é só a alma que sente. Esta affirmação é inexacta; porque as qualidades *sensiveis* do corpo, que são o objecto *proprio* da sensação, não podem impressionar uma substancia espiritual, como é a nossa alma, nem podem ser por ella percebidas.

b) E' falso na sua *essencia.*

a) Rosmini faz consistir a união da alma com o corpo numa percepção ou *sensação* fundamental, que a alma tem do corpo. Ora isto é falso; porque, então, a união da alma com o corpo seria apenas *accidental* e *intencional.* — Seria *accidental*, pois toda a percepção ou sensação não é substancia mas accidente, e uma união que se basêa no *accidente* não póde deixar de ser *accidental*. — Seria *intencional*; visto que a união, que existe entre uma faculdade perceptiva e o objecto percebido, não é *real*, pois o objecto não se une immediatamente na sua entidade á faculdade cognitiva, mas é apenas *intencional*, emquanto o objecto se une á faculdade por meio de uma imagem ou similhança que o representa.

b) Rosmini admitte que o corpo opéra na alma; pois diz que a alma não póde *sentir* o corpo, sem que seja determinada por elle ao acto da sensação (*Psicol.*, vol. I, lib. 2, c. v, a. 3). — Esta esserção é falsa, porque, como demonstrámos contra o systema do *influxo physico*, o corpo não póde operar numa substancia espiritual, como é a nossa alma.

c) Rosmini por um lado affirma que o corpo só opéra na alma em virtude da força, que a alma lhe communica no momento em que o sente, e por outro lado diz que a alma não póde sentir o corpo e por isso unir-se-lhe, sem que o corpo a determine ao acto da sensação (*Psicol.*, vol. I, lib. 2, c. IX, a. 4). — Estas affirmações contêm um *circulo vicioso*; pois o corpo receberia da alma a força de operar só no momento em que é *sentido* por

sujeito, na alma; e as faculdades inferiores residem no corpo informado pela alma. Logo entre a alma e o corpo deve existir e existe um mutuo influxo (1).

---

ella, e todavia doveria possuir tal força antes d'esse momento para poder determinar a alma ao acto da sensação.

c) E' falso nas suas *consequencias*.

a) *Rosmini* admitte que, assim como a alma é forma substancial do corpo, assim tambem o *corpo* é *forma substancial* da *alma;* visto que a alma e o corpo actuam mutuamente uma noutro. (*Psicol.*, vol. I, lib. 2, c. IX, a. 2). — Esta opinião é falsa. *Forma substancial* é a realidade que communica á materia a especie e as propriedades. Ora não é o corpo que communica á alma a especie humana e a vida, aliás todos os corpos seriam humanos e seriam vivos e principios de vida; mas é a alma que constitue o corpo numa certa e determinada especie, e que lhe communica a vida.

b) *Rosmini*, admittindo que a alma se une ao corpo *por meio da sensação*, deve admittir que a alma é forma *mediata* do corpo. Ora isto é falso. A alma une-se ao corpo por si mesma, communicando-lhe a propria entidade, e por isso é forma *immediata* do corpo.

c) *Rosmini*, partindo do principio de que não é a *essencia* da alma que *determina* o corpo, mas sim um producto d'ella, isto é, a *percepção*, conclue que a alma não é a forma *substancial* do corpo, mas é a causa *efficiente* d'essa forma (*Psicol.*, vol. II, lib. 1). — Esta conclusão é tão falsa, como é falso o principio de que deriva. A percepção, quer seja sensitiva quer intellectual, não póde ser forma *substancial*, porque é apenas um *accidente*.

(1) A these apoia-se na experiencia. Entre as faculdades organicas e as intellectuaes existe um mutuo influxo, uma dependencia mutua. As faculdades organicas, como vimos, influem nas intellectuaes; porquanto as faculdades sensitivas apresentam á intelligencia os materiaes do conhecimento, e por isso, se não estiverem no seu estado normal, a intelligencia não poderá perceber o objecto, como é em si mesmo, e o conhecimento será deficiente ou falso. — As faculdades intellectuaes exercem uma reacção sobre as organicas; assim o trabalho excessivo do espirito impede o regular exercicio das faculdades inferiores e chega a produzir fortes commoções nervosas e até a alienação mental (Cf. S. Th. *De verit.*, q. 26, *de pass. animae*, a. 10).

Ora estes phenomenos só podem explicar-se no systema, que admitte uma união *substancial* entre a alma e o corpo. Porquanto, a alma e o corpo, se fossem duas substancias *completas* e não constituissem uma só natureza, não poderiam de modo algum exercer entre si o reciproco influxo que exercem; pois os movimentos do corpo e os pensamentos da alma, por serem operações *immanentes*, devem ter o seu termo na propria substancia em que têm começo, e não numa substancia distincta.

Note-se a differença entre a nossa doutrina ácerca do *mutuo influxo* entre a alma e o corpo e a doutrina dos defensores do *influxo physico*. — 1) Nós admittimos o *influxo physico*, mas como um *effeito* e uma *consequencia* da união da alma com o corpo; ao passo que *Locke* faz consistir naquelle influxo a união das duas substancias. — 2) Partindo do principio de que a alma é forma *substancial* do corpo, sustentamos que o corpo opéra na alma, não emquanto é corpo, mas emquanto as faculdades organicas, que residem no *corpo*, como no seu *sujeito*, terminando na essencia da alma, têm um reflexo nas faculdades *intellectuaes*, que residem na propria *alma*, como em seu *sujeito;* ao passo que *Locke*, por sustentar que o corpo não constitue com a alma uma substancia completa, conclue que o corpo, *emquanto corpo*, opéra na alma, o que é impossivel, pois que a materia não póde operar no espirito.

48. Consequencias da união da alma com o corpo. — As principaes consequencias da união da alma com o corpo, além da apontada no numero antecedente, são duas: — em cada corpo humano existe uma *unica* alma, que é a *intellectual;* — a alma está *toda* em *todo* o corpo e *toda* em *cada* parte d'elle. — Por isso nos dois artigos seguintes trataremos da *unidade* da alma humana, e da sua *séde* no corpo.

ARTIGO II

Unidade da alma humana.

49. Estado da questão. — O homem é dotado de vida vegetativa, sensitiva e intellectual. Logo deve existir nelle o principio d'esta triplice vida. — Agora pergunta-se: Esse principio será triplice, ou um só? Por outras palavras: Haverá no homem tres almas realmente distinctas entre si, uma *vegetativa* como a dos vegetaes, outra *sensitiva* como a dos animaes, e uma terceira *intellectual* propria da especie humana, — ou haverá uma só alma, de que deriva a triplice vida? E' o que vamos investigar no presente artigo (1).

---

(1) Os philosophos, tanto antigos como modernos, occuparam-se da questão ácerca da unidade ou multiplicidade do principio vital do homem. O resultado d'estas investigações não foi uniforme. — Uns, como *Platão*, *Philão*, *Plutarcho*, *Galeno*, *Lamarze*, admittiram no homem tres almas; — outros, como os *Manicheus*, os *Apollinaristas*, *Occam*, *Bacon*, *Gassendi*, *Buffon*, *Ahrens*, *Jouffroy*, *Maine de Biran*, *Ubaghs*, *Günther*, *Baltzer*, attribuem ao homem *duas* almas, das quaes uma é principio da vida *intellectual*, e a outra o é da vida *vegetativa* e *sensitiva*; — outros, como *Aristoteles*, *Santo Agostinho*, *Santo Thomaz*, seguidos por muitos sabios, sustentam que no homem existe uma só alma, a *intellectual*, que é o principio da triplice vida.

Presentemente, os philosophos e os naturalistas dividem-se em duas opiniões. Uns admittem no homem um principio *vital*, distincto da alma *intellectual*, e o seu systema chama-se *vitalismo* ou *didynamismo*. Outros sustantam que a alma *intellectual* é o *unico* principio vital no homem, e o seu systema chama-se *animismo* ou *monodynamismo*. A questão, portanto, está circumscripta entre estes dois systemas. — Alguns admittem duas almas: uma principio da vida *vegetativa*, outra principio da vida *sensitiva* e da *intellectual*. Mas estes, que admittem no homem *duas* almas, porque é que

50. O homem tem uma só alma.

a) O homem è dotado de unidade *substancial;* pois que a alma e o corpo, pela sua união, constituem uma só substancia completa. Esta unidade deriva ou da alma ou do corpo; visto serem estes os elementos essenciaes do homem. Mas não deriva do corpo; porque a materia é por si multipla, divisivel e tende a desaggregar-se. Logo deriva da alma. Se deriva da alma, esta deve ser uma só; porque, se fossem duas ou mais,

---

não admittem *tres?* Não ha, porventura, entre a sensação e a intelligencia a immensa distancia que ha entre a sensação e a nutrição? E, admittindo elles duas almas, porque é que não attribuem á alma *vegetativa* a sensação, que attribuem á alma *intellectual?* — Os philosophos anteriores a *Descartes* reconheceram duas almas, uma *sensitiva* e outra *intellectual.* Veio *Descartes,* e, admittindo apenas o *corpo* (que, segundo elle, é só *extensão*) e o *espirito* (que, sempre na sua opinião, é só *pensamento*), excluiu toda e qualquer actividade intermedia entre o pensamento e o movimento passivo, identificou a *sensibilidade* com o *pensamento puro,* e assim concluiu que no homem ha só a alma *intellectual,* principio da vida *intellectual* e *sensitiva,* e que o principio da vida *vegetativa* não é a alma, mas é a propria disposição dos orgãos *(Cosmologia,* sec. I, c. II, a. II). Mas a theoria de *Descartes* não era fundada. A observação dos phenomenos physico-chimicos demonstra que a materia não só é *extensa,* mas tambem, e sobretudo, é *activa;* e a observação dos phenomenos da consciencia demonstra que a *essencia* da alma não é o *pensamento,* mas é essa energia profunda, essa actividade substancial, de que o pensamento e a vontade são apenas modalidades e resultancias. D'este modo, o corpo e o espirito, — que *Descartes* tinha representado como dois mundos separados por distancias insuperaveis e só relacionados por uma certa *harmonia preestabelecida,* — acharam-se naturalmente reunidos por uma similhança inesperada — a *actividade corporea* e a *actividade espiritual.* Mas d'aqui outra divergencia. Alguns, os *vitalistas,* attribuiram ao espirito o pensamento, e ao corpo a extensão e a vida, mas sustentaram a separação radical e completa entre a vida e o pensamento, e a absoluta incompatibilidade d'estas duas operações na mesma substancia, e por isso concluiram que no homem ha duas almas: uma principio da vida *vegetativa* e *sensitiva* (a alma *vivente*), outra principio da vida *intellectual* (a alma *pensante*). Outros, porém, os *animistas,* reconhecendo que as duas actividades, — a corporea e a espiritual, — embora essencialmente distinctas e diversas, são sempre *actividades,* isto é, são sempre formas *simples* e *inextensas,* e por isso compativeis entre si e capazes de coexistir na mesma substancia, consideraram a vida vegetativa, sensitiva e intellectual no homem como tres distinctos e diversos graus de energia, provenientes da essencia de uma unica forma substancial, que é a *alma intellectual.*

Coherentes com os nossos principios, n'este artigo combatemos o *vitalismo,* como os mais systemas que admittem no homem varios principios vitaes, e defendemos o *animismo.* — S. Thomaz trata d'esta questão — na *Summ. theol.,* I p., q. 76, a. 3; na *Sum. contra gent.,* l. II, c. 58; — nas *Quest. Disp. De anima,* aa. 9 e 11, *De spirit. creat.* a. 3.

não teriamos no homem um só ser vivo, mas dois ou mais seres vivos, o que é absurdo. Logo o homem tem uma só alma (1).

b) Se o homem tivesse tres almas distinctas, e por isso tres principios de operações vitaes, estas operações não poderiam impedir-se mutuamente; porque não são contrarias, mas apenas diversas entre si. Ora as operações da triplice vida humana impedem-se mutuamente, de modo que, se uma é intensa, outra é remissa. Logo o homem tem uma só alma (2).

---

(1) Este argumento, baseado na *unidade* do ser humano, é convincente. O homem não é o *aggregado* de tres substancias completas: uma vegetativa, outra sensitiva, e outra intellectual; mas é uma só substancia, ainda que composta, dotada de triplice grau de vida. Ora, se no homem existissem tres principios formaes, distinctos entre si, o homem seria um *aggregado* de tres substancias *completas,* e a sua unidade seria apenas *accidental,* e não *substancial.* Por tanto, se o homem é um só ser, uma só substancia completa, um sò tambem deve ser o principio formal, pelo qual elle vegete, sinta e entenda. Diz S. Thomaz: « Do principio, de que procede o ser, deve proceder a unidade, porque a unidade é uma consequencia do ser, e é o proprio ser. Por isso a forma, que dá o ser, deve dar tambem a unidade. Logo se no homem existissem duas ou mais almas, como formas distinctas, o homem não seria um só ente, mas um aggregado de entes: *Ab eodem aliquid habet esse et unitatem; unum enim consequitur ad ens. Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur in homine ponuntur plures animae, sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura* » (*Sum. contr. gent.,* l. II, c. 58). — Se, portanto, distinguimos no homem a vida vegetativa da vida intellectual, esta distincção não suppõe substancias realmente diversas, porque não podemos separar, no homem, a substancia pensante da substancia vivente, mas indica apenas diversas energias da mesma forma, que é o principio primeiro e radical de toda a actividade do ente, isto é, suppõe apenas uma diversidade nos principios secundarios e proximos de operações.

Podem objectar: Embora se admittissem no homem varios principios vitaes, comtudo haveria sempre uma certa unidade, porque poderiam esses principios estar por tal modo coordenados entre si, que um fosse perfeição e complemento do outro. — Resposta. Essa unidade seria apenas de *ordem* (que é a ultima entre as especies de unidade) e por isso seria sempre *accidental;* ao passo que a unidade entre as tres vidas é muito *intima,* é verdadeiramente *substancial,* porque se refere sempre ao mesmo sujeito, ao mesmo ser vivo, sendo sempre um e o mesmo homem que vive, sente e entende (Cf. *Contra Gentes,* l. c.).

(2) A experiencia mostra que uma applicação constante e intensa das faculdades intellectuaes é nociva ás faculdades nutritivas e pode impedir o regular exercicio dos sentidos; como tambem o immoderado uso dos prazeres sensiveis torna imbecil a intelligencia e fraca a vontade. Ora estes phenomenos denotam que um só é o principio radical, de que brota toda a energia humana, de modo que esta energia não pode superabundar numa faculdade, sem que, ao mesmo tempo, diminua noutra. — A' mesma con-

c) O principio da triplice vida do homem não póde ser triplice, mas deve ser um só. Na verdade, a consciencia attesta que em nós o sujeito que entende é o mesmo que sente e vegeta. Ora, se no homem existissem tres principios de vida, o sujeito que entende, por ser distincto do sujeito que sente e do que vegeta, não poderia nem sentir nem vegetar; visto que os actos vitaes são *immanentes,* isto é, devem ter o termo no mesmo sujeito em que têm o começo. Logo o homem tem um só principio da triplice vida. O principio da vida diz-se *alma.* Logo o homem tem uma só alma (1).

---

clusão chegamos, considerando a influencia que as faculdades superiores do homem exercem nas inferiores, e vice-versa; assim um intenso affecto da vontade desperta uma paixão no appetite sensitivo, como uma paixão vehemente do appetite sensitivo arrasta a vontade para o mal, que esta tinha antes detestado. Ora estes phenomenos seriam inexplicaveis, se no homem não fosse um e o mesmo o principio primeiro e radical de todas as faculdades. Diz S. Thomaz: « Cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam, quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur » (*De anima,* a. 1. — Cf. *Summ. theol.*, I p., q. 76, a. 3).

(1) E' a consciencia que nos diz que a unica nossa alma é o principio da triplice vida. — Antes de tudo, a consciencia attesta a identidade do principio radical, de que derivam os actos da vida *intellectual* e os da vida *sensitiva.* E' sempre o mesmo *eu* que pensa, quer, sente e soffre, e, embora o *eu* não exerça *do mesmo modo* as operações *intellectuaes* e as *sensitivas,* comtudo a correlação do pensamento com a sensibilidade é tão intima e tão estreita, que estas duas series de phenomenos costumam andar sempre unidas. Uma simples reflexão sobre nós mesmos convence-nos de que o pensamento anda sempre acompanhado de imagens, e que as imagens e as ideâs se excitam e provocam mutuamente. — Diz-nos tambem a consciencia que do mesmo principio radical, de que derivam as funcções *intellectuaes* e *sensitivas,* derivam tambem as *vegetativas.* De facto, muitas funcções *vegetativas,* necessarias á conservação, nutrição e reproducção do individuo, são tão *voluntarias,* como são *voluntarias* as operações *sensitivas.* Ora toda esta surprehendente correlação de todos os phenomenos da vida humana, que a consciencia nos manifesta, é uma prova convincente da unidade e identidade do principio radical, que é a alma.

Esta convicção dos homens relativa á unidade e identidade da alma não é uma illusão, mas é o resultado de uma reflectida analyse dos nossos actos. E se, ás vezes, uma pessoa não tem consciencia d'essa unidade e identidade, — ou se, por causa de um certo estado pathologico, parece desdobrar a sua personalidade e a sua consciencia, nem por isso essa unidade e identidade deixa de existir. Uma coisa é o *eu,* outra coisa é a *idéa* do *eu.* O *eu* é fixo e immutavel; a *idéa* do *eu* pode variar, é mutavel, como variaveis são os estados psychicos. Ora a verdade das coisas deve apreciar-se, não pelo que parece ás pessoas inconscientes ou allucinadas, mas pelo que parece ás que têm juizo. Por isso, os que dizem que a pathologia descobriu no homem muitas personalidades, muitas consciencias, confundem o *eu sujeito* (que, como dissemos, é indivisivel e permanente) com os *estados* ou com as *apreciações* do *eu,* e a *personalidade* com a consciencia *actual* d'ella.

51. A unica alma do homem é a intellectual.

a) A unica alma do homem é a forma *substancial,* que o colloca na especie dos seres corporeos *intelligentes,* distinguindo-o dos seres de outras especies. Ora a forma *substancial,* que colloca o homem na especie dos seres corporeos *intelligentes,* é a alma *intellectual;* pois cada effeito exige uma causa proporcionada. Logo a unica alma do homem é a *intellectual.*

Examinemos agora as principaes objecções contra esta these.

a) Dizem: O homem define-se *animal racional.* Ora o genero *animal* desume-se da alma *sensitiva*, e a differença *racional* desume-se da alma *intellectual.* Logo a alma *sensitiva* no homem differe da alma *intellectual.*

Resposta. Na definição do homem o genero *animal* não se desume da alma *sensitiva,* nem a differença *racional* da alma *intellectual,* como se a alma *sensitiva* e a *intellectual* fossem realmente distinctas; mas o genero *animal* desume-se da alma *sensitiva,* isto é, da *materia,* emquanto esta recebe da alma *intellectual* o grau de vida *sensitiva,* e a differença *racional* desume-se da mesma alma *intellectual,* emquanto esta é o principio de um grau mais excellente de perfeição, isto é, da vida intellectual, e por isso não se segue que se deva admittir tal distincção. — Como se vê, a difficuldade confunde a ordem *logica* com a *real.* Num e mesmo ente *ontologico,* ou *real,* a nossa intelligencia pode considerar muitos e diversos graus de perfeição. Mas, do facto de o homem distinguir num ente muitos e diversos graus de perfeição não se pode concluir que a distincção seja tambem *real,* isto é, que exista nas coisas realmente e independentemente da consideração mental. Assim, contendo *virtualmente* a alma intellectual tudo o que tem a alma sensitiva, pode considerar-se separadamente o grau de vida sensitiva, como a parte *imperfeita* e *material,* e, sendo este grau commum ao homem e ao animal, pode com elle formar-se o *genero;* e o grau de vida intellectual, no que a alma *intellectual* excede a *sensitiva,* pode considerar-se como a parte *formal* e *complementar.* Mas a distincção entre a alma intellectual considerada no seu mais excellente grau de vida e a mesma alma considerada no grau de vida *sensitiva* é uma distincção *logica,* não se encontra realmente na alma, ainda que n'ella tenha o seu fundamento. (S. Thom., *Sum. Theol.*, I p., q. 76, a. 3 ad 4). — Por outras palavras: A alma emquanto é *espiritual* e excede a capacidade da materia, distingue-se de si mesma, emquanto é acto ou forma do corpo; mas essa distincção é apenas *logica,* é o resultado da consideração da intelligencia.

b) Continuam: Um ente não póde estar em lucta comsigo mesmo. Ora, no homem, o appetite sensitivo está em lucta com a vontade. Logo estas duas faculdades não derivam do mesmo principio.

Resposta. Concedemos que um ente não póde estar em lucta comsigo mesmo, quando não possue faculdades de ordem diversa; mas negamos que não possa estar em lucta, quando é dotado de faculdades de ordem diversa, porque, então, o bem de uma faculdade póde ser contrario ao da outra;

b) O homem tem uma só alma, e é dotado de vida vegetativa, sensitiva e intellectual. Logo a unica alma, existente no homem, é, ao mesmo tempo, principio da sua triplice vida. Ora a alma, que é o principio da triplice vida, ou é a *vegetativa,* ou a *sensitiva,* ou a *intellectual;* pois ha só estas especies de alma. Mas não é a *vegetativa;* porque esta não póde ser principio da vida *sensitiva* e muito menos da *intellectual,* aliás o vegetal deveria possuir sensibilidade e entendimento. Nem

---

d' ahi a lucta. E' o que acontece no homem. Elle é dotado de faculdades de ordem diversa; o appetite *sensitivo* pertence á ordem *sensitiva,* e a *vontade* pertence á ordem *intellectual.* Pertencendo a ordens diversas, essas duas faculdades têm por termo objectos diversos e ás vezes contrarios, de modo que o que é agradavel ou util a uma, é desagradevel ou nocivo a outra. — Accrescente-se que esta lucta, longe de provar a *multiplicidade* do principio vital, prova, pelo contrario, a sua *unidade.* Com effeito, cada um de nós experimenta que a lucta entre o appetite sensitivo e a vontade se trava *num e mesmo sujeito,* que é agitado por inclinações e tendencias contrarias; o que não aconteceria, se aquellas faculdades não derivassem do mesmo principio, mas sim de dois principios distinctos, pois então cada um operaria dentro da sua esphera, sem se impedirem mutuamente e luctarem entre si.

c) Proseguem: Operações *especificamente* diversas suppõem principios *especificamente* distinctos. Ora, no homem, existem operações *especificamente* diversas, — as vegetativas, as sensitivas e as intellectuaes. Logo existem nelle tres principios *especificamente* distinctos.

Resposta. A diversidade *especifica* das operações suppõe uma diversidade *especifica* no principio, quando se trata de individuos numericamente distinctos. Mas, quando se trata de um e o mesmo individuo, aquella diversidade de operações só denota uma diversidade de faculdades no mesmo principio, que, sendo unico na essencia, é multiplo na força ou energia.

d) Insistem: Se, no cadaver do animal, se applicar a centelha electrica ás extremidades dos nervos, suscitam-se movimentos de *contractilidade;* e similhantes movimentos continuam por algum tempo numa cabeça decepada, ou nos membros que se amputaram. Ora estes movimentos são *vitaes,* e todavia a alma ja não reside no cadaver, nem nos membros cortados. Logo é necessario admittir no homem um principio *vital* distincto da alma.

Concedemos os factos, mas negamos a sua apreciação e a consequencia que d' elles tiram os adversarios. Na verdade, emquanto aos movimentos de *contractilidade,* suscitados pela centelha electrica, devemos dizer que elles são *mechanicos* e não *vitaes,* porque derivam de um agente *extrinseco;* e por isso não se segue que deva admittir-se no homem um principio vital distincto da alma. Emquanto aos movimentos de *contractilidade,* que por algum tempo continuam nas cabeças dos guilhotinados, ou nos membros recentemente amputados, dizemos que elles derivam da acção exercida pela alma nos musculos do homem antes da sua morte, e não cessam immediatamente depois da morte, assim como não cessam immediatamente as vibrações das cordas de uma harpa, quando os dedos deixaram de a tocar. E, pois, falso que exista no homem um principio *vital* distincto da alma.

é a *sensitiva;* porque esta não póde ser principio da vida *intellectual,* aliás todo o animal seria dotado de intelligencia. Logo a unica alma do homem é a *intellectual* (1).

52. **A alma intellectual é principio tambem da vida vegetativa e sensitiva no homem.**

a) As formas *substanciaes* estão por tal modo subordinadas entre si, que a forma superior possue toda a virtude das inferiores, e por isso aquella communica ao corpo a perfeição, que estas lhe teriam communicado. Ora a alma *intellectual* é forma *substancial* do corpo e é superior á alma *vegetativa* e á *sensitiva.* Logo a alma *intellectual* communica ao corpo toda a perfeição, que a alma *vegetativa* e a *sensitiva* lhe teriam communicado. Mas a alma *vegetativa* teria communicado ao corpo a vida *vegetativa,* e a alma *sensitiva* teria communicado a vida *sensitiva.* Logo a alma *intellectual* communica ao corpo a vida *vegetativa* e a *sensitiva,* e, por isso, ella é principio tambem da vida *vegetativa* e *sensitiva* no homem.

b) A forma *substancial* é o principio de *toda* a actividade, que uma substancia composta possue. Ora a alma *intellectual* é a forma *substancial* do homem. Logo a alma *intellectual* é o principio de *toda* a actividade, de que o homem é dotado. Ora a actividade do homem não só abrange a vida intellectual, mas tambem a vegetativa e a sensitiva. Logo a alma *intellectual* é principio tambem da vida *vegetativa* e *sensitiva* no homem (2).

---

(1) Objectam: A alma humana é simples e indivisivel, e as funcções vitaes são muitas e diversas. Logo a alma não póde ser o principio de todas as funcções vitaes do homem.

Respondemos que a variedade das funcções vitaes póde e deve conciliar-se com a simplicidade da alma; por quanto a alma, embora seja simples na essencia, todavia é multipla nas forças ou faculdades, como de um só centro indivisivel partem muitos e diversos raios. — D' hai se vê o erro d'alguns escriptores, que, pelo facto de as nossas faculdades serem muitas e diversas, concluem que no homem o principio vital é distincto da alma.

(2) A razão, pela qual a alma humana não só é principio das faculdades intellectuaes, mas tambem das sensitivas e vegetativas, encontra-se na excellencia da propria alma, a qual, por ser a mais nobre de todas as formas substanciaes, contém, na sua unica essencia, todos os graus inferiores de entidade. Nem isto é contrario á simplicidade da alma; pois aquella multiplicidade de graus de entidade não denota na alma uma extensão *quantitativa* de partes materiaes, mas uma extensão *qualitativa* de força ou actividade. Por isso a alma intellectual exerce no homem as mesmas funcções, que a alma vegetativa exerce nas plantas e a sensitiva nos animaes, e, além d' isso, é principio da vida intellectual.

Ouçamos o Doutor Angelico: « A mesma alma no homem é intellec-

53. A alma intellectual é a unica forma substancial no homem.

a) A forma *substancial* é a realidade que dá a *unidade* ao ente e o constitue numa determinada especie. Ora, se no homem existisse, além da alma intellectual, uma outra forma *substancial*,

---

tual, sensitiva e nutritiva. Isto percebe-se facilmente, se se considere a differença das especies e das formas. Na verdade, as especies, e por isso os seus principios formaes, differem uma de outra, conforme o maior ou menor grau da sua perfeição; assim, no mundo, os seres vivos são mais perfeitos que os seres não-vivos, e os animaes mais que as plantas, e os homens mais que os animaes; porque o grau de perfeição, que um d' estes seres encerra, differe do grau de perfeição, que encerra o outro. Por isso Aristoteles (*De anima*, lib. II, text. 30 et 31) compára as especies das coisas aos numeros, que differem especificamente entre si pela addição ou subtracção de uma unidade, e compára tambem as diversas almas ás diversas especies de figuras, das quaes uma contém a outra, como o pentagono contém o tetragono, e o excede. Do mesmo modo, a alma intellectual contém *virtualmente* tudo o que possuem a alma sensitiva dos animaes e a alma nutritiva das plantas. Por isso, assim como uma superficie de figura pentagona não é tetragona por uma figura e pentagona por outra, porque seria superflua a figura tetragona por estar contida na pentagona, assim tambem Socrates não é homem por uma alma e animal por outra, mas é homem e animal por uma e mesma alma » (*Summ. theol.*, p. I, q. 76, a. 3.

O Dr. *Frédault* reconhece tambem que uma multiplicidade de almas ou de principios vitaes é, pelo menos, inutil, e só serviria para tornar inexplicavel a harmonia das partes e a unidade das operações, que se admiram no homem. Eis as suas palavras: « Se diversos principios coexistissem juntamente no homem, seria necessario — que um dirigisse os outros, para assim haver unidade, — que os regulasse em conformidade com as suas formas, com o seu grau, com a sua ordem, — que nenhum d' elles podesse operar independentemente do outro. Ora é claro que, para haver esta subordinação, seria preciso que o principio superior estivesse, ao mesmo tempo, no todo e em cada uma das partes. E se este principio está em toda a parte, para mover tudo, dirigir tudo, unificar tudo, que necessidade temos nós de admittir outros principios? E se, apezar de tudo, quizerem admittil-os, quem não vê que elles, só por si, são nada, e que são completamente aniquilados pelo principio dominante, visto que, sem este principio, não podem ter acção, nem direcção, nem existencia util? » (*Anthropologie*, pag. 135).

Esta theoria da subordinação das formas concilia admiravelmente a variedade com a unidade, a indivisibilidade do composto humano com a prodigiosa diversidade das suas potencias.

Examinemos algumas difficuldades contra a these.

a) Dizem: Se a alma intellectual fosse tambem principio das operações vegetativas, deveria ter consciencia d' ellas. Ora não a tem. Logo.

Resposta. Antes de tudo, não é verdade que a alma não tenha consciencia de nenhuma operação vegetativa; porque os actos da nutrição, da respiração, da reproducção, que constituem uma grande parte da vida organica, não só são percebidos pela consciencia, mas até estão sujeitos ao dominio da vontade. E se uma outra serie de actos da vida organica escapa á percepção

o homem não seria dotado de unidade e pertenceria, ao mesmo tempo, a duas ou mais especies, o que é absurdo. Logo a alma *intellectual* é a unica forma *substancial* no homem.

b) Se, além da alma *intellectual*, existisse no homem uma outra forma *substancial*, que o constituisse na especie de *ente corporeo*, — não só a alma communicaria um ser *accidental*,

---

da consciencia, como a digestão, a chylificação, a circulação do sangue, a secreção da bilis, isto não quer dizer que esses actos não procedam, como de principio *radical*, da alma intellectual (aliás deveriamos admittir só para a vida vegetativa duas almas), mas quer dizer que esses actos, embora derivem *radicalmente* da alma, todavia *proximamente* derivam do *composto* e por isso, não estando ligados, de modo algum, com as operações intellectuaes, escapam á percepção da consciencia. Só o composto pode perceber as operações do composto. Deus não dotou o homem de um orgão central, que recolhesse esses actos da vida organica, como o dotou de um orgão central para a percepção dos actos dos sentidos particulares, porque a consciencia de certos actos da vida organica, além de inutil, seria prejudicial e origem de innumeraveis perplexidades, e tornar-se-hia muito difficil, senão impossivel, o exercicio da nobilissima vida intellectual.

b) Accrescentam: Se a alma intellectual não se distinguisse da alma sensitiva nem da vegetativa, seguir-se-hia que a materia, assim como recebe da alma a vida vegetativa e a sensitiva, assim tambem deveria receber a vida intellectual. Ora o consequente é falso; aliás o acto do entendimento seria organico, e não espiritual. Logo a alma intellectual distingue-se da alma vegetativa e da sensitiva, e por isso não é nem póde ser principio da vida vegetativa e da sensitiva no homem.

Resposta. A alma humana, come dissemos, por ser a mais elevada forma *substancial*, contém *virtualmente* na sua essencia todos os graus de entidade das formas inferiores, e por isso da alma vegetativa e da sensitiva. Quando a alma se une ao corpo, só lhe communica aquelles graus de entidade, que o corpo pode receber. Ora o corpo, se póde receber os graus de vida vegetativa e sensitiva, pois o sujeito que vegeta e sente é o composto de materia e de forma, não póde receber o grau de vida intellectual, porque a vida intellectual excede, pela sua excellencia e universalidade, as condições da materia. Por isso a alma humana, na sua união com o corpo, communica aos orgãos as faculdades da vida vegetativa e sensitiva, mas reserva para si as faculdades da vida intellectual. (Cf. *c. Gentes*. l. II, c. 69).

c) Continuam: As forças *vegetativas* e *sensitivas* são *materiaes*. Ora forças *materiaes* não podem derivar de um principio *espiritual*, como é a nossa alma.

Respondemos que as forças *vegetativas* e *sensitivas* são *materiaes* emquanto residem num *sujeito material*, mas não são *materiaes* emquanto são *materia* ou compostas de materia, pois são *simples*. Sendo *simples*, essas forças podem derivar da nossa alma, que é essencialmente *simples*.

De resto, a doutrina, que sustentamos, é defendida por muitos distinctos naturalistas, como Sthal (*Theoria medica nova*), Brillier (*Du principe vital et de l' âme pensante*), Frédault (*Traité de anthropologie*). Limitamo-nos a citar as palavras de Chauffard (*La Vie*): « *A alma é a universal causa humana, o principio de todas as nossas actividades* ».

poisque toda a perfeição, que se accrescenta a um ser anteriormente constituido, é *accidental,* — mas tambem a sua união com o corpo não seria *substancial*, mas apenas *accidental,* porque a união desume do termo a propria especie, e neste caso o termo não seria uma *substancia* mas um *aggregado* de substancias, e a união no *aggregado* é *accidental*. Logo a alma *intellectual* é a unica forma *substancial* existente no homem (1).

54. **Corollario.** — Das theorias expostas resulta que a alma intellectual não é uma e a mesma em todos os homens. Na

---

(1) Nos numeros anteriores dissemos que a alma intellectual, contendo em si a virtude, a perfeição da alma vegetativa e da alma sensitiva, communica ao homem os graus da vida vegetativa, os da sensitiva e mais alguma coisa, isto é, a vida intellectual. — Restava-nos ainda ver se a alma intellectual, além de excluir do composto humano toda e qualquer outra alma, exclua tambem toda e qualquer outra forma substancial, de modo que ella communique ao composto não só o que lhe poderiam communicar as outras almas, mas tambem o que lhe poderiam communicar as outras formas. Por outras palavras: restava-nos investigar se a alma intellectual se une á materia *prima,* ou se une ao corpo já constituido no ser de corpo por outra forma substancial, a qual, juntamente com a alma, permaneça actualmente no homem. — S. Thomaz, seguindo a doutrina de Aristoteles, ensina que em todo e qualquer composto substancial existe uma só forma substancial, unida por si e immediatamente á *materia prima,* e que por isso o homem, pela alma intellectual, não só é homem, mas é animal, é vivo, é corpo, é substancia, é ente: « In homine non est alia forma substantialis, quam anima intellectiva, et per eam homo non solum est homo, sed et animal et vivum et substantia et ens » (*De Spirit. creat.*, a. 3). — O Doutor Angelico trata d'esta questão tambem — na *Sum. theol.*, p. I, q. 76, a. 4, — *De anima*, a. 9; — *c. Gentes*, l. II, c. 58, e no opusc. *De plural. formarum.*

A razão d'esta importante verdade é sempre a mesma: a *equivalencia virtual* das formas: a forma superior contém *virtualmente* a inferior, e por isso pode substituil-a com vantagem. Diz S. Thomaz: « Forma perfectior *virtute* continet quidquid est inferiorum formarum; et ideo una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et por quam est homo » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 6 ad 1). Por isso, a nossa alma, embora, *formalmente* e pela sua essencia, seja incorporea e inextensa, todavia, *virtualmente,* emquanto contém a virtude ou perfeição das formas inferiores, é corporea e extensa, e, communicando o proprio ser á materia, torna o composto *formalmente* corporeo e extenso. — Se uma forma contém a energia da inferior, é claro que uma dispensa a outra. E' o methodo da *economia,* que a Escholastica exprimiu com estas palavras: não se devem multiplicar as causas sem necessidade — *entia non sunt multiplicanda sine necessitate.* Este axioma é admittido como indiscutivel pelos mais sabios naturalistas. Newton diz: « Não se devem admittir mais causas que as que são necessarias para explicar os phenomenos. A natureza não faz nada em vão,

verdade, a alma é o principio do ser substancial no homem. Ora o ser substancial não é um e o mesmo em todos os homens, mas o ser substancial de um é distincto do ser substancial dos outros. Logo a alma intellectual não é uma e a mesma

---

e seria fazer coisa inutil realizar por um grande numero de causas o que se poderia conseguir por um numero mais pequeno » (*Principios mathematicos de philosophia natural*, l. 3).

Dissemos que a alma dá o primeiro ser, o ser substancial ao corpo, isto é, faz com que o corpo seja *corpo.* Esclareçamos melhor este ponto, ainda que se deva fazer alguma repetição. A *materia* é uma verdadeira realidade, mas potencial, incompleta, indeterminada, e por isso não pode existir só por si; e se existe, precisa de um principio formal que lhe communique o acto e a especificação, e a complete e determine. O composto d'estes dois elementos é o *corpo.* Portanto a materia, só por si, não é propriamente *corpo;* porque a propria extensão, de que ella é raiz, não pode conceber-se sem unidade, nem tornar-se sensivel sem acção; e a unidade e a acção derivam de um principio simples. Ora a alma, unindo-se á materia, exerce o officio d'esse principio simples, e por isso communica-lhe o primeiro ser substancial de *corpo.* — D'onde se vê — 1) que a alma, embora não seja *formalmente* corporea, todavia é tal *virtualmente;* porque, embora não seja corpo, todavia a alma faz com que seja corpo a materia, a que ella se une como forma substancial (Cf. S. Thom., *De spirt. creat.*, a. 3; — *De anima*, a. 11); — 2) que, propriamente, é a alma que contém o corpo, e não vice-versa: *magis anima continet corpus, quam e converso (Sum. theol.*, p. I, q. 76, a. 3); porque é ella, que mantém todas as partes do corpo na unidade do ser e da vida; — 3) que, quando se diz que a alma é *acto* ou *forma* do corpo, devemos entender que o corpo é corpo pelo facto mesmo de a alma lhe se unir como acto ou forma, assim como quando dizemos que a luz é forma do lucido, entendemos que o sujeito é lucido só pelo facto de receber em si a luz (*Sum. Theol.*, p. I, q. 76, a. 4 ad 1): — 4) que, quando dizemos que *o homem é composto de alma e de corpo*, não devemos entender que o corpo seja corpo independentemente da alma, mas — ou que *corpo* significa a *materia,* — ou que o *corpo,* isto é, a materia informada pela alma e por esta determinada ao ser substancial de corpo, se considera como *sujeito* e *potencia* em relação á mesma alma, em quanto a alma é principio de vida (*De spirit. creat.*, a. 3, ad 2).

Scoto admittiu nos seres vivos, além da alma, uma forma de *corporeidade*, que dispõe a materia para receber a alma, e que por si não constitue o corpo num determinado genero ou especie. — Esta opinião é hoje seguida pelos *atomistas* e *dynamistas*, os quaes affirmam que o nosso corpo, independentemente da alma, é uma substancia completa e perfeita.

A doutrina de *Scoto* é falsa; porque, se a materia tivesse a forma de *corporeidade*, distincta da alma, a alma não seria forma *substancial* mas *accidental.* — Além d'isso, é impossivel que exista um *corpo*, que não pertença a uma certa e determinada *especie.*

Objectam: Se a alma faz com que o nosso corpo seja *corpo,* este, independentemente da alma, é nada.

A objecção confunde a *materia* com o *corpo,* quando é certo que a materia é *um* dos elementos *substanciaes* do corpo, pois este é composto de

em todos os homens. Devemos, pois, dizer que ha tantas almas, quantos são os homens, e que ellas, embora pertençam todas á mesma especie, são comtudo *numericamente* distinctas (1).

---

materia e de *forma*. A *materia* não é *actualmente* corpo, senão emquanto está unida á *forma*. Por isso, é falso que o nosso corpo, independentemente da alma, seja *nada;* pois que é *materia*, isto é, é uma realidade positiva. — A *materia*, que por si é incompleta e determinavel, torna-se completa e determinada pela alma, e por esta e com esta constitue o *corpo*.

Insistem: Se a alma exercesse tambem as funcções de forma de *corporeidade*, deveria admittir-se no corpo, privado da alma, uma forma *cadaverica*.

Concedemos tudo o que os adversarios objectam. Mas d'hai derivará algum absurdo? Certamente que não. A materia não póde existir sem forma substancial. Por isso, quando a alma intellectual se separa do corpo, este não fica sem forma *substancial*. E, como o corpo separado da alma é e diz-se *cadaver*, a forma *substancial* que succede á alma é a *cadaverica;* pois é a forma que determina a materia. — A forma cadaverica conserva no corpo morto o mesmo organismo e a mesma disposição de partes, pois a forma deve ser proporcionada á materia; mas esta conservação é passageira, porque a forma *cadaverica* não é uma forma para a qual, como para seu termo, tende a natureza, mas é apenas uma *transição* entre a alma e as formas dos elementos que fazem parte do composto humano.

Pergunta-se: Qual é a causa productora da forma *cadaverica?*

A causa productora da forma *cadaverica* deve procurar-se nas qualidades dos corpos elementares, que compõem o nosso organismo. Essas qualidades, depois de se separar do organismo o principio *vital* que as subordinava, recuperam a sua independencia e, operando, reproduzem nos mesmos corpos elementares as formas *substanciaes*, que elles possuiam antes de fazerem parte do organismo humano. Ora, assim como na geração a força, que está no germen, antes de produzir a ultima forma perfeita, produz varias formas intermedias e imperfeitas; assim tambem as qualidades dos corpos elementares, por isso mesmo que operam para resolver o corpo vivo nos seus elementos, produzem varias formas intermedias, começando pela forma, que corresponde ás disposições deixadas no organismo pelo principio *vital* e que é a forma *cadaverica*.

(1) *Averroes*, philosopho arabe (1120-1198 ou 1206), nascido em Cordova de Hespanha, disse que cada um dos homens possue uma alma *sensitiva* propria e distincta da dos outros, mas que a alma *intellectual* é uma e a mesma em todos os homens. Esta unica alma intellectual, segundo *Averroes*, existe fóra dos homens, mas illumina-os a todos, e, segundo a diversidade das especies que existem na imaginação de cada um, produz diversos pensamentos, que d'este modo se tornam proprios de cada um; assim como o mesmo ar, penetrando nos tubos de um orgão, produz diversos sons segundo a diversidade dos mesmos tubos.

A opinião de *Averroes* é a dos *pantheistas* de todos os seculos, e principalmente dos philosophos *transcendentaes* da Allemanha, — *Hegel, Schelling, Fichte*, que — ou admittem uma unica realidade, o *eu-puro*, — ou identificam o sujeito com o objecto. Mas essa opinião é falsa pelas seguintes razões:

a) Ente e *uno* são, na realidade, uma e a mesma coisa. Logo o principio, que communica a um ser a entidade, communica-lhe tambem a unidade. Mas o principio, que communica ao homem a entidade, constituindo-o numa determinada especie e distinguindo-o de todos os outros seres, é a alma intellectual. Logo tambem a alma intellectual é o principio que communica ao homem a unidade, pela qual elle não está dividido em si, mas está dividido de todos os outros. Ora a alma intellectual não poderia communicar ao homem a unidade, se não a possuisse; tanto mais que a alma confere a unidade pelo facto de se dar a si mesma. Logo a alma intellectual é dotada de unidade, pela qual não está dividida em si, mas está dividida de todas as outras almas. Logo a alma intellectual não é uma e a mesma em todos os homens. Em poucas palavras: A alma é a forma que dá o ser; ora o ser de um homem é distincto do ser dos outros homens; logo a alma de um homem é distincta da alma dos outros. Diz S. Thomaz: « Impossibile est plurium numero diversorum esse *unam* formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium ». (*Sum. Theol.*, p. I, q. 66, a. 2; Cf. *c. Gentes*, lib. II, c. 73).

b) A consciencia attesta a cada homem que as percepções intellectuaes, que produz, pertencem a elle e não são communs aos outros homens. Ora as operações derivam da alma, como do seu principio, e o principio de uma operação pertence a quem pertence a propria operação. Logo cada homem possue uma alma propria e distincta da alma dos outros homens, e por isso a alma não é uma e a mesma em todos os homens. — *Averroes* responde que a nossa consciencia nos attribue as percepções intellectuaes pelo facto de nos pertencerem as imagens sensiveis, ás quaes unir-se-hia a alma intellectual. Mas esta resposta é inefficaz. As imagens sensiveis, como veremos, encerram o *objecto* da percepção intellectual. Ora do facto de o objecto da percepção pertencer a um certo individuo não se póde concluir que ao mesmo individuo deva pertencer a percepção d'aquelle objecto. Concluimos, pois, que as almas intellectuaes, embora pertençam todas á mesma especie, são comtudo *numericamente* muitas e distinctas entre si (Cf. *Sum. theol.*, p. I, q. 76, a. 1; — *De unitate intellectus contra Averroistas*).

ARTIGO III.

Séde da alma humana.

55. Estado da questão. — A alma humana está no corpo, — não quanto á sua *extensão*, pois ella, por ser simples e espiritual, não é dotada de partes, — mas quanto á sua *essencia*

---

*

Pergunta-se: Qual é o principio que torna *individua* a alma humana?

Respondemos quo o principio que torna *individua* a alma humana é a *sua propria essencia, emquanto se refere ao corpo*, que ella informa. Na verdade, a nossa alma é uma forma *subsistente* e *incompleta* na *especie*. Por ser forma *subsistente*, a alma torna-se *individua* pela sua propria *essencia*. Por ser *incompleta* na *especie*, a alma, pela sua propria *essencia*, refere-se ao corpo, com que constitue uma substancia completa na sua especie. — Por outras palavras: A alma é *individua*, emquanto não está dividida em si mesma e está dividida das outras almas. Ora, se a alma não está dividida em si, esta indivisão deriva da sua propria *essencia*, pois ella é essencialmente

e *energia*. — Agora pergunta-se: Estará a alma em *todo* o corpo e em *cada* parte d'elle? E, no caso d'ella estar em *todo*

---

subsistente; — se a alma está dividida das outras almas, esta divisão deriva da relação que a alma tem ao corpo, de que é forma. Por isso a *individuação* da alma deriva da sua *essencia*, como do seu *principio* e *causa*, — e deriva do *corpo*, como do seu *termo*.

Objectam: A *relação* é uma coisa *accidental*. Ora uma coisa *accidental* não pôde tornar *individua* uma *substancia*, como é a nossa alma; pois a *unidade* identifica-se com a *entidade*.

Respondemos que a *relação*, que a alma tem ao seu corpo, não é *categorica*, mas é *transcendental*, e por isso não é uma coisa *accidental*, mas, na *realidade*, identifica-se com a propria *essencia* da alma; pois a alma é ESSENCIALMENTE *acto* do corpo natural e organisado.

Do que deixamos dicto vê-se claramente que a razão, o fundamento da multiplicidade *numerica* da alma *intellectual* é a sua essencial *relação á materia*, que ella informa. Na verdade, a razão ou o fundamento da multiplicidade *numerica* da alma intellectual deve deduzir-se — ou da propria alma, — ou da materia que ella informa. Ora não póde deduzir-se da alma; pois a alma é forma substancial, e a forma substancial é por si *simples* e *indivisivel*, e por isso não tem em si fundamento algum para se multiplicar *numericamente* na mesma especie. Logo o fundamento da multiplicidade *numerica* da alma intellectual deve deduzir-se necessariamente da materia, que ella informa. Com effeito, a materia, em razão da sua quantidade, pôde dividir-se e effectivamente divide-se em partes, cada uma das quaes, por ter uma determinada extensão, distingue-se de todas as outras, e assim todas formam muitos e diversos sujeitos, *numericamente* distinctos entre si. Ora, se a cada parte da materia se unir uma forma *substancial*, é claro que teremos tantas formas substanciaes, *numericamente* distinctas entre si, quantas forem as partes em que está dividida a materia; porque não pôde multiplicar-se o sujeito, sem que ao mesmo tempo se multiplique a forma. Mas, a alma intellectual está unida ao corpo, como a forma substancial á materia. Logo a alma intellectual multiplica-se *numericamente* na mesma especie pelo facto de se referir a diversos corpos. — Em poucas palavras: A razão da multiplicidade *numerica* da alma humana não é a *forma*, como *tal*, pois esta é a razão da multiplicidade das *especies* e não dos *individuos*, — mas é a *materia determinada pela quantidade*, ou (melhor) é a propria alma emquanto se refere a uma certa e determinada materia. — Diz S. Thomaz: « Manifestum est, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se *speciem completam*, sed speciei complementum sit in hoc composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam *secundum numerum*, non autem *secundum speciem;* sicut et haec albedo differt ab illa numero per hoc quod est hujus vel illius subjecti » (*De anima*, a. 3. — Cf. c. *Gentes*, lib. II, c. 81).

Pela doutrina exposta podemos julgar da *metempsychose*.

Este systema, admittido primeiramente no Oriente e depois defendido por *Pythagoras* e *Platão* e por outros, ensinava que as almas transmigram de um para outro corpo. — Foi resuscitado nos tempos modernos por *Leroux*, *Reynaud*, *Michelet*.

A *metempsychose* é falsa. Na verdade, este systema estabelece, como

o corpo e em *cada* parte do corpo, — estará *toda* em *todo* o corpo e *toda* em *cada* parte d'elle, — e só quanto á totalidade

---

principio, que a alma é indifferente para informar este ou aquelle corpo. Ora tal principio é falso. Porquanto, cada alma refere-se a um determinado corpo; e esta relação transcendental, que faz com que a alma seja *individua*, singular e diffira *numericamente* das outras almas, constitue a propria essencia da nossa alma. Ora a essencia da alma é immutavel, e por isso a alma conserva sempre uma relação com o seu corpo, embora esteja separada d' elle. Conservando sempre esta relação, a alma não póde transmigrar de um para outro corpo, pois a forma deve ser proporcionada á materia.

Advirta-se que a differença, que existe entre as almas e que é motivada pela sua relação transcendental a diversos corpos, não é uma differença *especifica*, que constitue as almas em especies distinctas, mas é uma differença *numerica*, que faz com que muitas almas, pertencentes todas á mesma especie, sejam *numericamente* distinctas umas das outras.

Poderiamos tambem mostrar a falsidade da *metempsychose*, atacando o principio, em que se basêa e que é a preexistencia das almas humanas nas estrellas, d' onde teriam sido expulsadas em castigo de culpas commettidas, — principio que é falso, como demonstraremos mais tarde.

*

A união da alma com o corpo, a unidade e a distincção numerica da propria alma são assumptos de tão alta importancia, que a Egreja Catholica, Mestra infallivel de verdade, tem tido o cuidado de as resolver, e a sua resolução está, como não podia deixar de estar, em perfeita conformidade com a razão natural. — Os principaes documentos da Egreja, a este respeito, são as definições de CLEMENTE V no Concilio de *Vienna*, de LEÃO X no Concilio *Lateranense* V, e do S. Padre PIO IX nas cartas ao Arcebispo de *Colonia* e ao Bispo de *Breslau*.

a) CLEMENTE V, no Concilio de Vienna, em 1311, por occasião dos erros de Pedro João Oliva, sequaz de Averroes, emanou a seguinte definição: « *Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem vel vertentem in dubium quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac catholicae inimicam fidei, praedicto sacro approbante Concilio, reprobamus*; DEFINIENTES, *ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praecludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit* FORMA *corporis humani* PER SE *et* ESSENTIALITER, *tamquam* HAERETICUS *sit censendus* ».

b) LEÃO X, no Concilio Lateranense V, em 1515, por occasião dos erros de Pomponacio, repetiu a mesma definição: « *Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes: quum illa non solum* VERE, PER SE *et* ESSENTIALITER *humani corporis* FORMA *existat, sicut in canone fel. rec. Clementis Papae V, praedecessoris nostri, in generali Viennensi Concilio edito continetur, verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit* ».

c) O S. Padre PIO IX, na sua carta ao Card. *Geissel*, Arcebispo de Co-

da *essencia,* ou tambem quanto á totalidade da *energia?* — A estas perguntas respondemos com as seguintes proposições (1).

---

lonia, em 1857, condemnando os erros de *Günther,* que admittia no homem duas almas — a sensitiva e a intellectual — e porisso negava que a segunda fosse *forma,* ao menos *immediata,* do corpo, assim se exprime: « *Noscimus iisdem libris* (de Günther) *laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit* VERA, PER SE, *atque* IMMEDIATA *corporis* FORMA ».

d) O mesmo S. Padre Pio IX, na sua carta ao Bispo de *Breslau,* em 30 de abril de 1860, depois de declarar que a doutrina de *Baltzer* é similhante á de *Günther,* exalta a doutrina escholastica ácerca da união da alma com o corpo, com as seguintes palavras: » *Hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque doctoribus plerisque et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari* ».

Analysemos brevemente estes documentos da Egreja.

a) A alma humana, segundo o Concilio de Vienna, é *forma* do corpo. Esta palavra *forma* deve tomar-se no sentido em que a empregou o proprio Concilio. Ora o Concilio empregou-a no sentido que lhe dão os escholasticos; pois, em 1311, a palavra *forma* significava uma realidade que aperfeiçôa e completa a materia, nem havia divergencia neste ponto.

b) A alma humana não é forma *accidental* do corpo, nem forma *assistente,* mas é forma *substancial.* Na verdade, a alma é forma *per se,* emquanto *naturalmente* tende a communicar o ser ao corpo, — é forma *essentialiter,* emquanto communica ao corpo o ser humano pelo facto de se lhe unir na sua *essencia* ou *substancia,* — é forma *immediata,* emquanto, unindo-se ao corpo na sua *essencia,* une-se por si mesma e sem outro meio. Ora a forma, que por si communica á materia o ser, de modo que resulte uma substancia completa, é *substancial.* Logo a alma é forma *substancial* do corpo.

c) A alma humana une-se ao corpo quanto á sua *substancia* ou *essencia,* e não quanto á operação *intellectual;* pois o Concilio de Vienna diz que é a *substancia* da alma racional ou intellectual que se une ao corpo.

d) A alma *intellectual* é a *unica* forma *substancial* existente no homem e é o principio pelo qual o corpo é corpo, é vivo, é sensitivo. D'ahi se segue que, se o corpo fosse corpo independentemente da alma, esta, pelo facto de encontrar o corpo já constituido e por isso dotado de *forma,* não seria forma *substancial* nem *immediata.* — Por isso todos os que rejeitam o *hylomorphismo,* e seguem o *atomismo* ou o *dynamismo,* negam ou devem negar, se quizerem ser logicos, que a alma é forma *immediata* do nosso corpo.

(1) A questão ácerca da *séde da alma humana* é um simples corollario da outra questão ácerca da *união da alma com o corpo.* Se a alma humana fosse apenas uma forma *accidental* ou *assistente* do nosso corpo, poderia residir numa determinada parte do organismo. Mas, sendo ella uma forma *substancial,* deve residir *toda* em *todo* o corpo, *e toda* em *cada* parte d'elle.

São duas, pois, as opiniões ácerca da *séde* da alma. A primeira admitte que a alma reside numa certa e determinada parte do organismo, — a segunda sustenta que existe *toda* em *todo* o corpo e *toda* em *cada* parte d'elle.

56. A alma está em todo o corpo e em cada parte d'elle.

a) Está em *todo* o corpo. — Na verdade, a alma, como provámos, é a forma *substancial,* que constitue o nosso corpo numa certa e determinada especie, communicando-lhe a vida vegetativa e sensitiva. Ora a forma *substancial* deve estar na potencia, que ella determina e á qual communica certas propriedades, e *todo* o nosso corpo é humano e dotado de vida vegetativa e sensitiva. Logo a alma está em *todo* o corpo.

b) Está em *cada* parte do corpo. — Com effeito, cada parte do nosso corpo pertence á especie humana e possue vida vegetativa e sensitiva; de modo que a alma é forma *substancial* não só de *todo* o corpo, mas tambem de *cada* sua parte. Ora a forma está no ente de que é forma. Logo a alma está em *cada* parte do nosso corpo. — De mais, se a alma estivesse só em alguns orgãos do corpo, os outros orgãos deveriam ser

---

— No texto defendemos a segunda opinião, que é a de *Aristoteles,* de Santo *Agostinho,* de Santo *Thomaz* e de todos os *escholasticos;* e no fim do presente artigo, em nota, combateremos a primeira.

S. Thomaz trata d'esta questão na *Sum. Theol.,* p. I, q. 76, a. 8; — *contr. Gent.,* l. II, c. 72; — *De anima,* a. 10; — *De spirit. creat.,* a. 4.

Para a exacta intelligencia d'esta questão, devemos notar duas coisas:

a) Uma substancia *creada* pode estar num logar por dois modos: *circumscriptivo* e *definitivo.* — Está por um modo *circumscriptivo,* quando uma parte da substancia está numa parte do logar e toda a substancia em todo o logar, e assim a substancia é contida e medida pelo logar. Este modo é proprio das substancias *corporeas.* — Está por um modo *definitivo,* quando a substancia, embora só se encontre num determinado logar, todavia está toda em todo o logar e toda em cada parte do logar, e assim não é contida pelo logar, mas antes é ella que contém o logar. Este modo é proprio das substancias *espirituaes* (Cf. *Ontologia,* cap. IV, art. V). — Dizemos — uma substancia *creada,* porque a substancia *increada* occupa todos os logares, a todos se extende, e a todos excede pela sua immensidade.

b) Ha uma triplice *totalidade,* conforme a triplice diversidade de partes: isto é, *quantitativa, essencial* e *virtual.* A totalidade *quantitativa* é aquella pela qual o todo se diz *quanto* e por isso se compõe de partes *quantitativas.* Esta é propria da materia, e sò *accidentalmente* pode convir a algumas formas, que se extendem por cima da quantidade e que por isso se dividem pela divisão da quantidade: assim divide-se a *alvura,* quando se divide a superficie alva. — A totalidade *essencial* diz respeito á *essencia,* e por isso se compõe de partes *essenciaes,* que podem ser *intencionaes* (como o *genero* e a *differença*) ou *reaes* (como a *materia* e a *forma*). — A totalidade *virtual* refere-re á *virtude* ou *energia,* e por isso se compõe de partes *virtuaes* ou *potestativas.* — Não convindo a totalidade *quantitativa* á alma *humana,* que nem *por si* nem *accidentalmente* se pode dividir, a questão limita-se ás outras duas totalidades, isto é, se a alma está no corpo quanto á totalidade da *essencia* e da *energia.*

aperfeiçoados por outras formas *substanciaes,* e assim haveria no homem varias formas *substanciaes,* o que é impossivel (1).

57. **A alma, quanto á essencia, está toda em todo o corpo e toda em cada parte d'elle.** — A *essencia* de uma substancia espiritual é *simplicissima,* e por isso não póde divider-se em diversas partes, que occupem diversos logares; mas, onde está, está *toda.* A *essencia* da alma humana, que é substancia espiritual, é *simplicissima.* Logo, onde está, está *toda.* Ora a essencia da alma está em *todo* o corpo e em *cada* parte d'elle. Logo *toda* a essencia da alma, isto é, a alma, quanto á *essencia,* está *toda* em *todo* o corpo e *toda* em *cada* parte d'elle (2).

58. **A alma, quanto á energia, não esta toda em todo o corpo nem toda em cada parte d'elle.** — Na verdade, a energia da alma é multipla e diversa, porque constitue a vida vegetativa, a sensitiva e a intellectual. Ora, se a energia que constitue a vida *intellectual* se exerce sem orgão, a que constitue a vida *vegetativa* e a *sensitiva* precisa do auxilio dos orgãos. E, como os orgãos não existem em *todo* o corpo nem em *cada* parte d'elle, a energia que constitue a vida vegetativa e a

---

(1) S. Thomaz diz: « Totum corpus et omnes ejus partes habent esse *substantiale* et *specificum* per animam... Sic igitur, cum omnis actus sit in eo cujus est actus, oportet animam, quae est actus *totius* corporis et *omnium partium,* esse in toto corpore et in qualibet ejus parte » (*De sp. creat.,* a. 4).

Objectam: Se a nossa alma estivesse em *cada* parte do corpo, estaria em varios logares. Ora um ente não póde estar em varios logares.

Resposta. E' certo que um ente *material* não póde estar, ao mesmo tempo, em varios logares, pois que é limitado e circumscripto pelo logar em que está; mas não repugna que um ente *espiritual,* que não é circumscripto nem limitado pelo logar, se encontre em cada parte do corpo extenso, vivificando-o e constituindo-o numa certa e determinada especie. — Além d'isso, é falso que a alma estaria ao mesmo tempo em varios logares, se residisse em cada parte do corpo. Com effeito, a alma está no corpo, não como uma substancia *completa* está num logar, mas como a forma está na materia; e as partes que ella informa não estão separadas, mas estão unidas de maneira que constituem um todo completo.

(2) Objectam: Se a alma estivesse *toda* em todas as partes do organismo, augmentando ou diminuindo estas, deveria augmentar ou diminuir aquella. Ora a alma, por ser simples, é incapaz de augmento e de diminuição.

Respondemos que, augmentando ou diminuindo as partes do organismo, a alma exerce a sua actividade numa quantidade de materia mais ou menos extensa, começa a vivificar novas partes que antes não vivificava, ou deixa de vivificar as que vivificava, sem que por isso ella augmente ou diminua; assim como uma luz não augmenta nem diminue, pelo facto de illuminar um quarto mais ou menos extenso. Em resumo: o augmento e a diminuição dão-se no *termo,* que é o corpo, e não no *principio,* que é a alma.

sensitiva não existe em todo corpo, nem em cada parte d'elle, mas só em *algumas* regiões. Logo a alma, quanto á *energia,* não, está *toda* em todo o corpo, nem *toda* em cada parte d'elle.

As regiões do corpo humano, ás quaes a alma communica maior energia, são o *cerebro* e o *coração;* pois este é o orgão principal da vida *vegetativa,* a aquelle o é da vida *sensitiva* (1).

---

(1) Não repugna que a *essencia* da alma resida *toda* em *toda* o corpo e *toda* em *cada* parte d'elle, e que no emtanto a sua *energia* esteja limidada a determinados pontos do organismo. Por quanto, sendo a energia ou actividade da alma realmente distincta da sua essencia, como provaremos d'aqui a pouco, segue-se que a alma póde estar em todo o corpo com *toda* a sua essencia, sem que ahi esteja com *toda* a sua energia.

Em quanto á vida *intellectual,* isto é, emquanto ás faculdades *intellectuaes,* a alma não está em *nenhuma* parte do organismo, porque essas faculdades, como vimos, não são *organicas,* mas *spirituaes.* — Todavia nada obsta a que, em harmonia com o senso commum, se colloque a intelligencia na cabeça ou no cerebro. A razão d'isto é que as operações intellectuaes, embora não dependam do orgão material, comtudo não se podem realizar sem o concurso da imaginação, e esta reside numa determinada parte do cerebro: d'ahi a fadiga e o cançaço que sentimos no cerebro, durante uma intensa applicação da intelligencia.

S. Thomaz resume toda esta questão nas seguintes palavras: « Anima non habet extensionem in materia: unde in ea prima totalitas (secundum *quantitatem*) locum non habet. Relinquitur ergo quod *secundum totalitatem essentiae* simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, *non autem secundum totalitatem virtutis;* quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est ejus, scilicet *intelligere,* quam per *nullam* partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae *secundum virtutem,* non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit » (*De spirit. creat.,* a. 4).

Examinemos a opinião dos que, admittindo uma união *accidental* entre a alma e o corpo, limitam a alma a um ponto determinado do corpo.

Platão collocou a alma humana na *cabeça; Parmenides,* no *peito; Epicuro* e os *Estoicos,* no *coração; Empedocles,* na *substancia do sangue; Pyhagoras,* no *coração* e na *cabeça; Descartes* e *Mallebranche,* no *cerebro; La Peyronnie,* no *corpo calloso;* e outros, nas *meninges,* no *cerebello,* etc.

Estas opiniões são falsas pelos seguintes fundamentos:

a) Baseam-se num falso supposto; porque partem do principio de que a união entre a alma e o corpo é apenas *accidental.* Ora este principio, como demonstrámos, é falso.

b) São contrarias á experiencia. Na verdade, a experiencia attesta que *todas* e *cada* uma das partes do nosso organismo são dotadas de vida vegetativa e sensitiva. Ora seria impossivel que todas e cada uma das partes do nosso organismo fossem dotadas de vida vegetativa e sensitiva, se a alma, que é o principio d'aquella duplice vida, residisse apenas numa certa e determinada região do corpo humano.

c) Confundem o *indivisivel material* com o *indivisivel espiritual.* E' certo

SECÇAO SEGUNDA

FACULDADES DO HOMEM

59. **Divisão da secção segunda.** — Da essencia emanam as faculdades. Por isso, tendo considerado a *essencia* do homem, devemos agora considerar as suas *faculdades*. — Dividimos a secção *segunda* em *tres* capitulos. No *primeiro* capitulo tratamos das faculdades humanas *em geral*; no *segundo*, das faculdades *sensitivas* do homem; no *terceiro*, das suas faculdades *intellectuaes*.

CAPITULO PRIMEIRO

FACULDADES HUMANAS EM GERAL

SUMMARIO: — As faculdades consideradas em si mesmas. — As faculdades consideradas em relação á alma. — As faculdades consideradas em relação ás suas operações.

ARTIGO I.

As faculdades consideradas em si mesmas.

60. **Faculdade.** — *Faculdade*, em geral, é o *principio proximo* e *immediato* das nossas operações. — O principio de que emanam as operações é a propria *forma* do ente. Mas a *forma* do ente não opéra *immediatamente por si*, mas por meio de certas *qualidades*, que lhe são inherentes. Estas *qualidades* denominam-se *faculdades* ou *potencias*. — Devemos, pois, distinguir dois principios de operações: um *mediato* e *remoto*, que é a *alma*; outro *immediato* e *proximo*, que é a *faculdade*.

Neste artigo consideramos as faculdades humanas *em si mesmas*; e nos dois artigos seguintes consideramol-as em relação ao *principio*, de que derivam e que é a *alma*, e em relação ao *termo*, para o qual tendem e que consiste nas *operações* (1).

---

que o *indivisivel material*, por ser o termo da extensão, não póde estar, ao mesmo tempo, em varias partes do corpo extenso, mas deve occupar um ponto certo e determinado. Mas o *indivisivel espiritual* não é extenso, nem é o termo da extensão, e por isso não se segue que só possa e deva residir num certo e determinado ponto do corpo humano.

(1) O tratado das *faculdades* costuma chamar-se *dynamilogia*.

61. **As faculdades humanas são muitas e diversas.** — O homem é o *animal racional*. Logo deve ser dotado de todas as faculdades, que possuem os animaes e os entes dotados de razão. Ora as faculdades, que possuem os animaes e os entes dotados de razão, são muitas e diversas. Logo as faculdades humanas são muitas e diversas (1).

62. **Divisão das faculdades humanas.** — As faculdades humanes dividem-se, principalmente, — *a)* em *vegetativas, sensitivas* e *intellectuaes*, — *b)* em *activas* e *passivas*.

a) *Faculdades vegetativas, sensitivas* e *intellectuaes*. - As classes supremas das faculdades humanas são tantas, quantas são as classes supremas das operações humanas; porque as faculdades são o principio proximo e immediato das nossas operações. Ora são tres as classes supremas das operações humanas, porque estas pertencem ou á vida *vegetativa*, ou á vida *sensitiva*, ou á vida *intellectual*. Logo são tambem tres as classes supremas das nossas faculdades: *vegetativas, sensitivas* e *intellectuaes*. — As faculdades *vegetativas* e *sensitivas* chamam-se *organicas*, porque residem nos orgãos vivificados pela alma; as *intellectuaes* dizem-se *inorganicas* ou *espirituaes*, porque não residem nos orgãos animados, mas exclusivamente na alma (2).

---

(1) Diz S. Thomaz: » Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum; et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum » *(Sum. th.*, p. I, q. 77, a. 2).

A pluralidade das faculdades não é contraria á *simplicidade* da alma. Com effeito, a alma, relativamente ás suas faculdades, não é um *todo integrante*, isto é, não é um todo composto de partes separaveis, como é uma *casa*; mas é um todo *potencial*, isto é, é um todo que, embora seja simplicissimo, todavia é dotado de varias e diversas faculdades, de que se serve, como de instrumentos, para exercer a sua multipla e variada energia.

(2) Esta classificação das faculdades deve preferir-se ás outras, porque é *adequada, irreductivel* e *ordenada*. — E' *adequada*, porque não ha operação *especifica*, que não seja produzida por uma das faculdades enumeradas. — E' *irreductivel*, porque as operações relativas ás faculdades de uma especie não podem ser produzidas pelas faculdades de outra especie. — E' *ordenada*, porquanto, sendo uma faculdade mais ou menos nobre conforme o seu objecto fôr mais ou menos elevado, segue-se que — as faculdades *vegetativas*, que têm por objecto o corpo organico unido á alma, occupem o infimo grau, — as faculdades *sensitivas*, que têm por objecto os entes sensiveis e tendem para elles, occupem um grau superior ás faculdades vegetativas, — e as faculdades *intellectuaes*, que têm por objecto o ente *immaterial*, occupem o mais alto grau (Cf. *Sum. Theol.* p. I, q. 78, a. 1).

As opiniões dos philosophos modernos ácerca da classificação das facul-

b) *Faculdades activas* e *passivas*. - Todas as faculdades, que enumerámos, ou são *activas*, ou são *passivas*. - As faculdades são *activas*, quando transmutam ou produzem o objecto, fazendo com que este de *potencial* se torne *actual;* taes são as faculdades *vegetativas*, que transformam o alimento e o convertem na substancia do sêr vivo, e tal é a intelligencia *agente*, que, como veremos, torna intelligivel *em acto* o objecto que só o era *em potencia*. - As faculdades são *passivas*, quando são transmutadas ou determinadas ao acto pelo objecto já existente; taes são as faculdades *sensitivas*, que são movidas ao acto da sensação pelos proprios objectos sensiveis, e taes são a *intelligencia possivel*, que é determinada ao acto de entender pela imagem espiritual do objecto, e a *vontade*, que tambem é movida pelo bem preexistente e conhecido. — Por isso o *objecto* — é *paciente* e *termo* com relação ás faculdades *activas*, porque é elle que, sob acção da faculdade, se muda e passa da potencia ao acto, — mas é *agente* e *principio* com relação ás faculdades *passivas*, porque é sob a acção d'elle que a faculdade se muda e passa da potencia ao acto (1).

---

dades humanas são muitas e diversas, mas podem reduzir-se a duas principaes, que hoje são mais seguidas.

Uns dividem as faculdades humanas em *sensibilidade, intelligencia* e *vontade*. — Esta classificação é imperfeita, não só porque não enumera as faculdades *vegetativas*, mas tambem porque exprime as *especies* das faculdades *intellectuaes* e apenas denota o *genero* das faculdades *sensitivas*.

Outros dividem as faculdades humanas em *sensibilidade, intelligencia* e *actividade*. — Esta classificação tambem é imperfeita, não só porque não enumera as faculdades *vegetativas*, mas tambem porque admitte a *actividade* como uma faculdade especial, quando é certo que tanto a *sensibilidade* como a *intelligencia* são dotadas de actividade.

(1) A definição das faculdades *activas* e *passivas*, apresentada no texto, indica claramente que consideramos as mesmas faculdades em ordem ao *objecto*, e não em ordem á *operação*. Por quanto, se a faculdade se considera em ordem á *operação*, então deve dizer-se que toda a faculdade *vital* é, ao mesmo tempo, *activa* e *passiva;* porque toda a faculdade *opera* (e por isso pode chamar-se *activa*), e na sua operação é sempre *movida* por algum agente externo (e neste sentido è *passiva*). Mas, se a faculdade se considera em ordem ao *objecto*, então é *activa* se transmuta o objecto, e é *passiva* se é transmutada pelo objecto. — Erra, pois, *Galluppi* (*Lezioni di Filosofia*, lez. 96), quando ensina que a faculdade *activa* é a que pode fazer alguma coisa, e faculdade *passiva* é a que só é capaz de receber em si a acção d'um outro agente. Faculdade que nada pode fazer não é, nem se pode chamar faculdade, porque faculdade é essencialmente um principio de operações. (Cf. S. Th., *De veritate*, q. 16, a. 1 ad 13).

Com as faculdades *passivas* não se deve confundir a faculdade, que os

63. As faculdades conhecem-se pelas operações e pelos objectos.

a) *As faculdades conhecem-se pelas operações*. — Na verdade, todas as causas conhecem-se pelos effeitos, que ellas devem naturalmente produzir. Ora as operações são effeitos, que as faculdades devem naturalmente produzir. Logo as faculdades conhecem-se pelas *operações*.

b) *As faculdades conhecem-se pelos objectos*. — As faculdades, como provámos, conhecem-se pelas suas operações. Mas as operações conhecem-se pelos seus *objectos*. Com effeito, uma coisa conhece-se por outra, quando esta é conhecida primeiro do que aquella; pois do conhecido subimos ao desconhecido. Ora os objectos, que são o termo attingido pelas operações, são conhecidos anteriormente ás proprias operações; pois que a intelligencia *primeira* e *directamente* apprehende o objecto, e em seguida, reflectindo sobre si mesma, apprehende a operação. Logo as operações e porisso as faculdades conhecem-se pelos *objectos* (1).

64. As faculdades especificam-se pelas operações e pelos objectos.

a) *As faculdades especificam-se pelas suas operações*. — Os entes que tendem naturalmente para certos e determinados fins ou termos, especificam-se pelos mesmos fins ou termos; porque essa tendencia natural exige e suppõe uma proporção

---

theologos chamam *obediencial*, e que consiste na capacidade ou aptidão que a creatura tem para receber de Deus a virtude ou a energia de produzir effeitos superiores ás forças naturaes. Nem isto repugna. Como as creaturas dependem, no seu ser e nas suas operações, da Causa primeira, que é Deus, pode Elle elevar a energia das creaturas a uma ordem sobrenatural, de modo que possam produzir actos superiores ás forças naturaes. (Cf. S. Thom. *Sum. Theol.*, p. 3, q. 11, a. 1; - *De potentia*, q. 6, a. 1 ad 18).

(1) *Rosmini* sustenta que o meio, que nos leva ao conhecimento das faculdades, é a essencia da alma, e não as operações nem os objectos.

E' necessario distinguir. Ou trata-se de um conhecimento *scientifico* das faculdades, ou apenas de um conhecimento *inicial*. — Se se trata de um conhecimento *scientifico* das faculdades, concordamos em que o meio, que nos leva a esse conhecimento, é a propria *essencia* da alma; porque não se conhece *scientificamente* uma coisa, senão por meio da sua *causa*, e a causa, de que emanam as faculdades, é a essencia. — Se, porém, se trata de um conhecimento *inicial*, então o meio, que nos leva a esse conhecimento, consiste nos actos que as faculdades produzem, e nos objectos que ellas attingem.

A verdadeira doutrina, pois, àcerca do conhecimento das faculdades è a seguinte: Primeiramente, de um imperfeito conhecimento das operações e das faculdades subimos ao conhecimento da essencia da alma; em seguida, do conhecimento da essencia da alma descemos ao conhecimento das faculdades e das operações. Cf. S. Th., *De veritate*, q. X, a. 9.

entre o ente e o proprio fim ou termo. Ora as faculdades têm uma tendencia natural para as suas operações. Logo as faculdades especificam-se pelas suas operações. - Por isso uma operação *espiritual* exige e suppõe uma faculdade *espiritual*.

Todavia, as faculdades não desumem a propria especie de toda e qualquer operação, mas só das operações *especificamente* diversas entre si; assim *entender* e *querer*, por serem operações *especificamente* diversas, exigem duas faculdades *especificamente* distinctas, ao passo que *caminhar* e *correr* não suppõem faculdades *especificamente* distinctas, visto que o *mais* e o *menos* não mudam a especie dos entes.

b) *As faculdades especificam-se pelos seus objectos.* — As faculdades, como provámos, especificam-se pelas suas operações. Mas as operações especificam-se pelos seus *objectos*. Por quanto, as operações derivam ou das faculdades *activas*, ou das faculdades *passivas*. Se derivam das faculdades *activas*, as operações referem-se aos seus *objectos*, como a seus *fins* ou *termos*, e d'elles desumem a propria especie; porque o *fim* é a razão pela qual o ente possue uma determinada natureza, devendo a natureza ser adaptada ao fim. Se derivam das faculdades *passivas*, as operações referem-se aos seus objectos, como ás suas *causas* ou *principios activos*, e d'elles tambem desumem a especie; porque o *agente* imprime sempre a propria *similhança* no effeito. Logo as operações e por isso as faculdades especificam-se pelos *objectos*. — Logo objectos *espirituaes* exigem e suppõem operações e faculdades *espirituaes*.

Todavia as operações, como tambem as faculdades, não desumem a propria especie dos objectos *materiaes*, isto é, das coisas, que as faculdades attingem, — mas sim dos objectos *formaes*, isto é, das *propriedades*, que existem nas coisas e constituem o objecto *proprio* e *directo* das mesmas faculdades (1).

---

(1) Esta conclusão é um corollario da conclusão antecedente. Se as operações e os objectos são o principio ou meio pelo qual conhecemos as varias faculdades, segue-se que a especificação tem o seu fundamento nas proprias operações que ellas produzem e nos objectos que attingem.

Desenvolvamos este ponto que é da maxima importancia pelas suas applicações. — O objecto de uma faculdade è *material* ou *formal*. Objecto *material* da faculdade é a *coisa*, que a propria faculdade attinge; assim uma *pedra* é o objecto *material* da *vista*. Objecto *formal* é a *propriedade*, que o objecto *material* possue e por meio da qual é attingido pela faculdade; assim a *côr* da pedra é o objecto *formal* da *vista*, porque a faculdade *visual* não poderia perceber a pedra, se esta não tivesse *côr*.

Ora a especificação, e por isso a unidade ou multiplicidade das facul

65. Ordem nas faculdades humanas. — Nas muitas e diversas faculdades humanas existe uma triplice ordem: de *geração*, de *dependencia*, de *dignidade*. — Se se considera a *geração*, as

---

dades não se deduz da unidade ou multiplicidade do objecto *material*, mas da unidade ou multiplicidade do objecto *formal*. Por quanto, muitos objectos *materiaes* podem referir-se a *uma* só faculdade, e constituir *um só* objecto *formal*, emquanto todos são attingidos pela faculdade sob o mesmo *aspecto*, ou por meio de uma e a mesma propriedade; — como, pelo contrario, um só objecto *material* póde referir-se a *varias* faculdades, e assim tornar-se *formalmente* multiplo, emquanto pôde ser considerado sob diversos *aspectos*, ou nas suas differentes *propriedades*, cada uma das quaes se refere a uma faculdade especial. Assim o sol, a lua, as plantas, os homens, são objectos *materialmente* diversos, e todavia, para serem percebidos, não exigem diversas faculdades, mas basta uma só: a *vista;* pois que todos aquelles objectos, *materialmente* diversos, constituem um só objecto *formal*, sendo todos attingidos pela faculdade *visual*, emquanto são dotados de *côr*, que é o objecto *proprio* da *vista*. Pelo contrario, uma *laranja* póde referir-se a varias faculdades — á *vista*, ao *gosto*, ao *tacto;* porque póde ser attingida por diversas faculdades segundo a diversidade das suas propriedades, que são a *côr*, o *sabor*, a *dureza*, etc., e que são irreductiveis á mesma faculdade.

S. Thomaz trata d'esta questão sobretudo na *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 3, — nas *Quest. Disp.* - *De Anima*, a. 13, - *De veritate*, q. 15, a. 2.

Para o exacto entendimento d'esta verdade, notamos que ha coisas *absolutas* e coisas *relativas*. Assim a *substancia* é uma coisa *absoluta*, porque se não refere a outra, mas tem o seu termo em si mesma. Mas não se pode dizer o mesmo das *faculdades*. Estas são os meios de que a substancia se serve para produzir certas operações e attingir certos objectos; por isso são essencialmente *relativas*, isto é, a sua essencia consiste na propria relação ao acto e, por este, ao objecto: *potentia est nihil aliud quam quidam ordo ad actum* (S. Th. *De Anima*, lib. 2, lect. 11). Portanto, se o ser de uma coisa *absoluta* é especificado pela propria *forma*, o ser de uma coisa *relativa*, como é a *faculdade*, deve ser especificado pela outra coisa, á qual ella essencialmente se refere; de modo que é da natureza da *operação* e do *objecto* que depende e se deduz a natureza ou a especie da *faculdade*. E como a unidade e a distincção seguem o ser *especifico* do ente, é claro que d'aquella coisa, de que deriva para o ente o ser *especifico*, deriva tambem a unidade e a distincção. Logo concluimos que das operações e dos objectos deriva para as faculdades não só o ser *especifico*, mas tambem a unidade e a distincção; de modo que serão tantas as faculdades humanas, quantas forem as operações *especificamente* diversas que o homem exerce e quantos os objectos *formaes* das mesmas operações. — Advirta-se que a *operação* é *o fim intrinseco* da faculdade, e o *objecto* é o fim *extrinseco*.

Objectam: A *causa* não pode ser especificada pelo *effeito*, porque a causa *precede* e *produz* o effeito, e o ente que especifica deve ser anterior ao ente que é especificado. Ora as operações são *effeitos* das faculdades, e por isso não são as operações que especificam as faculdades, mas são as faculdades que especificam as operações.

Resposta. Concedemos que a causa não pode ser especificada pelo effeito emquanto *tal*, isto è, emquanto é *effeito;* mas negamos que a causa não pode

faculdades da vida inferior precedem as da vida superior, porque a natureza vai do imperfeito para o perfeito (assim as faculdades *vegetativas* precedem as *sensitivas*, e estas as *intellectuaes*). — Se se considera a *dependencia*, as faculdades inferiores dependem das superiores, emquanto estas dirigem e regulam aquellas (assim o vontade diz-se a rainha das faculdades), e, pela sua vez, as superiores dependem das inferiores, emquanto o exercicio d' aquellas suppõe e exige o exercicio d' estas (assim a intelligencia depende dos sentidos). — Se se considera a *dignidade*, as faculdades que têm por objecto o ente universal são mais nobres do que as que se referem a um ente particular (assim a intelligencia é mais nobre do que a sensibilidade) (1).

---

ser especificada pelo effeito emquanto este é o *fim* ou *termo*, para o qual a causa tem uma tendencia ou ordem natural. Ora a operação é o *fim* ou *termo* da faculdade. Por quanto a operação de uma faculdade pode considerar-se — na ordem da *execução* e na ordem da *intenção*. Considerada na ordem da *execução*, a operação é um *effeito* da *faculdade*, e, como tal, não *especifica* a faculdade, mas apenas a *manifesta*, ou a torna *conhecida;* assim operações espirituaes diversas suppõem e manifestam faculdades espirituaes diversas. Considerada na ordem da *intenção*, isto é, na mente do Creador, que em vista de uma operação cria uma faculdade proporcionada, neste caso a operação é o *fim* ou *termo* da faculdade, e, emquanto tal, é a razão do ser e da natureza d'ella, e por isso a *especifica* e *precede*.

Insistem: O que especifica uma coisa deve ser *intrinseco* á propria coisa. Ora os objectos são *extrinsecos* á faculdade. Logo não a podem especificar.

Resposta. O que especifica uma coisa deve ser *intrinseco* á propria coisa, quando elle é *parte integrante*, mas não quando é *causa* ou *termo*. Ora o objecto especifica a faculdade não porque seja *parte integrante* da mesma faculdade, mas porque é *causa (*da faculdade *passiva)* ou é *termo* (da faculdade *activa*). Logo o objecto, embora seja *extrinseco* á faculdade, todavia especifica a propria faculdade pelo modo exposto. — O principio *intrinseco*, que especifica a faculdade, è a propria disposição ou adaptação intrinseca da faculdade para a sua operação e para o seu objecto. Esta disposição ou adaptação é a propria entidade da faculdade, feita e determinada segundo a natureza e as exigencias da operação.

S. Thomaz responde a estas duas difficuldades com as seguintes palavras. « Actus, licet sit *posterior* potentia in *esse*, est tamen *prior* in *intentione* et secundum *rationem*, sicut finis in agente. Objectum autem, licet sit *extrinsecum*, est tamen *principium* vel *finis* actionis. *Principio* autem et *fini proportionantur* ea quae sunt *intrinseca* rei » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 3 ad 1). E' uma synthese clara e profunda de toda a questão em poucas palavras. Note-se sobretudo a ultima maxima, isto é, que a constituição intrinseca de uma coisa é proporcionada ao seu principio e ao seu fim.

(1) Não se passa da unidade para a multidão sem uma lei de ordem. Por isso deve haver e ha ordem nas muitas e diversas faculdades, que derivam da unica essencia da alma. — Esta ordem funda-se — na propria *alma*, que, embora una na essencia, tem comtudo aptidão para muitos e diversos actos, — nas *faculdades*, das quaes uma depende da outra, — nas *operações*, das quaes uma serve a outra, — na qualidade dos *objectos*. — Quando nas faculdades a ordem se considera só em relação aos *objectos*, do facto de um objecto ser mais nobre do que um outro não se segue necessariamente que uma faculdade dependa da outra no desenvolvimento da sua vida (Cf. S. Th. *Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 4).

ARTIGO II.

As faculdades consideradas em relação á alma.

66. A alma é o principio de todas as faculdades humanas. — *Principio* de uma faculdade é o ente, de que, como de uma raiz, deriva a propria faculdade. Ora a alma é o ente, de que derivam *todas* as faculdades humanas. Na verdade, todas as nossas faculdades são *inorganicas* ou *organicas*. Se são *inorganicas*, derivam da alma; porque o inorganico ou espiritual só póde resultar de um ente inorganico ou espiritual, como é a nossa alma. Se são *organicas*, tambem derivam da alma; porque, embora residam no corpo, como em seu *sujeito*, todavia residem nelle, não emquanto é corpo (aliás todo o corpo teria essas faculdades), mas emquanto é corpo *vivo* e *humano*, e o nosso corpo é *vivo* e é *humano* pela alma. Logo a alma é o *principio* de *todas* as faculdades humanas (1).

67. A alma não è o sujeito de todas as faculdades humanas. — *Sujeito* de uma faculdade é o ente, em que reside a propria faculdade. Ora a alma não é o ente, em que residem *todas* as faculdades humanas. Com effeito, as faculdades humanas são *inorganicas* ou *organicas*. As *inorganicas* residem na alma, como em seu *sujeito;* porque uma qualidade *espiritual*, como é toda a faculdade *inorganica*, só póde residir num sujeito *espiritual*, como é a nossa alma. As *organicas* residem no com-

---

(1) A conclusão é um simples corollario das doutrinas expostas. A alma é a forma substancial do corpo. Ora a forma substancial é o principio de todas as operações, e por isso de todas as energias ou faculdades do composto. Logo a alma é o principio de todas as faculdades humanas (*Sum. Theol.* p. I, q. 77, a. 5 ad 1). — As faculdades não derivam da alma por uma mudança da propria alma, nem por uma sua acção physica e immediata, mas por um natural resultado, por uma necessaria emanação, assim como do sol emanam muitos raios. (Cf. *Sum. Theol.*, l. c. a. 6). — Repetimos que esta multiplice aptidão da alma não é contraria á sua *simplicidade*.

posto, como em seu *sujeito;* pois que uma qualidade *material,* como é toda a faculdade *organica,* só pode residir num sujeito *material,* como é o *composto* de alma e de corpo. Logo a alma não é o *sujeito* de todas as nossas faculdades (1).

68. **As faculdades distinguem-se realmente da essencia da alma.**

a) Um ente, que é *acto,* distingue-se realmente do ente, que é *potencia;* visto que uma coisa não póde ser, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, *acto* e *potencia.* Ora a essencia da alma é *acto,* porque sempre *actua,* isto é, aperfeiçôa e vivifica a materia, collocando-a numa determinada especie, ao passo que a faculdade é *potencia,* porque não produz sempre a operação. Logo as faculdades distinguem-se *realmente* da essencia da alma (2).

b) A substancia e o accidente são coisas *realmente* distinctas entre si; porque a substancia não carece, como o accidente, de um sujeito a que adhira. Ora a alma é *substancia,* e a faculdade é *accidente.* — A alma é *substancia,* porque, como demonstrámos, a alma, sendo o principio *primeiro* da vida, deve ser substancia. — A faculdade é *accidente.* Com effeito, a faculdade refere-se essencialmente á operação como ao seu complemento, como a *potencia* ao *acto.* Ora a *potencia* e o *acto* pertencem ao *mesmo genero.* Logo a faculdade e a operação

(1) Diz S. Thomaz (*Sum. Theol.* p. I, q. 77, a. 5): « Quaedam operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem et ita de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis, et ideo potentiae, quae sunt talium operationum principia, sunt in *conjuncto* sicut in *subjecto,* et non in anima sola ».

Spencer, Taine, com todos os *positivistas* e *materialistas,* pretendem que não só as faculdades vegetativas e as sensitivas mas tambem a intelligencia e a vontade consistem na conveniente disposição dos orgãos, e que por isso todas as faculdades humanas residem no *composto,* como no seu proprio *sujeito.* — *Platão, Descartes, Rosmini,* dizem que as faculdades *sensitivas* residem na *alma,* como no seu *sujeito.*

(2) Este argumento póde ser exposto de outro modo. — Se a essencia da alma não se distinguisse realmente das suas faculdades, mas fôsse ella mesma o principio *immediato* das suas operações, seguir-se-hia que o ente dotado de alma, assim como é sempre vivo, assim tambem deveria produzir sempre as operações vitaes de que é capaz; como tambem, sempre e em cada momento, deveria sentir, entender e querer tudo o que póde sentir, entender e querer. Ora a experiencia attesta que a alma póde operar e deixar de operar, porque póde sentir e deixar de sentir, entender e deixar de entender; e as coisas, que ella sente, entende e quer, não as sente, entende e quer todas ao mesmo tempo. Logo as faculdades distinguem-se *realmente* da essencia da alma (Cf. *Sum. Theol.,* p. I, q. 77, a. 1).

pertencem ao mesmo genero. Mas a operação pertence ao genero de *accidente;* pois é coisa variavel e passageira. Logo tambem a faculdade pertence ao genero de *accidente.* Logo as faculdades distinguem-se *realmente* da essencia da alma (1).

c) Duas coisas distinguem-se *realmente* entre si, quando têm

(1) Neste argumento allegamos um axioma, que deve ser percebido e avaliado no seu verdadeiro sentido.

O axioma é o seguinte: *O acto e a potencia pertencem ao mesmo genero.* Isto quer dizer que, se a *potencia* pertence ao genero de *substancia,* tambem o *acto* é *substancia,* e vice-versa; e, se a *potencia* pertence ao genero de *accidente,* tambem o *acto* deve ser *accidente,* e vice-versa. Por quanto, o *acto* determina e especifica a *potencia.* Ora uma potencia *substancial* não póde ser completada na sua *especie* por um acto *accidental,* pois um acto *accidental* não completa a *especie,* mas accrescenta-se a uma substancia já completa na sua especie; — nem uma potencia *accidental* póde ser determinada e completada por um acto *substancial,* porque um *accidente* não póde sustentar uma *substancia,* embora *incompleta.* Logo, se a *potencia* é *substancia,* tambem o seu *acto* é *substancia,* e vice-versa; e, se a *potencia* é *accidente,* tambem o *acto* é *accidente,* e vice-versa.

Note-se, porém, que este axioma — *a potencia* e *o acto pertencem ao mesmo genero* — se refere *exclusivamente* á potencia, que tem uma *ordem essencial* e *natural* ao seu acto, como ao seu *fim adequado* e *especificativo,* de modo que da potencia e do acto resulte um todo, composto de duas realidades, que se reduzem ao mesmo genero; como se verifica no caso presente, com relação ás faculdades ou potencias da alma. Por quanto, se a potencia não tem essa *ordem natural* e *essencial* ao acto, não se pode affirmar que acto e potencia pertencem ao mesmo genero; assim, quando se diz que a parede (*potencia*) é alva (*acto*), não se pode dizer que a parede e a alvura pertencem ao mesmo genero, e não se pode dizer porque esta *substancia,* que é a parede, não se refere *essencial* e *naturalmente* a este *accidente,* que é a alvura, nem é por este especificada.

A mesma conclusão, — que em nós a faculdade, por ser uma coisa *accidental,* se distingue realmente da essencia da alma, — dedul-a o Doutor Angelico de principios muito elevados e fecundos. Nas creaturas, diz S. Thomaz, o *ser* e a *operação* são coisas realmente distinctas; porque só em Deus, cuja simplicidade e perfeição é infinita, o *ser* e a *operação* são uma e a mesma coisa. Ora o *ser* é a actualidade da *essencia,* e a *operação* é a actualidade da *potencia* ou *faculdade.* Logo se, nas creaturas, o *ser* e a *operação* são coisas *realmente* distinctas, tambem realmente distinctas devem ser a *essencia* e a *potencia* ou *faculdade.* Por quanto diversas actualidades, ou diversos actos, suppõem e exigem diversos sujeitos, pois deve haver proporção entre o acto e o proprio sujeito. (*Sum. Theol.,* p. I, q. 54, a. 1 e 2; q. 79, a. 1; *De spirit. creat.,* a. 11; *De anima,* a. 12).

D'onde se vê a razão pela qual os *pantheistas* impugnam a nossa these. Na verdade, se se admitte que nas creaturas o *ser* e a *operação* são uma e a mesma coisa, attribue-se á creatura o que é exclusivamente proprio de Deus, e não é difficil concluir, como elles concluem, que a nossa alma não se distingue realmente de Deus.

notas ou caracteres oppostos. Ora a *faculdade* e a *essencia* da alma têm notas ou caracteres oppostos. Com effeito, a faculdade é multipla, relativa, incompleta, passa da potencia para o acto, e é capaz de maior ou menor desenvolvimento, segundo a diversa indole do sujeito em que reside, — ao passo que a essencia da alma é unica, absoluta, completa, não admitte mudança, nem é capaz de progresso, mas é sempre uma e a mesma. Logo as faculdades distinguem-se *realmente* da essencia da alma. — Se as faculdades emanam necessariamente da alma, mas não são a sua essencia, deve dizer-se que são suas *propriedades* (1).

---

(1) Todos os philosophos concordam em que existe uma certa distincção entre a essencia da alma e as suas faculdades, mas discordam quando se trata de determinar a natureza d'essa distincção.

Uns, como *Aristoteles, Santo Thomaz, Leibnitz,* e os *Escholasticos,* affirmam que essa distincção é *real,* isto é, que a essencia da alma e as suas faculdades são varias entidades distinctas; por quanto as faculdades, derivando da essencia, são o principio *proximo* das operações, e a essencia é o seu principio *remoto.* — E' a doutrina que seguimos e defendemos.

Outros, os *Cartesianos,* seguindo os *Pantheistas,* dizem que a essencia da alma e as suas faculdades não são entidades *realmente* distinctas, mas que são identicas, pois a essencia da alma é o principio *proximo* das operações, e as faculdades são a mesma essencia, diversamente modificada.

A opinião dos *Cartesianos* é falsa, não só pelas razões adduzidas no texto, mas tambem pelas seguintes:

a) Basea-se num falso fundamento. Por quanto, erradamente nega uma distincção *real* entre a substancia e o accidente.

b) E' contraria á experiencia. Na verdade, a consciencia attesta que as faculdades estão por tal forma relacionadas entre si, que uma depende de outra, uma regula e domina outra, uma está em lucta com a outra. Assim, o exercicio da vontade depende da intelligencia, esta depende dos sentidos, e os sentidos das faculdades vegetativas; a razão domina o appetite sensitivo, e a vontade regula todas as outras faculdades; a razão ás vezes está em lucta com a imaginação, e a vontade com as paixões. Ora, se as faculdades não se distinguissem *realmente* da essencia da alma, uma e a mesma simplicissima essencia dependeria de si, regularia e dominaria a si mesma, e estaria em lucta comsigo; o que é absurdo. Logo as faculdades distinguem-se *realmente* da essencia da alma (Cf. S. Th. *De Sp. creat.* a. 11).

c) Leva a falsas consequencias. Se a essencia da alma não se distinguisse *realmente* das suas faculdades, — ou deveriamos admittir uma unica faculdade, porque unica é a essencia, — ou deveriamos dizer que a essencia da alma consiste na *collecção* das varias faculdades. Ora ambas estas consequencias são falsas. — E' falsa a *primeira.* Na verdade, aquella unica faculdade ou seria *organica,* ou *inorganica.* Se fosse *organica,* não poderia exercer as operações *espirituaes,* como são as da intelligencia e da vontade. Se fosse *inorganica,* não poderia exercer as operações *organicas,* como são as vegetativas e as sensitivas. — E' falsa a *segunda.* Com effeito, nessa hy-

ARTIGO III.

As faculdades consideradas em relação ás operações.

69. As faculdades distinguem-se realmente das suas operações.

a) A causa distingue-se *realmente* do seu effeito. Ora as faculdades são as causas, e as operações são seus effeitos. Logo as faculdades distinguem-se *realmente* das *suas operações.*

---

pothese, a alma não seria *substancia,* mas *accidente,* porque uma *collecção* de *accidentes,* como são as faculdades, não pode deixar de ser *accidente.*

Objectam: Se as faculdades se distinguissem *realmente* da essencia da alma, poderiam separar-se d'ella. Ora não podem separar-se. Logo.

A objecção parte do supposto de que um ente, que se distingue *realmente* de outro, deva poder separar-se d'este. Ora tal supposto póde ser verdadeiro, mas póde tambem ser falso. — E' verdadeiro, quando se trata de duas coisas, que não só são *realmente* distinctas entre si, mas que tambem podem ambas continuar a subsistir, quando separadas uma de outra. — E' falso, quando se trata de duas coisas, que, se são *realmente* distinctas entre si, não são ambas *subsistentes;* assim o esplendor do sol e o proprio sol são duas coisas *realmente* distinctas, e todavia o esplendor não póde separar-se do sol, porque o esplendor não é *subsistente.* E' o que acontece no nosso caso. As faculdades são *realmente* distinctas da essencia da alma, mas não podem separar-se d'ella, porque são *accidentes,* e o accidente exige naturalmente um sujeito a que adhira.

Insistem: As faculdades, por isso mesmo que são *accidentes,* podem separar-se da essencia da alma, pois o *accidente* póde separar-se da substancia.

Ha duas especies de *accidente: lógico* e *ontologico.* — Accidente *logico* é o que não deriva *necessariamente* da essencia, mas póde indifferentemente dar-se ou deixar de dar-se. Este accidente póde, ás vezes, separar-se do sujeito a que adhere. — Accidente *ontologico* é o ente que precisa de sujeito a que adhira, quer emane *necessariamente* da essencia do proprio sujeito, quer não. Este accidente, — quando emana *necessariamente* da essencia, diz-se *propriedade* e não póde separar-se naturalmente da mesma essencia, — mas, quando emana *contingentemente* da essencia, póde separar-se d'ella. Ora a faculdade não é *accidente logico,* mas *ontologico,* e emana *necessariamente* da essencia, é uma *propriedade,* e não póde separar-se naturalmente da essencia mas onde se encontra esta, deve encontrar-se aquella (S. Th., l. c. ad 1).

Replicam: Não póde conceber-se a essencia sem as suas faculdades. Logo aquella não se distingue *realmente* d'estas.

Respondemos que, embora a alma não possa existir sem as suas faculdades, especialmente sem a intelligencia e a vontade, todavia podemos conceber o que é a alma sem faculdades; porque podemos concebel-a como um sujeito, constituido numa certa e determinada especie, existente em si, principio e raiz de que naturalmente derivam todas as faculdades. Na verdade, primeiramente forma-se a idea da essencia de uma coisa, e depois a idea dos seus attributos ou propriedades.

b) A consciencia attesta que as operações mudam constantemente, se succedem umas ás outras, e todavia a faculdade, que as produz, fica sempre a mesma. Ora isto seria impossivel, se as faculdades não fossem *realmente* distinctas das suas operações. Logo (1).

70. **As faculdades têm uma tendencia natural para as suas operações.** — Todo o ente tem uma tendencia natural para o seu fim; pois o fim é um bem, que aperfeiçoa o ente que o consegue. Ora o fim da faculdade é a operação. Logo as faculdades têm uma tendencia natural para as suas operações. Assim os olhos tendem naturalmente para as *côres*, o ouvido para os *sons*, o gosto para os *sabores*, etc. (2).

71. **As faculdades e o habito.** — As faculdades não só têm uma *inclinação* natural para as respectivas operações, mas

(1) *Descartes*, assim como tinha negado uma distincção *real* entre a essencia da alma e as suas faculdades, assim tambem nega uma distincção *real* entre as faculdades e as suas operações, e diz que a faculdade está sempre em exercicio, porque uma faculdade, que não fosse sempre activa, seria uma contradicção.

A opinião de *Descartes* é falsa. O que é essencial á potencia, não é o exercicio *actual* da sua força, mas é o *poder* de operar, — poder, que a faculdade habitualmente possue, mesmo quando não opéra.

Os *positivistas* negam a distincção *real* entre as faculdades e as operações, e sustentam que as faculdades são apenas palavras ou conceitos, de que nos servimos para agrupar e significar uma certa serie de phenomenos e de operações. Assim, dizem elles, os actos da intelligencia, por causa da sua similhança, são denotados pelo mesmo nome e attribuidos ao mesmo principio *hypothetico* — á intelligencia; embora a intelligencia seja apenas a serie dos actos intellectuaes. Diga-se o mesmo em relação á vontade.

Como se vê, a opinião dos *positivistas* é contraria á razão e á experiencia.

Em Deus, pela sua infinita perfeição e simplicidade, as operações não se distinguem realmente das faculdades, nem estas da essencia.

(2) Cf. S. Th. *De verit.*, q. 22, a. 1. — Esta *tendencia* das faculdades chama-se tambem *appetite natural* ou *intenção*, porque é em virtude d'ella que as faculdades se inclinam naturalmente para o seu *fim*, que consiste no exercicio das proprias operações.

Os principaes effeitos d'esta *tendencia natural* são dois: — 1.º) Quanto mais intensa fôr a tendencia da faculdade, tanto mais perfeito será o acto, porque o effeito deve ser proporcionado á causa; assim o acto intellectual será tanto mais perfeito, quanto maior fôr a attenção da intelligencia. — 2.º) Quanto mais intenso fôr o acto de uma faculdade, tanto mais remisso será o acto das outras faculdades, pois que a força da alma é finita, e por isso, se ella augmenta numa faculdade, deve diminuir noutra; assim, se a *vista* se fixar muito intensamente num objecto, o *ouvido* não perceberá o que se está dizendo (Cf. S. Th. *De Ver.*, q. 13, a. 3).

podem ser dotadas de uma certa *disposição*, que torne mais facil o seu exercicio. Esta *disposição* chama-se *habito* (1).

Digamos alguma coisa ácerca do *habito*, seu *sujeito* e *divisão*.

a) **Habito.** — *Habito* é uma qualidade estavel ou permanente, que dispõe a faculdade a operar mais de um modo do que de outro, bem ou mal, conforme a operação convém ou repugna á natureza do agente. E' o ultimo complemento da faculdade (2).

b) **Sujeito do habito.** — Sujeito do *habito* é *exclusivamente* a *intelligencia* e a *vontade*. Com effeito, estas duas faculdades, por serem indifferentes em relação ás suas operações e aos seus objectos, seriam indeterminadas e muito vagarosas na sua actividade, se não fossem dispostas pelo *habito* a operar mais de um modo, do que de outro. — Além d' isso, estas duas faculdades podem adquirir por si mesmas o *habito*; porque, sendo dotadas de reflexão e de liberdade, podem mudar e regular a direcção da sua actividade.

(1) O *habito* distingue-se — não só da *tendencia*, de que as faculdades são naturalmente dotadas, — mas tambem das proprias *faculdades*. — Distingue-se da *tendencia*. Na verdade, a *tendencia* deriva da natureza, convém a *todas* as faculdades da alma e a todos os entes, e inclina a faculdade a produzir *todos* os actos que lhe são proprios; ao passo que o *habito* póde derivar e muitas vezes deriva da repetição dos actos, não convém a todas as faculdades nem a todos os entes, e inclina a faculdade a operar mais de um modo do que de outro. — Distingue-se da *faculdade*. Com effeito, a faculdade deriva da essencia do ente, é por si indifferente para produzir este ou aquelle acto, não póde separar-se da essencia de que deriva; ao passo que o *habito* deriva ou immediatamente de Deus ou da repetição dos actos, dispõe a faculdade para operar mais de um modo do que de um outro, e póde separar-se da faculdade (Cf. *Sum. th.*, 1. 2., q. 49-54).

(2) O *habito* divide-se em varias especies, conforme se considera no seu *sujeito*, na sua *origem* ou nos seus *actos*.

a) Considerado no seu *sujeito*, o *habito* divide-se em *intellectual* e *moral*. — *Intellectual* é o que reside na *intelligencia*, como o habito da *sciencia*. — *Moral* é o que reside na *vontade*, como o habito da *virtude*.

b) Considerado na sua *origem*, o *habito* é *natural* ou *adquirido*. — *Natural* é o que deriva de uma inclinação natural, sem esforço das faculdades intellectuaes; tal é o habito que nos dispõe a perceber prompta e facilmente os *primeiros principios* da razão. — *Adquirido* é o que provém da repetição do acto; como é o habito da *temperança*.

c) Considerado no seu *acto*, o *habito* póder ser *natural* ou *sobrenatural*. — E' *natural*, se dispõe para a producção de um acto, que não excede as forças proprias dos agentes creados; tal é o habito da *sciencia*. — E' *sobrenatural*, se dispõe para a producção de um acto, que excede as forças proprias dos agentes creados; tal é o *habito* da *Fé*, da *Esperança*, e da *Caridade*. — O habito *sobrenatural* chama-se tambem *infuso*, porque é Deus quem immediata e directamente o infunde na alma. Mas, então, considera-se na sua *origem*.

Dissemos — *exclusivamente;* pois as faculdades *vegetativas* e as *sensitivas* não *precisam* de *habitos,* nem os *podem* adquirir. - Não *precisam* de *habitos;* porque, pela *natureza,* são determinadas a operar sempre do mesmo modo. - Não os *podem* adquirir; porque, não tendo reflexão nem liberdade, não podem regular a sua actividade (1).

c) **Effeitos do habito.** — Pelo *habito* o exercicio das faculdades torna-se *uniforme, agradavel* e *facil.* — *Uniforme;* porque o *habito,* por ser uma qualidade *permanente,* dispõe a operar mais de um modo que de um outro, e por isso chama-se uma *segunda natureza.* — *Agradavel;* porque o *habito* torna a operação quasi *natural,* isto é, conveniente á natureza, e tudo o que convem á natureza é motivo de agrado. — *Facil;* porque o agente, sem muita difficuldade, executa uma operação, para a qual está bem disposto (2).

CAPITULO SEGUNDO

FACULDADES SENSITIVAS DO HOMEM

SUMMARIO: — Sentidos externos. — Sentidos internos. — Appetite sensitivo, faculdade locomotiva e vocal.

ARTIGO I.

Sentidos externos.

72. **Faculdades sensitivas do homem.** — Faculdades *sensitivas* do homem são aquellas por meio das quaes elle attinge objectos *materiaes* na sua *singularidade,* isto é, cercados de condições *individuaes.* — O homem attinge tambem objectos *immateriaes,* e objectos *materiaes* na sua *universalidade,* mas só por meio das suas faculdades *intellectuaes* (1).

(1) *Garnier, Maine de Biran* e outros escriptores modernos attribuem o *habito* não só á intelligencia e á vontade, mas tambem ás faculdades *sensitivas,* ao corpo humano, e a todos os seres organisados.

Respondemos que o *habito,* pelas razões adduzidas no texto, compete *exclusivamente* á intelligencia e á vontade. — Todavia concordamos em que, *num sentido mais lato,* o *habito* póde attribuir-se ás nossas faculdades *sensitivas,* e aos animaes. Mas, então, as nossas faculdades *sensitivas* e os animaes só podem chamar-se *sujeitos* do *habito,* emquanto são dirigidos pela razão *humana* a operar sempre ou frequentemente de um certo modo e não de outro; por fórma que o *habito* é sempre um effeito da *razão.*

(2) Devemos advertir que o *habito,* embora torne mais *facil* o acto, todavia não tira a liberdade de fazer o contrario, e que muitas vezes, longe de tornar o acto mais perfeito, prejudica-o, porque diminue a attenção e a reflexão da intelligencia.

73. **Todas as faculdades sensitivas são materiaes.**

a) Uma faculdade é *material,* quando o seu objecto é *material;* pois, como provámos, as faculdades conhecem-se e especificam-se pelos seus *objectos.* Ora o objecto de todas as faculdades *sensitivas* é *material;* porque ou é materia, ou é cercado de condições materiaes. Logo todas as faculdades *sensitivas* são *materiaes.*

b) Uma faculdade diz-se *material,* quando o seu sujeito é *material,* isto é, composto de materia e de fórma. Ora o sujeito de todas as faculdades *sensitivas* — não é só o *corpo,* porque o corpo, como tal, não é capaz de sentir (aliás todo o corpo seria dotado de sensibilidade), — nem é só a *alma,* porque a nossa alma, sendo *espiritual* ou *immaterial,* só por si não pode perceber immediata e directamente objectos *materiaes* na sua *singularidade* (visto que objectos materiaes e singulares não podem actuar numa faculdade immaterial), — mas é o *composto* de alma e de corpo, isto é, é o *orgão animado.* Logo todas as faculdades *sensitivas* são *materiaes* (2).

(1) Não tratamos aqui de proposito das faculdades *vegetativas* do homem, não só porque no artigo II do capitulo I da Secção primeira d'este tratado fallámos ácerca dos orgãos da vida *vegetativa* e das suas respectivas funcções, mas tambem porque o argumento não é tão importante que exija um maior desenvolvimento. Tratamos, porém, das faculdades *sensitivas,* não só porque as suas operações estão sujeitas ao alcance da consciencia e assim podem mais facilmente ser percebidas e analysadas, mas tambem, e sobretudo, porque as faculdades *sensitivas* estão ligadas com as *intellectuaes.*

(2) Um corpo não pode actuar ou fazer impressão no espirito; porque, sendo *extenso,* o corpo opera por movimento local, e por isso só pode actuar num sujeito tambem extenso. E' o adagio repetido muitas vezes por S. Thomaz: *Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream* (*Sum. Theol.,* p. I, q. 84, a. 6) e por isso *omnis operatio sensitivae partis est conjuncti* (p. I, q. 75, a. 3). — Alem d'isso, se as faculdades *sensitivas* fossem *immateriaes,* os Anjos seriam dotados tambem de vida *sensitiva,* e as almas dos brutos seriam *espirituaes* e *immortaes:* o que se não pode admittir.

Objectam: A faculdade sensitiva é simples e inextensa. Ora uma propriedade simples e inextensa não pode ser recebida no orgão. Logo a faculdade sensitiva não é organica, não é material.

Resposta. Toda a faculdade sensitiva é por si simples e inextensa, porque deriva da alma, e porque é forma do orgão, e toda a forma, substancial ou accidental, é *por si* simples e inextensa (só o corpo é por si extenso, isto é, dotado de quantitade). Ora a faculdade sensitiva, embora por si seja

74. Especies das faculdades sensitivas do homem. — As especies das faculdades *sensitivas* do homem são *quatro,* a saber: — a *perceptiva,* que abrange os *sentidos externos* e os *internos,* — a *appetitiva,* — a *locomotiva,* — e a *vocal.* Com effeito, o homem, por meio da *sensibilidade,* ou *percebe* um objecto *material,* como *tal* (fac. *perceptiva*), — ou *tende* para elle por uma inclinação intrinseca (fac. *appetitiva*), ou *espontaneamente* se move do seu logar para o alcançar (fac. *locomotiva*)*;* ou manifesta, pela *voz,* o que se passa no seu interior (fac. *vocal*) (1).

Neste artigo tratamos dos *sentidos externos,* — no seguinte, dos *sentidos internos,* — e no terceiro, do *appetite sensitivo* e da faculdade *locomotiva* e *vocal.*

75. Sentidos externos. — Sentidos *externos* são os que existem na superficie *externa* do organismo humano, e por cujo intermedio o homem percebe os seres *materiaes* e *externos.* — Pelos sentidos *externos* percebemos os seres *materiaes* e *externos* por causa das propriedades *sensiveis,* de que estes são dotados e que são o objecto *proprio* e *directo* dos mesmos sentidos (2).

---

simples e inextensa, pode comtudo ser recebida num sujeito extenso, como toda e qualquer forma, e então torna-se extensa não *por si,* mas *por causa do sujeito* ou *orgão,* que ella informa. Mas, sendo forma de um orgão diversamente organisado, a faculdade sensitiva não se divide em partes, quando em partes se divide o proprio orgão; assim se dividirmos em duas partes o orgão da vista, não se divide a energia visual. — Note-se que *faculdade sensitiva* pode significar e significa — tanto a energia sensitiva, — como o orgão, isto é, a parte especial do corpo, que a energia informa, — e tambem o *composto* da energia e do orgão.

(1) Estas especies de faculdades sensitivas estão por tal fórma relacionadas entre si, que uma exige outra, uma não póde estar sem outra. Assim a faculdade *perceptiva* exige a *appetitiva,* porque a toda a percepção succede uma tendencia; e, vice-versa, a faculdade *appetitiva* suppõe a *perceptiva,* porque é impossivel tender para um objecto que não se conhece. Como tambem, a faculdade *perceptiva* e a *appetitiva* exigem a faculdade *locomotiva,* porque seria inutil perceber e desejar um bem, se não houvesse meio para o alcançar; e, vice-versa, a faculdade *locomotiva* suppõe a faculdade *perceptiva* e a *appetitiva,* porque o homem não poderia mover-se de um para outro logar para alcançar um bem, se este bem não fosse previamente conhecido e desejado. Diga-se o mesmo com relação á faculdade *vocal.*

(2) O objecto dos sentidos, como já dissemos (na *Cosmologia especial*), é triplice: *proprio, commum,* e *concomitante.* — O *proprio* é o que póde ser percebido por um só sentido, e que *por si* e *immediatamente* impressiona o orgão: tal é toda a *qualidade sensivel* dos corpos, assim a *côr* é o objecto *proprio* dos *olhos,* o *som* do *ouvido,* etc. — O *commum* é o que é percebido por mais de um sentido; tal é a *figura,* a *grandeza,* o *movimento,* etc. — O *concomitante* é o que não é percebido por si mesmo, mas por meio de

76. Numero dos sentidos externos. — Os sentidos *externos* do homem são *cinco:* a *vista,* o *ouvido,* o *olfacto,* e *gosto,* e o *tacto.*

a) Vista. — *Vista* é o sentido pelo qual o homem percebe as *côres.* — Os orgãos da *vista* são os *olhos.*

b) Ouvido. — *Ouvido* é o sentido pelo qual o homem percebe os *sons,* produzidos pelos movimentos vibratorios dos corpos elasticos. — O orgão d'este sentido é o *ouvido.*

c) Olfacto. — *Olfacto* é o sentido pelo qual o homem percebe os *cheiros.* — A sua séde é principalmente a *pituitaria,* que guarnece as fossas *nasaes.*

d) Gosto. — *Gosto* é o sentido pelo qual o homem percebe os *sabores.* — O seu orgão principal é a *lingua.*

e) Tacto. — *Tacto* é o sentido pelo qual o homem percebe os objectos, que pela sua resistencia fazem nelle impressão. — A sede principal do *tacto* encontra-se na superficie palmar das extremidades dos dedos, na parte anterior da bocca e na ponta da lingua (2).

---

outro objecto, a que está unido; tal é a *substancia corporea,* que não é percebida em si mesma, mas nas *qualidades sensiveis,* que a envolvem.

Reid, Rosmini e *Gioberti* sustentam que a *substancia corporea* não póde de *modo algum* ser percebida pelos sentidos, mas só pela intelligencia.

A opinião d'esses philosophos é inacceitavel. Na verdade, por meio das faculdades sensitivas percebemos as qualidades corporeas, não *indeterminadas* e *abstractas,* mas *determinadas* e *concretas;* assim os olhos não vêm a *côr,* mas *esta côr.* Ora as qualidades são *determinadas* e *concretas* emquanto adherem a um determinado sujeito ou a uma determinada substancia. Logo, por meio das faculdades sensitivas, *directamente* percebemos as qualidades corporeas, — mas, *indirectamente* ou por *concomitancia,* embora de *um modo* confuso, attingimos a propria substancia, a que as qualidades adherem.

Nem se diga que *só* pela intelligencia podemos perceber a *substancia.* Pela intelligencia percebemos a *essencia* da substancia, mas pelos sentidos percebemos a substancia como uma coisa *concreta* e *singular,* da qual ignoramos a *essencia,* mas que é o sujeito das qualidades sensiveis.

(2) Não damos ao assumpto um desenvolvimento maior; pois que, no artigo III do Capitulo I da *primeira* secção, apresentámos as principaes noções anatomicas e physiologicas ácerca dos *cinco* sentidos *externos.*

Só queremos accrescentar alguma coisa ao que dissemos com relação á *vista.* Quem considera as partes *essenciaes* e *accessorias* dos *olhos,* vê logo que cada uma d'essas partes tem o seu fim parcial, e o orgão todo tem um fim completo, que é a perfeita percepção do seu objecto. *Tyndall* diz: « Como instrumento pratico, e attendendo ás adaptações que neutralizam os seus defeitos, o olho será sempre uma *maravilha* para toda a mente capaz de reflexão » *(Da luz).* Esta ordem maravilhosa, que a estructura do olho revela, não pode ter outra causa a não ser uma intelligencia, e uma intelligencia infinita, dotada de poder infinito. Por isso o grande anatomista

77. Os sentidos externos não são mais que os cinco enumerados.

a) Os sentidos *externos* do homem serão tantos, quantas forem as diversas especies dos objectos, que por elles podemos perceber; pois as faculdades distinguem-se, ou especificam-se, em ultima analyse, pela diversidade dos seus *objectos formaes*. Ora as diversas especies dos objectos, que pelos sentidos *externos* podemos perceber, são cinco: as *côres*, os *sons*, os *cheiros*, os *sabores*, e as qualidades relativas ao *tacto;* pois tudo o que póde impressionar os sentidos *externos* reduz-se a uma d' estas *cinco* especies de objectos. Logo os sentidos *externos* não são mais que os *cinco* enumerados.

b) Os sentidos *externos* do homem serão tantos, quantos forem os orgãos *externos*, aptos para a sensação; pois a cada orgão, apto para a sensação, corresponde um sentido distincto e especial. Ora os orgãos *externos*, aptos para a sensação, são *cinco*, a saber: o *visual*, o *auditivo*, o *olfactivo*, o *gustativo*, e o orgão do *tacto*. Logo os sentidos *externos* do homem não são mais que os *cinco* enumerados (1).

Falloppio, que foi o primeiro a estudar os musculos do olho humano, conclue a sua obra *De musculis oculorum* por estas palavras: « Junctis ad sidera palmis, Deo optimo et maximo, qui in homine oculos tam insigni magisterio exornavit, hymnum laudis canto ».

(1) Os homens estão convencidos de que os sentidos *externos* não são mais que cinco: a *vista*, o *ouvido*, o *olfacto*, o *gosto* e o *tacto*.

Todavia ha excepções nesta convicção.

a) *Locke* (*De int. hum.*, lib. II, c. 2, § 3) duvidou de que no homem não houvesse um outro sentido, distincto e diverso dos cinco enumerados.

b) Os sequazes do *magnetismo animal* ou *hypnotismo* sustentam que a alma, durante o somno magnetico, desenvolve algumas faculdades sensitivas externas, que não são reductiveis a nenhum dos cinco sentidos.

c) Finalmente *Balmes* (*Filos. fund.*, t. I, lib. 2, c. 17) ensina que o homem, com o andar do tempo, póde adquirir um novo sentido externo.

Estas opiniões são falsas.

a) E' falsa a opinião de *Locke*. Com effeito, para que podesse existir um outro sentido *externo*, distincto e diverso dos cinco enumerados, seria necessario que nos corpos existisse uma qualidade sensivel, distincta e diversa da *côr*, dos *sons*, dos *cheiros*, dos *sabores*, e das qualidades relativas ao *tacto;* pois que as faculdades distinguem-se pelos seus objectos. Ora, como o proprio *Locke* confessa, nos corpos não existe nenhuma qualidade sensivel, que não seja reductivel a uma ou outra das cinco enumeradas. Logo é impossivel que exista um sentido externo, distincto e diverso dos cinco enumerados.

b) E' falsa a opinião dos sequazes do *magnetismo animal*. Por quanto, as faculdades sensitivas externas, que o homem desenvolveria durante o somno magnetico, seriam *naturaes*, e todavia só produziriam o seu acto num estado *anormal*. Ora isto é absurdo; porque o que é natural deve revelar-se no estado *regular*, e não num estado *anormal*. — Accrescente-se que o *somno magnetico*, como todo o estado insolito da alma, se póde augmentar ou diminuir a energia de uma faculdade, não póde produzir a mesma faculdade.

c) E' falsa a opinião de *Balmes*. Na verdade, se o homem, com o andar do tempo, podesse adquirir um novo sentido externo, a sua essencia estaria sujeita á mudança; pois que as faculdades derivam naturalmente da essencia, e novas faculdades suppõem nova essencia. Ora a essencia das coisas é immutavel. Logo é impossivel que o homem, com o andar do tempo, adquira um novo sentido externo. — Além d'isso, se o homem podesse, com o andar do tempo, adquirir um novo sentido, deveriamos dizer que Deus não concedeu ao homem, desde o principio, *todas* as propriedades *naturaes*, como são os sentidos. Ora Deus não nega ás coisas o que é proprio da natureza d'ellas. Diz S. Thomaz: « Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus, quod est proprium naturis earum » (*Contr. Gent.*, l. II, c. 55; Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 3).

Devemos advertir que, embora o homem viesse a adquirir, com o andar do tempo, um novo sentido *externo*, comtudo nem por isso tornar-se-hia incerto ou falso o testemunho dos nossos sentidos, como pretende *Lamennais*. Os conhecimentos adquiridos pelo *sexto* sentido e os adquiridos por meio dos outros *cinco* sentidos seriam *diversos*, mas não *contrarios;* assim como os conhecimentos dos *cinco* sentidos são *diversos* entre si, mas não *contrarios*.

78. Comparação dos sentidos externos. — Os sentidos *externos* podem considerar-se — emquanto á sua *excellencia*, — emquanto á sua *certeza*, — e emquanto á sua *vantagem*.

a) Emquanto á *excellencia*, um sentido é mais nobre do que outro, quando o objecto d'aquelle é mais *extenso* que o d'este. Por isso o mais nobre entre todos os sentidos é a *vista*, pela qual *directa* e *immediatamente* percebemos as *côres*, e *indirecta* e *mediatamente* attingimos a *figura*, a *grandeza*, o *movimento*, a *quietação*, etc. Menos nobre do que a *vista* é o *ouvido*, que se limita á percepção dos *sons*. Em seguida vem o *olfacto*, e finalmente o *gosto* e o *tacto*.

b) Emquanto á *certeza*, o *tacto* e a *vista* são superiores a todos os outros sentidos, e por isso, querendo exprimir o mais elevado grau de certeza, dizemos: *toca-se com as mãos: mettê-se pelos olhos dentro*. O testemunho do *tacto* é mais seguro que o da *vista:* pois esta ás vezes está sujeita a illusões.

c) Emquanto á *vantagem*, é necessario distinguir. Ou se trata da vantagem relativa á vida *intellectual* do homem, ou da vantagem relativa á sua vida *organica*. — Se se trata da vantagem relativa á vida *intellectual*, a *vista* e o *ouvido* são superiores aos outros sentidos: pois a *vista* ajuda a conhecer as differenças das coisas, e o *ouvido* serve para perceber o

ensino dos sabios. — Se se trata da vantagem relativa á vida *organica*, o *tacto* e o *gosto* são superiores aos outros sentidos (1).

ARTIGO II.

Sentidos internos.

79. **Sentidos internos.** — *Sentidos internos* são os que existem no *interior* do organismo, e por cujo intermedio o homem — *directa* e *immediatamente* attinge, por varios modos, as proprias *sensações* ou reproduz as *imagens sensiveis* dos objectos *externos*, — e *indirecta* e *mediatamente* percebe os mesmos objectos externos. Por isso o exercicio dos sentidos *internos* suppõe o exercicio dos sentidos *externos* (2).

80. **Numero dos sentidos internos.** — Os sentidos *internos* são *quatro*, a saber: o *sentido commum*, a *imaginação*, a *estimativa*, e a *memoria sensitiva* (3).

---

(1) Dissemos que, se se trata da vantagem relativa á vida *intellectual*, a *vista* e o *ouvido* são superiores aos outros sentidos. E, sempre sob este aspecto, o *ouvido* é superior á *vista*. Por quanto o homem é essencialmente *discipulo*, o numero dos conhecimentos que recebemos dos outros é superior ao numero do conhecimentos que adquirimos pelos nossos esforços, e por isso o sentido do *ouvido* é mais necessario para o desenvolvimento da intelligencia do que o sentido da *vista*. (S. Thomaz, *de sens.*, lect. II).

Emquanto ao *desenvolvimento*, primeiramente é o *tacto*, que é o fundamento de todos os sentidos, depois o *gosto*, em seguida o *olfacto* e a *vista*, e finalmente o *ouvido*. Com relação ao *tacto* diz S. Thomaz: « Cum sensus tactus sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscujusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus, cujus est organum proprium, sed etiam proprietas tactus » (*De Ver.*, q. 22, a. 5).

(2) O homem e os animaes mais perfeitos são dotados de sentidos *externos* e *internos*. Se é certo que um ou outro sentido *externo* é mais perfeito em alguns animaes do que em nós (assim a *vista* da aguia é mais perfeita que a nossa), é tambem certo que os sentidos *internos* são mais perfeitos no homem do que no animal, porque em nós estão unidos com a intelligencia.

(3) Advirta-se a necessidade e a ordem dos *quatro* sentidos *internos*.

Cada sentido *externo* percebe um só objecto, que lhe é *proprio;* ma não percebe o acto que elle produz, nem os objectos que são *proprios* dos outros sentidos. Ora, para a perfeição da vida *sensitiva*, é necessaria a existencia de uma faculdade, que perceba as sensações de todos os sentidos *externos* e as differenças que existem entre ellas. Esta faculdade é o *sentido commum*, que se não percebe o proprio acto, percebe comtudo os actos de todos os sentidos *externos*. — Todavia o *sentido commum*, percebendo uma sensação *actual*, limita-se ao conhecimento dos objectos *presentes*, mas não dos *ausentes*. É, pois, necessaria uma outra faculdade, que possa conservar e reproduzir as

81. **Sentido commum.** — *Sentido commum* é a faculdade pela qual o homem percebe *as sensações dos sentidos externos* e as *suas differenças*. — Esta faculdade, pois, é o centro que *recolhe* as sensações dos sentidos *externos*, *comparando-as* e *distinguindo-as* umas das outras.

O *sentido commum* existe no homem; pois a consciencia attesta que percebemos o acto dos sentidos *externos*, *comparamos* as sensações externas e *distinguimos* uma sensação de outra, o *branco* do *amargo*, o *som* do *sabor*, etc. (1).

---

imagens dos objectos, mesmo quando estes não estão presentes. Esta faculdade é a *imaginação*. — Mas a *imaginação*, se conserva e reproduz as *imagens* dos objectos percebidos, não conhece se aquelles objectos são *uteis* ou *nocivos* para a vida. É, pois, necessaria uma faculdade que nos objectos perceba certas propriedades de *vantagem* ou de *damno*, que escapam ao alcance dos outros sentidos. Esta faculdade é a *força estimativa*. — A *estimativa*, porém, embora perceba aquellas propriedades, não póde conservar as percepções e as coisas *passadas*. É, pois, necessaria uma outra faculdade, que conserve as percepções e as coisas *passadas*. Esta faculdade é a *memoria sensitiva*. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4; QQ. DD. *De anima*, a. 13).

(1) São duas, pois, as funcções do *sentido commum;* a primeira é a de *perceber* as sensações ou os actos dos singulos sentidos externos (por isso chama-se tambem *consciencia sensitiva*); a segunda é a de *comparar* essas sensações, e de as *distinguir* umas das outras. — Esta segunda funcção é mais importante do que a primeira. Na verdade, de que nos serviria a centralisação de todos os dados dos sentidos externos, se os não podessemos comparar entre si e distinguir um do outro, ou se não podessemos distinguir os objectos presentes, percebidos pelos sentidos externos, das representações *imaginarias* de objectos ausentes? Ora è o sentido commum que compara e distingue as qualidades dos corpos externos, percebidas pelos diversos sentidos externos, como tambem percebe e distingue os actos dos sentidos, quer internos quer externos, attribuindo a cada sentido o acto que lhe pertence (S. Th., *in 3 de anima*, lect. 3). — Pelo facto de perceber, comparar e distinguir as sensações dos sentidos externos, o sentido commum *completa* as percepções de um sentido com as de um outro, de modo que chega a representar um objecto na sua *totalidade*. E esta obra de *complemento* fal-a o sentido commum, attribuindo ao mesmo objecto as diversas qualidades percebidas pelos differentes sentidos (assim a uma flor attribue-se a tal côr, o tal perfume, ecc.), ou explicando os dados incertos e obscuros de um sentido pelos dados certos e claros de um outro (assim o tacto auxilia uma vista fraca).

Objectam: Distinguindo-se as faculdades pelos objectos *formaes*, como é que os objectos dos cinco sentidos externos, *formalmente* diversos entre si, podem constituir um só objecto *formal* de uma só faculdade, qual é o *sentido commum?*

Resposta. A coisa é muito simples. Varios objectos *formalmente* diversos com relação a faculdades inferiores podem constituir um só objecto *formal* com relação a uma faculdade superior, porque podem ser considerados por esta sob um só aspecto, mais extenso e mais elevado. E' o que acontece no

82. **Objecto do sentido commum.** — O objecto do *sentido commum* é duplice: um *directo* e *proprio*, outro *indirecto* e *concomitante*. — O *directo* e *proprio* é constituido pelas *sensações* dos sentidos *externos*. — O *indirecto* e *concomitante* é formado

---

nosso caso. A côr, o som, o sabor, etc., são objectos *formalmente* diversos e por isso especificam os diversos sentidos externos; mas se a côr, o som, o sabor, etc., se consideram não pelo que são em si memos, mas *em quanto são percebidos*, então podem referir-se e referem-se a uma só faculdade, que é o *sentido commum*. De facto, o objecto proprio e directo d'esta faculdade não é a côr, mas é a *sensação* da côr; não é o sabor, mas é a *sensação* do sabor, etc. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 3 ad 4).

Continuam: O *sentido commum*, como faculdade especial, é inteiramente inutil; pois, para a simultanea percepção dos objectos e das modificações dos sentidos externos, basta a alma, que, sendo o principio de que emanam todas as faculdades, percebe todas as percepções d'ellas.

Respondemos que a existencia do *sentido commum*, como faculdade especial, é absolutamente necessaria. Na verdade, a consciencia attesta que percebemos ao mesmo tempo as diversas sensações dos sentidos *externos* e os objectos que as determinam. Ora o sujeito, que percebe as sensações e os seus objectos, não é a essencia da alma, mas uma faculdade que deriva da propria essencia da alma; pois a creatura não opéra *immediatamente* pela sua essencia, mas só por meio das faculdades, que derivam da essencia. Essa faculdade, que percebe as sensações e os seus objectos, não póde ser *intellectual*, como provaremos d'aqui a pouco. Logo deve ser *sensitiva*. Sendo *sensitiva*, ou identifica-se com algum dos sentidos externos, ou é distincta de cada um d'elles. Ora não póde identificar-se com algum dos sentidos externos; pois nenhum sentido externo, por não reflectir sobre si mesmo, percebe o seu proprio acto e o acto dos outros sentidos, assim a *vista* não percebe a propria *visão*, etc. Logo deve ser uma faculdade distincta de todos os sentidos externos. Essa faculdade *sensitiva*, distincta de cada um dos sentidos externos, chama-se *sentido commum* ou *sentido interno*. Logo a existencia do *sentido commum*, como faculdade especial, é absolutamente necessaria.

Insistem: Pelo menos no homem é desnecessario o *sentido commum*; pois o homem póde, por meio da intelligencia de que é dotado, reflectir sobre os actos dos sentidos externos.

Resposta. O *sentido commum*, por ser uma faculdade da *sensibilidade*, deve encontrar-se no homem, aliás este não seria, como effectivamente é, um animal perfeito. — De mais, a reflexão que a *intelligencia* exerce sobre os actos dos sentidos externos é *especificamente* diversa da que o *sentido commum* exerce sobre os mesmos actos. Na verdade, a *intelligencia* percebe os actos dos sentidos externos, comprehendendo a sua *intrinseca natureza* e a *relação* que têm com o principio de que emanam; — ao passo que o *sentido commum* percebe aquelles actos, considerando-os como *meros* factos, que dependem dos orgãos e são acompanhados por uma mudança corporea; e por isso o *sentido commum* é uma faculdade *sensitiva* e não *intellectual*.

Pergunta-se: Existirá no homem, como tambem nos animaes mais perfeitos, uma faculdade organica, que perceba o acto do *sentido commum*?

Respondemos que essa faculdade organica não existe, nem é necessario

pelo proprio *organismo* do homem e pelo *objecto* das sensações externas; pois não póde haver sensação sem um *sujeito* que sente, e sem um *objecto* que é sentido (1).

83. **O sentido commum é uma faculdade sensitiva.**

a) Uma faculdade é *sensitiva*, quando o seu objecto é *sensivel*; pois as faculdades distinguem-se e especificam-se, em ultima analyse, pelos seus objectos. Ora o objecto do *sentido commum* é *sensivel*; pois que é constituido pelas *sensações* dos sentidos *externos*, e pelas suas differenças. Logo o *sentido commum* é uma faculdade *sensitiva*.

---

que exista. — Não existe; porque, devendo as modificações e os actos de uma faculdade sensitiva ser percebidos por uma faculdade sensitiva superior, é claro que os actos do *sentido commum*, que não está subordinado a um outro *sentido commum* superior, não são percebidos por outra faculdade sensitiva, aliás deveriamos admittir o *progresso* até ao *infinito*, o que é absurdo. — Nem é necessaria; porque ao animal basta que tenha a consciencia das suas sensações. De que lhe serviria ter consciencia da propria consciencia?

(1) Pelo *sentido commum* percebemos *directa* e *propriamente* as *sensações* dos sentidos *externos*, mas *indirectamente* e *por concomitancia* percebemos o nosso *organismo* e o *objecto* das mesmas sensações. Na verdade, a sensação é um phenomeno *objectivo* e *subjectivo*. — Emquanto *objectivo*, representa um *objecto*; pois não ha percepção sem um *objecto* percebido. — Emquanto *subjectivo*, é a modificação do sentido, ou, melhor, é o proprio sentido modificado. Ora o sentido é o proprio orgão, é o proprio corpo animado. Logo, pelo *sentido commum*, percebemos, embora *indirectamente* e *por concomitancia*, o nosso proprio organismo e os seus diversos estados.

A razão, por que, pelo *sentido commum*, percebemos o nosso organismo e os seus diversos estados, é a seguinte. O *sentido commum* percebe as sensações dos cinco sentidos *externos*, e por isso percebe as do *tacto*. Ora os nervos do sentido do *tacto* são os mesmos que os da *sensibilidade tactil*, e estes encontram-se, mais ou menos, *em toda a superficie da pelle e da mucosa*. Logo a mesma faculdade, que percebe as sensações do *tacto*, percebe as da *sensibilidade tactil*, e por isso o organismo e os seus diversos estados.

D'onde se vê a inutilidade d'aquella opinião, que admitte o *sentido commum* para a percepção das *sensações* dos sentidos externos, e um *sentido intimo*, distincto do *sentido commum*, para a percepção do nosso organismo e dos seus diversos estados; pois esses dois objectos são reductiveis á mesma faculdade, e não se devem multiplicar as causas sem necessidade.

Erra, pois, *Reid*, quando diz que, pelo *sentido commum*, unica e exclusivamente percebemos a sensação ou modificação do sentido, e que o sujeito sensiente só se conhece por meio de um raciocinio, baseado num instincto cego e inconsciente. Este raciocinio seria o seguinte: *toda a modificação suppõe um sujeito modificado*. — Tambem os animaes percebem o proprio organismo e os seus varios estados, e todavia não raciocinam.

Alguns escriptores dizem que, pelo *sentido commum* ou *intimo*, não só percebemos as sensações, mas tambem as percepções *intellectuaes*. — Esta asserção é falsa. Uma e a mesma faculdade não póde attingir objectos *espe-*

b) Uma faculdade que existe nos animaes não póde deixar de ser *sensitiva,* sendo os animaes destituidos de faculdades intellectuaes. Ora o *sentido commum* existe nos animaes; pois elles, nas suas operações, mostram perceber, ao mesmo tempo, varias sensações, relativas a diversos sentidos externos, e preferir umas ás outras, como se as tivessem comparado entre si. Logo o *sentido commum* é uma faculdade *sensitiva* (1).

---

cifica e *formalmente* diversos, como são as *sensações* e as percepções *intellectuaes.* O *sentido commum,* como provaremos, é faculdade *sensitiva,* e por isso o seu objecto é *sensivel* e não *intellectual.*

Pergunta-se: As sensações dos sentidos externos são todas e sempre percebidas pelo sentido commum, ou haverá sensações externas não percebidas por esse sentido?

Resposta. As opiniões dos modernos são varias e contrarias. Uns, como *Cousin, Stuart Mill, Rabier,* e, em geral, os *subjectivistas,* negam que possa haver uma sensação externa não advertida pelo sentido commum, porque, dizem, seria essa uma sensação que nada sente. Outros, como *Leibnitz, Reid* e muitos outros com quasi todos os physiologistas, sustentam que não só pode haver, mas que effectivamente ha sensações, não percebidas pelo sentido commum, isto é, das quaes não temos consciencia. — Esta segunda opinião é a verdadeira. Com effeito, se repugna uma percepcão sem objecto, não repugna um objecto sem percepção; e por isso, se não pode dar-se uma sensação, que nada sinta, pode dar-se uma sensação que não seja sentida. — Além d'isso, o acto dos sentidos externos pode dar-se sem o acto do sentido commum. — Não só não repugnam essas sensações não sentidas, mas dão-se effectivamente. A experiencia attesta: — *a*) que, quanto mais intensa fôr a applicação dos sentidos no objecto, tanto menos viva é consciencia d'essa percepção, chegando, ás vezes, a não haver consciencia nenhuma d'essa percepção, como no *extasis;* — *b*) que, na memoria sensitiva, ha muitas imagens, paixões, percepções, cuja presença não é percebida actualmente pelo sentido commum; — *c*) que ha muitas percepções, que, passadas desapercebidas no principio, se tornam depois presentes á consciencia, - como ha outras, que, advertidas no principio, começam a escapar gradualmente ao alcance da consciencia, até que, em occasião opportuna, reapparecem; — *d*) que, no *somnambulismo,* o homem escuta e responde, mas não tem consciencia dos seus actos, nem das suas palavras (Cf. Farges, *le Cerveau,* pag. 295 e seg.).

(1) *Reid* e *Mallebranche* opinam que o *sentido commum* não é uma faculdade *sensitiva,* mas é *intellectual.*

Dizem: Se o *sentido commum* fosse uma faculdade *sensitiva,* seria incapaz de reflexão e de juizo; pois estas operações são proprias da intelligencia. Ora o *sentido commum* é dotado de reflexão e julga das diversas sensações. Logo não é uma faculdade *sensitiva.*

Resposta. O *sentido commum* seria faculdade *intellectual,* se percebesse as *proprias* operações por um acto *reflexo,* e se julgasse das diversas sensações por uma comparação tambem *reflexa;* porque a *reflexão* é um acto exlusivo da intelligencia. Mas não é assim. O *sentido commum* só percebe as sensações dos sentidos externos por um acto *directo,* — como tambem conhece a differença, que existe entre as sensações, não emquanto exerce uma comparação

84. O sentido commum é faculdade distincta dos sentidos externos.

a) *O sentido commum* percebe as sensações dos sentidos *externos.* Mas nenhum sentido *externo* póde perceber a propria sensação. Na verdade, para isso seria necessario que o sentido reflectisse sobre si mesmo. Ora o sentido, por ser faculdade *material,* não póde reflectir sobre si mesmo. Logo o *sentido commum* é uma faculdade distincta dos sentidos *externos.*

b) O *sentido commum* não só percebe os *actos* dos sentidos *externos,* mas tambem a diversidade, que existe entre os objectos *proprios* dos varios sentidos. Ora nenhum dos sentidos *externos* póde perceber a diversidade que existe entre os objectos proprios dos outros sentidos, pois cada um percebe *exclusivamente* o objecto que lhe é *proprio;* assim a *vista* não percebe a diversidade entre a *côr* e o *sabor,* mas só percebe a *côr,* que é o seu objecto *proprio.* Logo o *sentido commum* é uma faculdade distincta dos sentidos *externos* (1).

---

reflexa, mas de um modo *directo,* isto é, emquanto recebe uma modificação diversa segundo a diversidade das sensações. Logo o *sentido commum* não é uma faculdade *intellectual,* mas *sensitiva.*

Todavia concedemos que o *sentido commum,* embora não exceda a esphera da sensibilidade, é menos material que os sentidos externos; porque o seu objecto *directo* e *immediato* é a sensação, que não é materia.

(1) Segundo *Suarez,* cada um dos sentidos *externos* percebe, com o mesmo acto, a si mesmo e o seu objecto. — *Condillac* disse que o *sentido commum* não é distincto dos sentidos externos, pois, segundo elle, todo o sentido percebe as proprias percepções, distinguindo-as das dos outros sentidos.

A theoria do *sentido commum,* que os modernos costumam chamar *sentido intimo* ou *consciencia sensitiva* e que existe no homem e nos animaes mais perfeitos, foi completamente desvirtuada por *A. Rosmini.*

Rosmini admitte um *sentido intimo;* mas este sentido é, para elle, a percepção constante que a alma tem do corpo, como tal, — percepção que, ao menos *por natureza,* é anterior ás sensações externas, das quaes é fundamento e sujeito. Por isso, *Rosmini* chama esse sentido *fundamental,* e sustenta que as sensações dos sentidos externos são apenas modificações do sentido *fundamental.* E não é tudo; elle chega a collocar no *sentido fundamental* a união da alma com o corpo, e a propria natureza do sujeito sensiente.

Esta theoria de *Rosmini* é falsa pelas seguintes razões:

a) *Rosmini* affirma que o *sentido fundamental* é a constante percepção do proprio corpo, como tal. — Ora esta affirmação é falsa; porque confunde a faculdade com o acto, e a percepção é acto.

b) *Rosmini* opina que o *sentido fundamental* percebe o corpo, como tal, *independentemente das sensações.* — Esta opinião é falsa. Com effeito, quando aquelle sentido percebe o corpo, ou percebe-o como *vivo,* ou como *não-vivo.* Se o percebe como *não-vivo,* não percebe o nosso corpo, pois este é vivo. Se o percebe como *vivo,* percebe-o emquanto este é sujeito de sensações.

c) *Rosmini* faz consistir a propria substancia do sujeito sensiente no

85. Orgão do sentido commum. — O *sentido commum,* sendo uma faculdade *material,* ou *sensitiva,* deve residir, como em *sujeito,* num orgão corporeo. Esse orgão é o *cerebro;* pois é do cerebro que partem, e é a elle que convergem, como a centro *commum,* os nervos sensitivos e por isso todas as sensações dos sentidos *externos* (1).

---

sentido fundamental, e por isso numa *sensação;* pois, para elle, o sentido *fundamental* é a percepção do nosso corpo. — Ora isto é inadmissivel; porque toda a sensação, embora *fundamental,* longe de constituir o sujeito sensiente, presuppõe-no; pois o acto presuppõe o agente.

d) O *sentido fundamental* de *Rosmini,* embora existisse, não seria comtudo, como vimos, a base da união da alma com o corpo.

Advertimos que o *sentido commum* póde chamar-se *fundamental,* não em relação aos sentidos *externos,* mas em relação aos outros sentidos *internos,* que são a *imaginação,* a *força estimativa* e a *memoria sensitiva;* pois o acto d'estas faculdades suppõe o do *sentido commum.*

(1) O *sentido commum* está localisado nas cellulas cinzentas dos hemispherios cerebraes; pois estas colligem as sensações espalhadas na medulla. Este orgão central, para o qual, como para um centro commum, convergem todas as sensações externas, para ahi encontrarem a sua perfeição e o seu complemento, pode ser e é tambem a raiz de que parte para a peripheria toda a energia sensitiva, de modo que os nervos sensitivos dos orgãos externos não são que um prolongamento do orgão cerebral do sentido commum, e o cerebro é o termo e o principio de toda a sensação. Diz S. Thomaz: « Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum *ab aliqua una radice communi,* a qua procedit vis sentiendi in *omnia* organa; ad quam etiam *terminantur* omnes immutationes singulorum organorum ». (*In 3 de Anima,* lect. 3). — E não é tudo. Este orgão central do sentido commum não só é um echo consciente de todas as sensações *externas,* que elle centralisa e compara, mas é tambem a raiz e o orgão directo de todas as sensações *internas.* O mesmo S. Doutor diz: « Sensus communis est *radix* phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actus sensus communis » (l. c.). Concluimos que o sentido commum é un *centro commum,* no qual, como em seu termo, se unem as sensações externas e internas, e é o *principio proximo,* do qual, como de raiz, deriva toda a sensibilidade.

Devemos advertir que as cellulas cinzentas dos hemispherios cerebraes, que são o orgão central do *sentido commum,* ou da *consciencia sensitiva,* são insensiveis ás proprias impressões, emquanto podem ser feridas, cauterisadas, torturadas, sem que experimentem a mais leve dôr. Este phenomeno, que encheu de admiração os physiologistas de todos os tempos, explica-se facil e cabalmente na nossa doutrina. Por quanto, admittindo, como devemos admittir, que nenhuma faculdade organica póde perceber o proprio acto, segue-se que o *sentido commum* é destituido de sensibilidade consciente.

Da doutrina exposta resulta que, interrompida a communicação entre os nervos sensitivos dos sentidos externos e o cerebro, ou tornando-se o cerebro incapaz para receber as impressões que lhe transmittem os sentidos externos, o homem não advertirá na sensação, nem no seu objecto. Os drs. *Lessana* e *Lemoigne,* no seu livro — *Physiologia dos centros nervosos,* narram o facto de uma pessoa, que, tendo os hemispherios cerebraes totalmente destruidos, via, cheirava e ouvia, mas não advertia nos objectos que via, nem nos cheiros, nem nos sons. Isto confirma a possibilidade e a existencia de sensações nos sentidos externos, não percebidas pelo sentido commum.

86. Imaginação. — *Imaginação* é a faculdade pela qual o homem conserva e reproduz as *imagens sensiveis* dos entes, mesmo na *ausensia* d'elles. — A *imagem* de um ente é *sensivel,* quando o representa cercado de propriedades materiaes; tal é a *imagem* que representa um *leão,* com tal *côr, figura,* etc.

A existencia d'esta faculdade no homem é innegavel. Vemos, por ex., um cavallo, e, depois de o termos perdido de vista, ainda conservamos a sua imagem *sensivel,* que nol-o representa, como se estivesse presente (1).

87. Objecto da imaginação. — O objecto da *imaginação* é constituido pelas *imagens sensiveis* dos entes, percebidos *im-*

---

(1) São duas, pois, as funcções da *imaginação.* A primeira é a de *conservar* as imagens sensiveis das coisas, que, em seguida á percepção dos sentidos externos, são *formadas* nos lóbos occipitaes do cerebro, e depois *coordenadas* pelo sentido commum, e finalmente *recebidas* na imaginação. Por isso esta faculdade chama-se o *thesouro das especies* ou *imagens sensiveis.* Diz S. Thomaz: « Ad harum formarum (scilicet sensibilium) *retentionem* et *conservationem* ordinatur *phantasia* sive *imaginatio,* quasi *thesaurus* quidam formarum per sensum acceptarum » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 4). — A segunda funcção é a de *reproduzir* essas imagens sensiveis das coisas, mesmo quando estas estão ausentes; e neste caso a imaginação diz-se *reproductiva.*

A *imaginação* costuma chamar-se tambem *phantasia,* porque *faz apparecer* os objectos, que estão ausentes; e as *imagens sensiveis* denominam-se tambem *phantasmas,* porque são representações sensiveis dos objectos materiaes ausentes, precedentemente percebidos.

Pergunta-se: Qual é a causa, que move ao acto a *imaginação?*

Quando o objecto é *actualmente* percebido pelos sentidos externos, a causa, que excita e move ao acto a *imaginação,* é o *sentido commum;* pois é este que, recebendo as imagens sensiveis dos objectos externos, determina a *imaginação* a recebel-as, conserval-as e reproduzil-as.

Quando o objecto está ausente, a causa, que excita e move a *imaginação* a reproduzir a imagem d'aquelle objecto, é duplice: o *movimento nervoso* e a *associação das imagens.* — Digamos alguma coisa ácerca d'estas causas.

O *movimento nervoso* póde excitar e mover a *imaginação* a reproduzir as *imagens* dos objectos percebidos. Com effeito, esta faculdade, sendo sensitiva, serve-se, nas suas operações, do cerebro como de instrumento. Por isso, assim como, se pela sensação se produzir no cerebro um movimento nervoso, a *imaginação receberá* a imagem dos objectos *presentes;* assim tambem, se no cerebro se reproduzir um movimento nervoso similhante ao primeiro, a *imaginação reproduzirá* a mesma imagem dos objectos, ainda que *ausentes.*

A *associação das imagens* tambem póde excitar e mover a *imaginação* a *reproduzir* as imagens dos objectos percebidos, mas ausentes. Na verdade, as imagens dos objectos *similhantes,* ou *proximos,* ou *simultaneamente* per-

mediatamente pelos sentidos *externos,* e *mediatamente* pelo *sentido commum.* — A *imaginação,* pois, embora distincta dos sentidos *externos* e do *sentido commum,* todavia suppõe o exercicio d'aquelles e d'este; e o homem, destituido de um sentido *externo,* não póde reter nem reproduzir a *imagem* do objecto *proprio* d'esse sentido (1).

cebidos, estão por tal forma ligadas entre si, que são como outros tantos anneis para formar uma cadeia. D'ahi se segue que a reproducção de uma imagem traz comsigo a reproducção de muitas outras.

A. Bain reduz a *tres* as leis, que regem os phenomenos da *associação das imagens:* — uma de *contiguidade,* — outra de *semelhança,* — e a terceira de *composição.* — Estas leis regulam tambem o exercicio da *memoria.*

I.ª Lei. Os actos, as emoções e as sensações produzidas simultaneamente ou num pequeno intervallo, tendem para formar um todo coherente; por forma que, se mais tarde se reproduzir um d'esses estados, os outros tendem para se reproduzirem. — E' a lei da *contiguidade.*

II.ª Lei. Os actos, as sensações, e as emoções *actuaes* tendem para reproduzir as impressões *passadas,* ou os estados *anteriores* da consciencia, que lhe são *semelhantes.* — E' a lei da *semelhança.*

III.ª Lei. Os estados *passados* da consciencia, as sensações, os actos e as emoções, reproduzem-se mais facilmente, quando se relacionam, *por varios motivos,* com a impressão do momento presente. — E' a lei da *composição.*

A *hypothese physiologica,* que melhor explica o phenomeno da *associação das imagens,* póde resumir-se na seguinte formula: Quando dois ou mais processos nervosos se realizaram conjunctamente (no mesmo tempo ou numa successão immediata), a causa, que reproduz *directamente* um d'aquelles processos, tende para reproduzir *indirectamente* os outros.

(1) A *imaginação* e o *sentido commum* differem no *objecto,* no *modo de operar,* e nos *effeitos.* — Differem no *objecto;* pois que a *imaginação* recebe, conserva e reproduz as *imagens* dos objectos, e o *sentido commum* percebe as *sensações* dos sentidos *externos.* — Differem no *modo de operar;* porque a *imaginação* produz o seu acto tambem na ausencia dos objectos, ao passo que o *sentido commum* só percebe as sensações externas no tempo, em que se realizam nos sentidos. — Differem nos *effeitos;* pois a *imaginação,* por não ser determinada ao acto pelos proprios objectos, está sujeita a erros, o que não se dá com o *sentido commum,* que pelas sensações attinge os proprios objectos.

O exercicio da *imaginação* suppõe o exercicio dos sentidos *externos.* Na verdade, a *imaginação* é uma faculdade, pela qual nos representamos as coisas externas e materiaes, quando ellas estão ausentes. Ora só podemos representar-nos o que foi percebido por *algum* sentido externo. — A experiencia não só attesta que a nossa *imaginação* não póde representar senão o que foi percebido pelos sentidos externos, mas tambem que uma pessoa, a quem falte um sentido, não tem a imagem dos objectos proprios d'esse sentido; assim um cego de nascimento não tem a imagem das *côres.*

Objectam: A's vezes nos representamos com a *imaginação* muitas coisas que — ou não existem na realidade, por ex., um *cavallo com azas,* — ou são meramente espirituaes e escapam aos sentidos, como Deus, a *alma,* etc.

Emquanto á primeira parte da difficuldade respondemos que, se na rea-

88. A imaginação é uma faculdade sensitiva.

a) Toda a faculdade, cujo objecto é um ente *sensivel,* não é *intellectual,* mas *sensitiva;* pois que os entes *sensiveis* não constituem o objecto das faculdades *intellectuaes,* mas das *sensitivas.* Ora a *imaginação* é a faculdade, cujo objecto é um ente *sensivel,* isto é, cercado de condições materiaes ou propriedades singulares. Logo a *imaginação* é uma faculdade *sensitiva.*

b) Uma faculdade, que existe nos animaes, não póde deixar de ser *sensitiva;* pois os animaes são destituidos de faculdades intellectuaes. Ora a *imaginação* existe nos animaes; pois elles conservam as *imagens* do *dono,* da *casa,* do *ninho* ou *covil,* etc., e em virtude d'estas imagens tendem para os objectos representados, ainda quando estes estão longe ou já não existem. Logo a *imaginação* é uma faculdade *sensitiva* (1).

lidade não existe um *cavallo com azas,* existem comtudo *cavallos,* e existem *azas,* — objectos distinctos, que depois unimos em virtude da imaginação *creadora.* — Emquanto á segunda parte respondemos que, quando nos representamos com a *imaginação* objectos meramente espirituaes, não os representamos sob uma forma sensivel, que lhes seja propria, pois esses objectos não têm forma sensivel; mas applicamos-lhes uma forma sensivel, que é propria dos objectos materiaes, e que foi percebida por algum sentido.

Reid diz que só podemos representar-nos com a *imaginação* os objectos materiaes, percebidos pela *vista.* — Concedemos que a *imagem* dos objectos percebidos pela *vista* é mais viva que a dos objectos percebidos pelos outros sentidos, pois a *vista* é o mais nobre dos sentidos externos; mas negamos que não possa formar-se a imagem de objectos percebidos pelos outros sentidos, pois a experiencia attesta que temos a imagem dos *sons,* dos *sabores,* dos *cheiros,* etc., — imagem que reproduzimos na vigilia e nos sonhos.

Pergunta-se: Como é que as *imagens* se distinguem das *sensações?*

Respondemos que as *imagens* dos objectos *ausentes* se distinguem das *sensações* dos objectos *presentes,* emquanto aquellas são muito menos vivas do que estas. — Todavia, se o exercicio dos sentidos *externos* ficar suspenso, como no somno, só dominará a *imaginação,* e confundir-se-ha o mundo phantastico interno com o mundo real externo; pois, nesse caso, falta a sensação, com que se possam comparar as imagens, para as distinguirmos da actual percepção do objecto. Como tambem confundir-se-ha o mundo real com o phantastico, se as *imagens* se tornarem tão vivas como as sensações actuaes, o que se verifica nos loucos e nos que estão debaixo da impressão de um grande medo: d'ahi as illusões e as allucinações.

(1) Accrescentamos outros argumentos em confirmação da these.

a) O exercicio da *imaginação* é muito vivo e activo nos que sonham, nos que têm febre e nos loucos, que todavia são destituidos do exercicio da razão; pois elles, não podendo comparar a imagem com o objecto, trocam este por aquella, e tomam a *sombra* pela realidade. Ora isto mostra que a *imaginação* é uma faculdade *sensitiva.*

b) As edades exercem grande influencia sobre a *imaginação.* Esta fa-

89. A imaginação no homem e no animal. — A *imaginação,* embora seja uma faculdade commum ao homem e ao animal, todavia naquelle é mais nobre e elevada do que neste. Porquanto, a *imaginação* no animal é somente *reproductiva,* pois que simplesmente apresenta as *imagens* dos objectos externos, que foram percebidos (assim o animal reproduz a imagem de um *monte* que viu); ao passo que no homem a *imaginação,* por estar subordinada á direcção da intelligencia e ao imperio da vontade, não é só *reproductiva,* mas é tambem *creadora,* porque une ou compõe varias imagens de objectos percebidos, para formar a imagem de um objecto que nunca foi percebido e que talvez nem exista (assim, tendo as imagens do *monte* e do *oiro,* formamos a imagem de um *monte d'oiro*) (1).

---

culdade, que é viva e brilhante nas creanças e nos jovens, é geralmente languida nos homens de edade madura e nos velhos; ao passo que a intelligencia, que é fraca e pouco desenvolvida nas creanças e nos jovens, é prompta, vigorosa e penetrante nos homens de edade madura e nos velhos. Ora isto mostra que a *imaginação* não é uma faculdade *intellectual.*

(1) Alguns philosophos pensam que a *imaginação reproductiva* e a *imaginação creadora* não são duas funcções de uma e a mesma faculdade, mas que são duas faculdades distinctas.

Esta opinião é inacceitavel. A imaginação *reproductiva* e a *creadora* seriam duas faculdades distinctas, se os seus *objectos* fossem *especificamente* diversos; pois as faculdades distinguem-se pelos seus objectos. Ora o objecto da *imaginação reproductiva* não é *especificamente* diverso do objecto da *imaginação creadora,* mas identifica-se com elle; pois o objecto d'uma e d'outra é constituido pelas *imagens sensiveis* das coisas. — Se a *imaginação* no homem é tambem *creadora,* este dote não resulta da *imaginação,* como tal, mas da união d'ella com a intelligencia e com a vontade.

A *imaginação,* no homem, embora seja uma faculdade *sensitiva,* está tão intimamente ligada com a intelligencia, que uma acompanha sempre outra. — Assim como toda a fórma sensivel da imaginação desperta na intelligencia uma idea; assim tambem não ha idea da intelligencia, que a imaginação não revista de uma fórma sensivel. Por isso, a imaginação é como um espelho em que a intelligencia se reflecte, para extrahir da imagem sensivel o conceito espiritual, e tambem para dar ao conceito espiritual uma fórma sensivel. E nada mais natural. A alma humana, por estar unida ao corpo, não póde deixar de acceitar, nos seus actos, o concurso dos sentidos. Por isso, quando queremos formar a imagem dos seres immateriaes, como são Deus, os *Anjos,* a nossa *alma,* costumamos vestil-os de uma figura e fórma sensivel, embora elles não tenham figura nem forma sensivel.

São varias e importantes as vantagens da *imaginação.* - Eis as principaes:

1.ª) A *imaginação* subministra á intelligencia os materiaes, em que esta faculdade opera e de que abstrahe as imagens *immateriaes* dos objectos, chamadas *especies intelligiveis;* pois não podemos entender senão o que nos foi apresentado pela *imaginação.*

2.ª) Pela força da *imaginação,* vestimos de fórmas sensiveis as ideas

90. Orgão da imaginação. — A *imaginação,* sendo uma faculdade *sensitiva,* deve residir num certo e determinado orgão. Esse orgão é o *cerebro;* pois está averiguado que, por uma lesão do *cerebro,* o exercicio da imaginação ou se torna anormal, ou cessa inteiramente, — e, vice-versa, por um longo e intenso exercicio da *imaginação,* o *cerebro* se cança (1).

---

abstractas e geraes, tornando-as d'este modo mais proporcionadas á indole da nossa intelligencia, que apprehende com maior facilidade os conceitos universaes, apresentados sob uma imagem sensivel.

3.ª) A *imaginação* exerce um influxo poderoso e benefico nas bellas artes. Na verdade, todo o empenho das bellas artes consiste em representar o ideal sob uma fórma sensivel. Ora, se o *ideal* é um producto da intelligencia, a *fórma sensivel* é um producto da *imaginação.*

Todavia, se são grandes as vantagens da *imaginação,* tambem são grandes os damnos, que podem resultar do seu exercicio. Na verdade, se não fôr guiada pela razão, a *imaginação* — perturba o espirito, afastando-o das occupações serias e da inquirição da verdade, — inclina ao amor das coisas vãs e causa fastio das coisas espirituaes, — póde levar-nos a julgar como realidade o que não passa de uma ficção: d'ahi as allucinações.

Um dos mais tristes phenomenos, provenientes da alteração da imaginação, é a *loucura.* Como vimos e veremos ainda, o acto da intelligencia suppõe e exige, no estado actual, o acto da imaginação; por isso um desarranjo na imaginação produz necessariamente, e por reflexo, um desarranjo na intelligencia. Dá-se o desarranjo na imaginação, — ou quando a substancia cerebral se acha affectada por inflammação, por tumores, ou pela acção do alcool, — ou quando a circulação do sangue no cerebro soffre um augmento demasiado ou uma demasiada diminuição, — ou quando se dá uma inflammação nas meninges (*meningite*), — ou quando se torna irregular a circulação do agente nervoso no cerebro, como nas paixões vehementes e persistentes. Para esta perturbação do agente nervoso concorre muito a demasiada excitabilidade cerebral, chamada *nervosismo* ou *neurastenia,* que uns herdam dos paes e outros adquirem pelo excesso de trabalho physico, intellectual e moral. — A loucura é *total* ou *parcial,* conforme é *total* ou *parcial* o desarranjo da intelligencia. — Na loucura *parcial,* que se chama *monomania,* dá-se o desarranjo só numa certa ordem de imagens, e por isso na ordem correspondente de ideas. Estas imagens e estas ideas se chamam *fixas* e tomam um predominio excessivo e exclusivo, de modo que não deixam formar outras imagens nem outras ideas, senão as que com ellas tenham relação. — São quatro as formas mais frequentes da loucura *parcial:* monomania *das grandezas,* monomania *religiosa,* monomania de *perseguição,* monomania *moral* ou *impulsiva.* — O desarranjo da intelligencia, na *monomania,* é, ás vezes, tão parcial e tão disfarçado, que só o pode reconhecer e julgar o medico alienista e, ás vezes, só depois de uma longa e accurada analyse de todos os actos do doente, pois dá-se uma especie de loucura *que raciocina.*

(1) O orgão da *imaginação* é o mesmo que o do *sentido commum* — a *substancia cinzenta dos hemispherios cerebraes.* Na verdade, sendo a *substancia cinzenta dos hemispherios cerebraes* uma continuação das innumeraveis fibras, de que é composto cada um dos nervos sensitivos e motores, é claro que

91. Estimativa. — *Estimativa* é a faculdade pela qual o homem percebe nos objectos materiaes certas propriedades, que escapam aos sentidos externos; taes são as propriedades de *vantagem* ou de *damno,* de *bem* ou de *mal sensivel,* etc. — A *estimativa* chama-se tambem *juizo instinctivo.*

Esta faculdade existe no homem; pois que julgamos que uma coisa *particular* e *concreta* nos é *util* ou *nociva,* e este juizo *particular* e *concreto,* que muitas vezes precede o juizo *comparativo* e *reflectivo,* deriva da *estimativa* (1).

92. Objecto da estimativa. — O objecto da *estimativa* é constituido pelas propriedades de *vantagem* ou de *damno,* etc., que existem nos seres materiaes e escapam ao alcance dos outros sentidos. — Por isso a *estimativa* é uma faculdade distincta da *imaginação,* e das outras faculdades sensitivas (2).

---

toda a mudança, que se verifique naquellas fibras, encontrará um centro de repercussão nas cellulas cerebraes. D'ahi a existencia e as funcções do *sentido commum.* — Mas não basta. As cellulas cerebraes, diversamente excitadas segundo a diversidade das sensações que se realizam nos sentidos externos e se reflectem nos emispherios, apresentam as *imagens* dos objectos, que foram causa d'aquella excitação. Estas imagens existem nos hemispherios cerebraes num estado latente, num estado habitual; existem, segundo a expressão de Wundt (*Principios de Psychologia physiologica*), como meras disposições cerebraes, até que ou uma nova sensação torne a excitar os pontos cerebraes que constituem alguma d'aquellas imagens, ou uma onda nervosa, proveniente de outros pontos do cerebro, faça reviver a imagem toda, em que se veja o objecto, embora ausente, das sensações passadas.

Ninguem se admire de que o cerebro possa ser a séde de innumeraveis imagens, embora o seu volume não seja extraordinariamente grande. Porquanto, o numero das cellulas cerebraes nervosas é enorme (alguns dizem que é superior a mil milhões). - Além d'isso, uma e a mesma cellula cerebral póde entrar, como parte integrante, na formação de muitas e diversas imagens; pois, combinando-se com certas e determinadas cellulas, fórma uma imagem, e, combinando-se com outras cellulas, fórma uma outra imagem, distincta e diversa da primeira. D'este modo, poucas cellulas, diversamente combinadas, formam uma innumeravel multidão de imagens; assim como poucas lettras, diversamente combinadas, formam innumeraveis palavras.

(1) O homem deve ser dotado de *estimativa,* porque elle é tambem animal, e animal perfeito, e por isso deve ter todas as faculdades proprias dos animaes perfeitos. E que elle possua esta faculdade, ve-se pelos juizos *instinctivos,* que precedem, acompanham ou seguem os juizos da razão. — Não se pode negar que a *estimativa* é menos necessaria ao homem do que aos animaes irracionaes; mas devemos tambem reconhecer que ella é muito util e necessaria na infancia, nas perturbações da razão, e em tantos movimentos que precedem a reflexão e que são regulados por esta faculdade.

(2) A *estimativa* é uma faculdade distincta e diversa da *imaginação.* Na verdade, a *imaginação* tem por objecto as *imagens* das coisas percebidas por intermedio dos sentidos *externos;* ao passo que a *estimativa* tem por objecto

93. A estimativa é uma faculdade sensitiva.

a) Toda a faculdade perceptiva, cujo objecto é *material* e *singular,* não é *intellectual,* mas *sensitiva;* pois o objecto de uma faculdade *intellectual* é *immaterial* e *universal.* Ora o objecto da *estimativa* é *material* e *singular;* pois percebemos que uma coisa *material* e *singular* é *util* ou *nociva,* por ex., *esta herva é-me util.* Logo a *estimativa* é uma faculdade *sensitiva.*

b) Uma faculdade, que se encontra tambem no animal, não é *intellectual,* mas *sensitiva;* pois que o animal é destituido de faculdades intellectuaes. Ora a *estimativa* encontra-se tambem no animal; pois o animal procura certas coisas, e foge de outras, não porque umas são agradaveis e outras desagradaveis, mas porque umas lhe são *uteis* e outras *nocivas;* assim as ovelhas fogem do lobo, não porque é deforme, mas porque é seu inimigo, — e as aves recolhem as palhas, não porque são agradaveis á vista, mas porque são *uteis* para a construcção do ninho. Logo a *estimativa* é uma faculdade *sensitiva* (1).

---

certas propriedades de *vantagem* ou de *damno,* que não foram nem podem ser percebidas por nenhum sentido externo.

Todavia, podemos affirmar que a *estimativa,* conservadas as devidas proporções, se refere á *imaginação,* como a razão *pratica* se refere á razão *especulativa.* Na verdade, a razão *especulativa* contempla o objecto, só emquanto elle é *verdadeiro* e sem relação ás operações; ao passo que a razão *pratica* contempla o objecto, mas em ordem ás operações. O mesmo acontece com relação á *imaginação* e á *estimativa.* A *imaginação* conserva as *imagem* dos objectos, percebidos primeiramente pelos *sentidos externos* e depois pelo *sentido commum,* mas sem as relacionar com as operações; ao passo que a *estimativa,* conhecendo nos objectos as propriedades de *vantagem* ou de *damno,* dirige os seus conhecimentos para as operações.

A *estimativa* não só é distincta da *imaginação,* mas tambem de todas as outras faculdades sensitivas. Na verdade, o objecto da *estimativa,* que é constituido pelas propriedades concretas de *vantagem* ou de *damno,* existentes nos objectos materiaes, é distincto e diverso do objecto de todas as outras faculdades; pois os *sentidos externos* percebem as qualidades *sensiveis* das coisas, e o *sentido commum* recolhe as *sensações* dos sentidos externos. Ora as faculdades conhecem-se e distinguem-se pelos seus *objectos.* Logo a *estimativa* é distincta das outras faculdades.

(1) A *estimativa* não é uma faculdade *intellectual,* mas *sensitiva;* poisque os juizos, que ella fórma, não são *universaes* e *abstractos,* mas *singulares* e *concretos,* e o *singular* ou *concreto* não é objecto de uma faculdade *intellectual,* mas de uma faculdade *sensitiva.*

Nem se diga que tambem a intelligencia fórma alguns juizos *singulares* e *concretos,* que tratam de objectos *singulares* e *concretos;* pois que estes juizos, formados pela intelligencia, são *especificamente* diversos dos que fórma a *estimativa.* Com effeito, nos juizos *singulares* e *concretos* da intelligencia, esta conhece a *essencia* do sujeito e da propriedade; ao passo que, nos juizos

94. **A estimativa no homem e no animal.**

A *estimativa,* embora seja commum ao homem e aos animaes mais perfeitos, todavia naquelle é mais nobre do que nestes. Com effeito, os juizos, que os animaes formam pela *estimativa,* não resultam da comparação dos termos, mas do instincto da natureza, e por isso não se chamam *comparativos,* mas *instinctivos;* pois os juizos *comparativos* são effeitos da intelligencia, e não dos sentidos. Pelo contrario, os juizos, que o homem fórma pela *estimativa,* embora possam por um momento ser *instinctivos,* tornam-se depois *comparativos,* e isto por causa da *razão,* de que o homem é dotado e com que a *estimativa* está unida. Por isso a *estimativa,* como existe no homem, diz-se propriamente *cogitativa,* ou *razão particular* (1).

---

singulares e *concretos* da *estimativa,* esta percebe que uma certa e determinada propriedade se encontra num sujeito, sem comtudo conhecer a *essencia* da propriedade nem do sujeito.

Dizem: O objecto não percebido pelos sentidos externos deve ser percebido pela intelligencia. Ora o objecto, que se diz proprio da *estimativa,* não é percebidos pelos sentidos externos. Logo deve ser percebido pela intelligencia.

Respondemos que o objecto, que não se percebe pelos sentidos externos, deve ser percebido pela intelligencia, quando esse objecto é *immaterial* e *universal,* mas não quando é *material* e *singular.* Ora o objecto proprio da *estimativa* é *material* e *singular.* Logo não é percebido pela intelligencia, mas por uma faculdade sensitiva. Esta faculdade *sensitiva* não é externa. Logo é interna. — Como se vê, os adversarios partem do falso principio de que entre os sentidos externos e a intelligencia não existem outras faculdades perceptivas, distinctas d'esta e d'aquelles.

Insistem: Os animaes formam aquelles juizos por meio de um *instincto,* e não por meio da *estimativa.*

O que entendem os adversarios por *instincto?* Entendem — uma tendencia necessaria para o objecto, sem algum previo conhecimento, — ou uma tendencia necessaria para um objecto, determinada por uma percepção antecedente, embora não *intellectual?* — Na primeira hypothese, enunciam uma falsidade; porque o acto *instinctivo,* embora não seja livre, suppõe o exercicio da faculdade perceptiva; assim o cordeiro foge *instintivamente* do lobo, *mas depois de o ter percebido como seu inimigo.* — Na segunda hypothese, reconhecem no animal a *estimativa,* embora lhe dêm outro nome; pois aquella percepção, antecedente e não *intellectual,* que determina a tendencia necessaria do animal para o objecto, é effeito da *estimativa.*

Se dizemos que o *instincto* é *cego,* esta expressão não significa que o instincto prescinde de *todo* o conhecimento, mas significa que o animal não conhece o *fim* das suas operações, nem a *razão* dos seus movimentos, isto é, a *proporção* entre os *meios* que emprega e o *fim* que tem em vista.

(1) A *estimativa,* como existe no homem, chama-se *razão particular,* porque compara termos *particulares,* distinguindo-se assim da *razão universal* ou *intellectual,* que compara termos *universaes.*

A *estimativa,* de que o homem é dotado, não é *especificamente* diversa

95. **Orgão da estimativa.** — A *estimativa,* sendo uma faculdade *sensitiva,* reside num orgão. Este orgão é o *cerebro;* pois é no cerebro que existem as imagens sensiveis dos objectos

---

da *estimativa,* que existe no animal; comtudo em nós é mais nobre do que no animal. Na verdade, o animal, guiado pela *estimativa,* percebe *instinctivamente* as propriedades de *vantagem* ou de *damno,* de *bem* ou de *mal sensivel,* que existem num objecto singular e *material,* sem comtudo perceber a *natureza* do mesmo objecto; assim a ovelha *instinctivamente* percebe esta *herva,* não emquanto é *herva,* mas emquanto é seu *alimento,* e *instinctivamente* conhece este cordeiro, não emquanto é este cordeiro, mas emquanto lhe é *util* para se desembaraçar do leite. Pelo contrario, o homem, pela *estimativa,* percebe que um objecto particular lhe é *util* ou *nocivo,* e tambem, pela *razão,* percebe a *natureza* d'aquelle objecto, por ex., da *herva,* e, formando um juizo *comparativo,* diz: *esta herva é-me util.* — D'este modo os juizos da *estimativa* são mais perfeitos e completos no homem do que no animal (S. Th. *De anima,* lib. II, lect. 13).

Objectam: Se a *estimativa* do homem percebe a *essencia* dos objectos, não é faculdade *sensitiva,* mas *intellectual;* pois só uma faculdade *intellectual* póde perceber a *natureza* ou *essencia* das coisas.

Respondemos que a *estimativa* do homem é sempre uma faculdade *sensitiva;* porque, se o homem conhece a *essencia* das coisas, que são *uteis* ou *nocivas,* conhece-a — não emquanto é dotado de *estimativa,* pois a *estimativa, por si,* não percebe *essencia* alguma, — mas emquanto a sua *estimativa está unida com a razão,* isto é, emquanto é dotado tambem de *razão,* que completa e aperfeiçôa o juizo da *estimativa.*

Diz S. Thomaz: « Illam eminentiam habet *cogitativa,* et *memorativa,* in homine, non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, *secundum quamdam refluentiam* (*Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 4 ad 5). E nada mais natural. Todas as faculdades têm a raiz na unica essencia da alma, e por isso deve haver uma *refluencia,* uma redundancia das faculdades superiores, que são as intellectuaes, nas inferiores, que são as sensitivas, e estas devem estar mais ou menos subordinadas á influencia da intelligencia, conforme a sua maior ou menor independencia da materia. A intelligencia conhece as razões universaes, os principios abstractos, mas ella não poderia applicar essas razões e esses principios aos casos concretos ou ás coisas singulares, e por isso não poderia regular os nossos actos particulares, se não existisse uma faculdade capaz de perceber esses actos; como tambem esta faculdade não poderia dirigir os actos particulares, se não fosse dirigida ella mesma pelas razões universaes, conhecidas pela intelligencia. Ouçamos o angelico Mestre: « A intelligencia tem ingerencia nas coisas singulares mesmo emquanto dirige as potencias inferiores por meio da *razão particular;* a qual é uma potencia individual, que se chama *cogitativa* e tem o seu orgão no cerebro. Ora um principio universal, que a intelligencia tenha formado com relação a coisas praticas, não se pode applicar a um caso particular, senão por meio de uma faculdade perceptiva do singular; de modo que d'ahi resulte como um syllogismo, cuja premissa maior seja universal, a menor seja uma proposição particular, que contenha a applicação feita pela razão *particular,* e a con-

externos, em que a *estimativa* apprehende as propriedades de *vantagem* ou de *damno,* de *bem* ou de *mal sensivel,* etc. (1).

96. **Memoria sensitiva.** — *Memoria sensitiva* é a faculdade pela qual o homem conserva as *proprias* percepções sensitivas *passadas.* — Esta faculdade existe no homem, como o prova o testemunho da consciencia (2).

97. **Objecto da memoria sensitiva.** — O objecto da *memoria sensitiva* é duplice: *directo* e *indirecto.* O *directo* é constituido pelas percepções sensitivas *passadas;* o *indirecto* è formado pelos *objectos* d'aquellas percepções. — Por isso a *memoria sensitiva* é uma faculdade distincta do *sentido commum,* da *imaginação* e da *estimativa* (3).

---

clusão seja a eleição do que se ha de praticar » (QQ. DD. *De verit.,* q. 10, a. 5). Assim a intelligencia conhece este principio universal: *os paes merecem a nossa veneração;* mas este principio não influirá na nossa vida pratica, emquanto não reconhecermos por nossos paes estas determinadas pessoas. Se ao primeiro conhecimento, que é da intelligencia e se refere a *razões universaes,* se unir o segundo, que é da *cogitativa* e se refere a *razões particulares,* é claro que ha tudo o que é necessario para a vontade proceder ao acto da eleição. É, pois, evidente a utilidade e a necessidade da *estimativa* ou *cogitativa* para a nossa vida pratica. Se repararmos no que dizem os homens, veremos que elles sempre, ou quasi sempre, exprimem os pensamentos da *cogitativa,* e só raras vezes os da *intelligencia.* Mas não devemos julgar que a intelligencia fique em ocio. Os conceitos singulares suppõem os universaes; a cogitativa não pode trabalhar, se não trabalhar a intelligencia; é pelo trabalho combinado e harmonico das duas faculdades que se chega a um e o mesmo resultado.

(1) Cf. Cl. Bernard, *Leçons sur les anestesiques et l'asphyxie;* Paris, 1875. — Ch. *Des fonctions du cerveau.*

(2) As percepções sensitivas *passadas, proprias* de um sujeito, podem considerar-se — ou de um modo *directo,* emquanto constituem um facto *intimo* e *concreto,* — ou de um modo *reflexo,* emquanto se consideram como *proprias* e como *passadas.* Ora a memoria *sensitiva,* se pode recordar e recorda essas percepções, emquanto ellas constituem um facto *intimo* e *concreto,* não as pode recordar emquanto se consideram como *proprias* e como *passadas.* Por quanto, para isso, sería necessario que a faculdade *reflectisse* sobre si mesma, e se percebesse como principio d'essas percepções, e possuisse a idea *universal* do *passado;* ora uma faculdade *sensitiva* não reflecte, nem tem ideas universaes. Reconhecer as proprias percepções passadas, como *proprias* e como *passadas,* è privilegio exclusivo da *intelligencia.*

(3) O *objecto* da memoria *sensitiva* é constituido pelas sensações *passadas* e pelos objectos *passados* d'essas sensações. Aquellas são o objecto *directo;* estes, o *indirecto.* Diz S. Thomaz: « O *passado* pode referir-se a duas coisas: ao *objecto,* que é percebido, e ao *acto* da percepção, e estas duas coisas acham-se reunidas na faculdade sensitiva, que percebe uma coisa sensivel emquanto é por ella actualmente transmutada. Por isso o animal lembra-se, ao mesmo tempo, de que experimentou no passado uma sensação, e de que sentiu uma coisa sensivel, que tambem passou » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 79, a. 6 ad 2). — Quando dizemos que o objecto da memoria *sensitiva* é constituido pelos *objectos passados* das sensações, não entendemos que esta faculdade só se lembra dos objectos que *passaram,* isto é, que já não existem na realidade; mas entendemos que se lembra dos objectos que *passaram,* isto é, *que foram anteriormente percebidos,* quer existam ainda na realidade, quer já não existam (Cf. S. Thom., *De mem. et rem.,* l. I.).

D'ahi resulta que a memoria *sensitiva* se distingue realmente dos outros sentidos *internos.* Distingue-se do *sentido commum* e da *imaginação;* porque o *sentido commum* percebe as sensações e os objectos *presentes,* e a *imaginação* percebe as sensações e os objectos *ausentes,* ao passo que a memoria *sensitiva* recorda as sensações e os objectos *passados;* ora o sensivel *presente,* o *ausente* e o *passado* são objectos formaes distinctos, que exigem faculdades organicas distinctas. Distingue-se tambem da *estimativa;* pois, emquanto a memoria *sensitiva* suppõe necessariamente a *experiencia,* a *estimativa* é anterior a toda a *experiencia;* ou, melhor, emquanto o objecto da memoria *sensitiva* é percebido pelos sentidos *externos,* o objecto da *estimativa* escapa ao alcance d'esses sentidos.

Galluppi (*Lez. di Filosof.* lez. XC) confundiu a *memoria sensitiva* com a *imaginação.* Mas é evidente que a *memoria sensitiva* e a *imaginação* são duas faculdades distinctas e diversas entre si. Na verdade:

a) A *imagem* póde considerar-se — ou emquanto é *imagem* de um objecto, — ou emquanto é *imagem* de um objecto *anteriormente percebido.* — Considerada sob o primeiro aspecto, a *imagem* é objecto da *imaginação;* pois, pela *imaginação,* conservamos a *imagem* de um objecto, *sem relação ao passado.* — Considerada sob o segundo aspecto, a *imagem* é objecto da *memoria sensitiva;* pois é proprio da *memoria* conservar a *imagem,* emquanto representa um objecto *anteriormente* conhecido. Por isso a *imagem* refere-se á *imaginação* e á *memoria,* mas sob diverso *aspecto.* Ora o objecto, que se refere á força ou energia da alma *sob diverso aspecto,* é *formalmente* multiplo, e por isso exige distinctas faculdades; pois as faculdades distinguem-se pelos objectos *formaes.* Logo a *imaginação* e a *memoria* são faculdades distinctas.

b) Demais, o *acto* da *imaginação* é independente da existencia real do objecto externo, pois formamos imagens de objectos que nunca existiram; ao passo que o acto da *memoria sensitiva* é sempre dependente da existencia do objecto, pois ninguem se recorda do que nunca viu. Ora as faculdades distinguem-se pelas suas operações *especificamente* diversas. Logo a *imaginação* e a *memoria sensitiva* são duas faculdades distinctas.

A *memoria sensitiva,* embora seja distincta e diversa do *sentido commum* e da *imaginação,* todavia, nas suas operações, suppõe necessariamente o exercicio d'estas duas faculdades. — Suppõe o exercicio do *sentido commum;* porque este recebe dos sentidos *externos* os objectos, de que depois a *memoria* se recorda. — Suppõe o exercicio da *imaginação;* pois a *memoria* se recorda de um objecto *ausente,* e não poderia recordar-se de um objecto *ausente,* senão pela *imagem* do mesmo objecto, conservada na *imaginação.*

98. **A memoria sensitiva é uma faculdade material.**

a) Uma faculdade é *material,* quando o seu objecto é *material* ou *sensivel.* Ora o objecto da *memoria sensitiva* é *material* ou *sensivel;* pois *sensiveis* são as percepções *passadas,* que ella *conserva,*

e *sensiveis* são os *objectos* d'aquellas percepções. Logo a memoria *sensitiva* é uma faculdade *material*.

b) Uma faculdade, que se encontra tambem no animal, não é *intellectual*, mas *material* ou *sensitiva*; pois o animal não é dotado de faculdades intellectuaes. Ora a *memoria sensitiva* encontra-se tambem no animal; pois este *recorda* o *seu* covil ou o *seu* ninho, os beneficios recebidos no *passado*, e, se foge do logar onde foi espancado, volta para o logar onde encontrou alimento. Logo a *memoria sensitiva* é uma faculdade *material* (1).

(1) Confirmam a these os seguintes argumentos:

1.º) Uma faculdade, em que influam varias circumstancias materiaes, é *material*. Ora a *memoria sensitiva* é uma faculdade, em que influem *directamente* circumstancias materiaes; porque nas creanças é muito viva e nos velhos muito languida, e as doenças cerebraes chegam a perturbal-a e quasi a apagal-a. Logo a *memoria sensitiva* é uma faculdade *material*.

2.º) Se a *memoria sensitiva* fosse uma faculdade *intellectual* e não *material*, a sua evolução deveria ser proporcionada á evolução da intelligencia. Mas não é assim; pois alguns são dotados de muito talento e de pouca memoria, e vice-versa. Logo a *memoria sensitiva* é uma faculdade *material*.

Erraram, pois, *Rosmini* (*Psicol.*, lib. II) e *Gioberti* (*Errori Filos.*, Lett. VI), affirmando, absolutamente e sem distincção, que a *memoria*, cujo objecto é o *passado*, devia classificar-se entre as faculdades *intellectuaes*.

Para evitar toda a confusão, devemos advertir que o homem, por ser um *animal racional*, é dotado de duplice *memoria*, — uma *sensitiva*, outra *intellectual*. Estas duas memorias, embora conservem entre si uma perfeita harmonia (pois a *sensitiva* está subordinada á *intellectual*), todavia são duas faculdades distinctas. Na verdade, duas faculdades são distinctas, quando os seus objectos são distinctos. Ora o objecto da memoria *sensitiva*, que é constituido pelas nossas percepções *sensitivas* passadas, é distincto do objecto da memoria *intellectual*, que consiste nas nossas percepções *intellectuaes* passadas; porque a percepção *sensitiva* é uma coisa *concreta* e *material*, ao passo que a percepção *intellectual* é uma coisa *immaterial* e *abstracta*.

Objectam: A percepção do *passado* inclue a percepção de *tempo*. Ora a percepção de *tempo* é um acto da intelligencia. Logo a *memoria* não é uma faculdade *sensitiva*, mas é só *intellectual*.

Resposta. A percepção de *tempo* póde ser *espiritual* e *immaterial*, ou *sensitiva* e *material*. E' *espiritual* e *immaterial*, quando conhecemos — a *essencia* do *tempo*, — as suas partes, que são o *passado*, o *presente* e o *futuro*, — e a *ordem* por que se succedem. Esta percepção é acto da intelligencia. E' *sensitiva* e *material*, quando exprime uma circumstancia propria de uma coisa *sensivel* ou *material*, sem se perceber a essencia do *passado*. Ora a percepção do *passado*, que fórma o objecto da *memoria sensitiva*, é *sensivel* e *material*; porque exprime apenas uma circumstancia propria de uma coisa *sensivel* e *material*, como é a sensação *passada*, mas sem se advertir de que é *passada*. Logo a memoria não é só *intellectual*, mas ha tambem a memoria *sensitiva*.

Sendo uma faculdade *material*, a *memoria sensitiva* tem tambem as suas *doenças*. As principaes são a *amnesia*, a *ipermnesia* e a *paramnesia*. — A *amnesia* é a falta ou perda da memoria. Esta doença — emquanto á *origem*, pode ser *congenita* ou *adventicia*, conforme depende de uma fraqueza *natural* do cerebro, ou de uma fraqueza *eventual*; — emquanto á *extensão*, é *geral* ou *parcial*, conforme se perdem *todas* as lembranças, ou só uma parte d'ellas; — emquanto ao *desenvolvimento*, é *temporanea* (cessa depois de algum tempo), ou *periodica* (alterna-se com o exercicio regular da memoria), ou *progressiva* (quando as lembranças se perdem gradualmente até á perda total). — A amnesia *parcial* é quadrupla, conforme a *variedade* das lembranças, que vão desapparecendo; e temos — a *aphemia* ou *aphasia*, quando se não recorda uma lingua, já conhecida e fallada, — a *surdez verbal*, quando se não recorda o sentido de uma palavra, que se pronuncia, — a *logoplegia*, quando se não recordam as palavras correspondentes aos conceitos, — a *agraphia*, quando se esquece o modo de escrever. — A *ipermnesia* consiste numa extraordinaria excitação da memoria (assim um doente analphabeto repetia, no *delirio*, um grande numero de versos de uma tragedia, ouvidos uma só vez). — A *paramnesia* é uma illusão da memoria, pela qual ou se trocam as lembranças, ou se julga como percebido o que nunca o foi. — As *causas* d'estas doenças da memoria são as perturbações ou os desarranjos do *systema nervoso* e *sanguineo*, produzidos pelo estado pathologico (*epilepsia*, *anemia*, ecc.), ou por agentes artificiaes. Assim o bromuro de potassio provoca a *amnesia*; o café, o chá, o opio, o alcool produzem a *ipermnesia*.

99. A memoria sensitiva no homem e no animal. — A *memoria sensitiva*, embora seja commum ao homem e ao animal, todavia naquelle é mais elevada que neste. Com effeito, o animal, pela *memoria sensitiva*, conserva as *proprias* percepções sensitivas *passadas*; mas com um ou outro elemento, de que se recorda, não póde reconstruir por inteiro uma percepção *passada*; pois que este trabalho requer uma reflexão da intelligencia e uma determinação da vontade, que o animal não possue. Pelo contrario, o homem, pela *memoria sensitiva*, póde com alguns elementos reconstruir *toda* a percepção *passada*, pois a nossa *memoria sensitiva* é fortalecida e guiada pela *razão*, com que está unida. — A *memoria sensitiva*, emquanto auxiliada pela razão reconstrue por inteiro uma percepção sensitiva *passada*, chama-se propriamente *reminiscencia* (1).

(1) A memoria *sensitiva* existe no homem e no animal. Ninguem pode duvidar d'isso. O animal conserva a lembrança dos beneficios e dos maus tratos recebidos, e, conforme a diversidade d'essas lembranças, mostra a sua amizade ou inimizade. Mas é tambem certo que a *memoria*, como se encontra no animal, não excede a ordem sensitiva. Elle só conserva a lembrança de coisas materiaes; e essas mesmas lembranças nunca apparecem unidas entre si por um nexo *logico*, mas sempre e só por meio de associações *empiricas*, innatas ou adquiridas, que podem contrafazer o nexo das nossas ideas e imitar o acerto dos nossos juizos, mas que não se podem de modo nenhum attribuir a uma faculdade intellectual. — Como tambem a lembrança de um objecto anteriormente conhecido, que vemos existir no animal, não demonstra nelle nem o sentimento da propria identidade, nem as ideas abstractas do

100. Orgão da memoria sensitiva. — O orgão da *memoria sensitiva* é o *cerebro;* pois que a experiencia demonstra que uma lesão do *cerebro* produz um desarranjo mais ou menos notavel nesta faculdade (1).

---

presente e do *passado*, do *tempo* e do *espaço*. Não é, pois, essa lembrança, nem pode ser, um acto formal de *reconhecimento*, como o é o da memoria *intellectual* no homem; mas é uma *associação* de imagens totalmente *empirica*, a qual, comtudo, produz os mesmos effeitos praticos, que produz o *reconhecimento* da nossa intelligencia, e basta para as necessidades da vida de relação.

Por isso a *reminiscencia* e a *memoria sensitiva* differem por duas razões: — 1.º) A *reminiscencia*, pelo facto de reconstituir com um ou outro elemento *toda* a percepção passada, forma como que um raciocinio *inductivo*, embora *imperfeito*, que chega a conclusões *particulares;* ao passo que a *memoria sensitiva* é incapaz de todo o raciocinio, embora imperfeito. — 2.º) A *reminiscencia*, nos seus actos, importa tambem o exercicio da *razão* e da *vontade;* mas a *memoria sensitiva* não é acompanhada ou auxiliada pelas operações das faculdades intellectuaes (Cf. S. Thom., *De mem.* et *remin.*, lect. 5).

Aristoteles escreve na *historia dos animaes* (lib. I, c. 1): « Muitos animaes, diversos do homem, possuem tambem a faculdade de se recordar e de perceber, mas sò o homem tem o dom de se lembrar *quando quer* ». E noutro logar (*Da memoria*, c. 2) diz: « Dá-se esta differença, porque a *reminiscencia* é uma especie de *raciocinio* » (Cf. S. Thom., *De mem. et rem.*, lect. 5).

Stewart affirma que a *reminiscencia* é a propria memoria *intellectual*, e por isso differe da memoria *espontanea* ou *sensitiva*.

Esta affirmação é falsa. A *reminiscencia* não differe da *memoria sensitiva;* pois o objecto de uma e de outra é constituido pela percepção sensitiva *passada*. Se entre a *reminiscencia* e a *memoria sensitiva* existem as differenças apontadas, estas são *accidentaes*, e derivam da *razão*, com que a *memoria sensitiva* do homem está unida.

No homem, o desenvolvimento da *memoria sensitiva* — não só depende da *natureza*, — mas tambem da *arte*, chamada *mnemotechnia*.

a) Depende da *natureza;* por quanto, sendo a *memoria sensitiva* uma faculdade organica, é claro que será tanto mais perfeita, quanto mais perfeito fôr o seu orgão. D'ahi a diversidade da *memoria* segundo o desenvolvimento do organismo, e segundo a edade e o temperamento.

b) Depende da *arte;* porque em nós o *exercicio* da *memoria* não é determinado exclusivamente, como nos animaes, pelo instincto e pelas causas naturaes. — Os principaes meios *artificiaes*, que constituem a *mnemotechnia*, isto é, a arte de fortificar e cultivar a *memoria*, são *tres:* — 1.º) representar-se, por meio de semelhanças, os objectos, que queremos reter; — 2.º) classificar methodicamente os objectos, que se querem recordar; — 3.º) reflectir profunda e constantemente sobre os mesmos objectos.

(1) Segundo *Luys* (*Le Cerveau*, pag. 108), a camada cortical do *cerebro* é a séde principal, mas não exclusiva, da *memoria*. Esta encontra-se, num estado mais ou menos rudimentar, em todas as regiões centraes do systema nervoso. Nos centros da medulla, a memoria apparece com um caracter tão accentuado, que elles sós podem presidir ás manifestações da vida automatica.

Muitos physiologistas modernos localisam a memoria nos *lobos frontaes;* e alguns indicam pontos especiaes do cerebro para a memoria da *escriptura*, ou da *palavra*, ou do *tempo*, ou do *logar*. E provam estas affirmações com varios exemplos. Assim, o cão, ao qual se arrancaram os *lóbos occipitaes*, esquece as lembranças relativas á *vista*, mas não as relativas ao *ouvido*. Se se paralysarem no homem os *nervos opticos* até ao lóbo *occipital*, dá-se a *agraphia*, isto é, o homem esquece o modo de escrever; assim como, se se lesarem os *nervos acusticos* até aos *lóbos temporaes*, dá-se a *aphemia*, isto é, o esquecimento da palavra. — Mas estamos sempre no campo das hypotheses. A exacta localisação dos sentidos no cerebro está muito longe de ser um facto scientificamente certo.

Apraz-nos resumir a doutrina exposta, citando o seguinte trecho da classica obra — *Luz e Calor* — do P. *Manuel Bernardes*, em que o mavioso e grave Oratoriano falla dos *sentidos internos* e das suas funcções, empregando a mesma terminologia, que nós empregamos. — Recordamos que a *phantasia* não é uma faculdade *especificamente* distincta da *imaginativa*, nem a *reminiscencia* da *memoria sensitiva*. Eis as suas palavras:

« Nesta região pois sensitiva ha umas faculdades, cujo officio é *conhecer:* e outras correspondentes a estas, cujo officio é *querer;* por quanto a nossa alma de nada pega para si com uma mão, sem primeira palpar com a outra, e ver se lhe convem.

« Das faculdades cognoscitivas umas são exteriores, e estas são os cinco sentidos externos — *ver, ouvir, cheirar, gostar, palpar:* outras são interiores, e d'estas não consta entre os filosofos numero certo. Uns dizem, que é uma só, chamada *sentido interno* ou *commum*, e que este só serve todos os officios, ou funcções, que logo diremos. Outros dizem, que são duas, a saber, *sentido commum* e *fantasia*. S. Thomas, a quem seguem muitos, tem para si que são quatro; porque ás tres sobredictas (*fantasia, estimativa* e *memoria material*) accrescenta o *sentido commum;* e por ventura se governam pelo numero dos ventriculos, ou concavidades, que ha no cerebro; os quaes são quatro, e parecem ser dados para officinas dos sentidos interiores. O B. Alberto Magno (a quem seguem outros) diz que são cinco, accrescentando além d'estas a *imaginativa*. E não falta quem ponha tambem a sexta, que se chama *reminiscencia*.

« As funcções, ou officios d'estes sentidos interiores, são as seguintes.

« O *sentido commum* percebe por modo universal todos os objectos dos sentidos externos particulares, e como censor residindo na substancia do cerebro, discerne entre elles. Por este discernir alcançaram os filosofos haver esta faculdade na nossa alma: pois era operação mui necessaria á natureza humana, e não podia proceder de sentido algum particular. Por quanto para discernir entre duas coisas, é necessario conhecer ambas: e nenhum dos sen-

ARTIGO III.

Appetite sensitivo, faculdade locomotiva e vocal.

101. Appetite sensitivo. — *Appetite sensitivo* é a faculdade pela qual o homem tende para um bem, conveniente á sua natureza *sensitiva* e percebido por meio dos sentidos.

Esta faculdade existe no homem. Com effeito, a tendencia de um ente está em proporção com o seu conhecimento. Ora o homem, emquanto dotado de vida *sensitiva,* conhece bens sensiveis, necessarios para a sua conservação ou perfeição. Logo o homem deve ter e tem uma tendencia natural para os bens sensiveis. Esta tendencia é o *appetite sensitivo* (1).

102. **Objecto do appetite sensitivo.** — O objecto do *appetite sensitivo* é o *bem* corporeo, concreto e sensivel, isto é, relativo á conservação e perfeição do ser sensitivo; visto que só esse bem

---

tidos particulares póde conhecer mais, que do seu particular objecto que lhe toca. E assim a vista poderá discernir entre duas côres, e entre duas luzes: o ouvido entre dous sons: o gosto entre dous sabores; porém nem a vista, nem o ouvido, nem o gosto póde discernir entre cor, som, e sabor: e isto é o que faz o sentido commum, por isso assim chamado... E o poder uma só faculdade, sendo material, tocar sensiveis tão diversos, lhe vem de ser potencia mais perfeita e universal, que une em si a virtude dos sentidos exteriores.

« A *fantasia* (ou *imaginação*) serve de receber e guardar as especies, ou imagens dos objectos sensiveis exteriores, para depois obrar com ellas em ausencia dos taes objectos... — A *imaginativa* (*creadora*) accrescenta sobre a *fantasia* o compor d'essas especies de diversos objectos, que nella se guardavam, varias cousas possiveis, e fingir outras impossiveis: como agora, da especie de ouro, fórma um monte de ouro: da especie do leão e da de aguia, fórma um grypho. E por isso aos que se entretem, ou deleitão nestas composições e fingimentos, chamamos imaginativos, ou fantasticos.

« A *estimativa* serve de apprehender os objectos externos sensiveis debaixo de alguma razão, que não é sensivel exteriormente, como é, v. g., a amizade, ou inimizade, a conveniencia, ou disconveniencia. O que se vê manifestamente até nos brutos; pois a ovelha sabe a herva, que lhe convém, ou não convém; e que o pastor é seu amigo, e o lobo seu inimigo.

« A *memoria* serve de conhecer as cousas, com a reflexão de que outra vez já foram d'ella conhecidas. — A *reminiscencia* serve de inquirir, rastrear, e revocar á memoria o que já esqueceo, pelos vestigios do que ainda lembra.

« Todas estas faculdades, ou sentidos interiores são materiaes, e nellas se parece o homem com os brutos: não fallando na reminiscencia; porque esta, supposto que alguns dizem que é tambem sensitiva, a outros lhes parece envolver já actos de racional. E ou se distingam entre si, e da alma, ou não se distingam; ou sejam mais, ou menos no numero (que nisto ha varias opiniões), o certo é, que na alma ha todos estes ministerios, e officios, pela parte que toca a esta sua região intima, sensitiva e cognoscitiva » (*Luz e Calor*, Primeira parte, Doutrina III).

(1) *Appetite,* em geral, é a tendencia ou inclinação de um ente para o seu fim, isto é, para uma coisa que lhe convém e que se chama *bem.* Por isso é o *bem* que todos os seres appetecem: *Bonum est quod omnia appetunt.* Todos os entes creados tendem para o seu fim, determinado por Deus; e essa inclinação ou tendencia foi por Deus impressa ou gravada na propria forma natural da cada um, e por isso identifica-se com a natureza d'elles e é commum a todos. Esta tendencia diz-se *appetite natural.* — Além d'esta, ha, em alguns entes, outras tendencias para o bem, que nascem não da forma

é conveniente á natureza *sensitiva* e é percebido pelos sentidos. Por isso o appetite *sensitivo,* embora supponha o exercicio das faculdades *perceptivo-sensitivas,* é distincto d'ellas (1).

103. **Divisão do appetite sensitivo.** — O *appetite sensitivo* divide-se em *concupiscivel* e *irascivel.*

a) *Appetite concupiscivel* é a faculdade pela qual o homem — ou tende para um bem sensivel, emquanto este é *agradavel,* — ou foge de um mal sensivel, emquanto é *desagradavel* (2).

---

natural, mas de algumas formas adquiridas pelo conhecimento. Estas tendencias são actos de faculdades *appetitivas.* (*Sum Theol.*, p. I, q. 80, aa. 1, 2).

Faculdade *appetitiva,* em geral, é a força pela qual o ser vivo tende para um bem conhecido, emquanto convém á sua natureza.

O *appetite* é duplice — *sensitivo* e *intellectual,* porque duplice é a percepção — *sensitiva* e *intellectual,* e a cada percepção corresponde um *appetite* da mesma ordem ou natureza. Appetite *sensitivo* é o que tende para o bem *sensivel,* percebido por meio dos sentidos. Appetite *intellectual* é o que tende para o bem *intellectual,* isto é, conveniente á vida *intellectual* ou *racional,* percebido por meio da intelligencia.

A faculdade *appetitiva,* como dissemos, corresponde á faculdade *perceptiva.* Por isso, os animaes, cujas faculdades *perceptivas* são exclusivamente *sensitivas,* só possuem a faculdade *appetitivo-sensitiva.* As substancias espirituaes, cujas faculdades são meramente *espirituaes,* só possuem a faculdade *appetitivo-intellectual.* O homem, que, partecipando dos animaes e dos espiritos, possue as faculdades *perceptivas* da ordem *sensitiva* e da ordem *intellectual,* é dotado de uma e outra faculdade *appetitiva,* — *sensitiva* e *intellectual.*

Ha, portanto, no homem um triplice appetite — o *natural,* o *sensitivo* e o *intellectual.* O appetite *sensitivo* e o *intellectual* não só não excluem o *natural,* mas suppõem-no e exigem-no; porque tanto o *sensitivo* como o *intellectual,* mesmo na presença do bem conveniente, ficariam indifferentes, nem tenderiam para elle, se não tivessem essa inclinação ou *appetite natural.* — Deve notar-se que, inclinando o appetite *natural* para um bem *real* (que existe *realmente* na coisa), e o appetite *sensitivo* e o *intellectual* para um bem *percebido* pelas faculdades cognitivas, o bem do appetito *natural* é sempre *verdadeiro* bem, ao passo que o bem do appetite *sensitivo* e do *intellectual* pode ser um bem *apparente* (*Summ. Theol.*, 1-2, q. 8, a. 1).

(1) A faculdade *appetitiva* differe das *perceptivas* por tres razões: — 1.ª) As faculdades *perceptivas attrahem* a si o objecto, que pela sua imagem entra nas proprias faculdades, e ahi *fica;* ao passo que a faculdade *appetitiva* tende para o objecto, e, attingindo-o, se lhe une. — 2.ª) As faculdades *perceptivas* estão para a *appetitiva,* como o motor para o movel; pois esta é determinada ao acto por aquellas. — 3.ª) Embora o objecto das faculdades *perceptivas* e o da *appetitiva* sejam *materialmente* identicos, todavia *formalmente* são diversos; pois as faculdades *perceptivas* attingem um objecto emquanto é *verdadeiro,* ao passo que a faculdade *appetitiva* attinge-o emquanto é *bom.* D'ahi a distincção entre a faculdade *perceptiva* e a *appetitiva.*

(2) A tendencia para o bem sensivel e a fuga do mal sensivel são dois actos do mesmo appetite *concupiscivel;* porque é a mesma força que, approximando-se de um termo, se afasta do opposto.

b) *Appetite irascivel* é a faculdade pela qual o homem tende para um bem sensivel, emquanto este é *arduo,* mas *util* para remover os impedimentos, que se oppõem á consecução do bem sensivel ou á fuga do mal sensivel (1).

Assim, pelo appetite *concupiscivel,* desejamos o alimento e rejeitamos o veneno; e, pelo *irascivel,* desejamos a lucta, como um bem que, embora *arduo,* é *util* para resistirmos aos que nos impedem a posse do alimento, ou subministram o veneno (2).

104. O appetite concupiscivel e o irascivel são duas faculdades distinctas. — Duas faculdades são realmente distinctas, quando os seus objectos *formaes* são realmente distinctos; pois, como vimos, as faculdades distinguem-se, em ultima analyse, pelos seus objectos *formaes.* Ora o objecto *formal* do appetite *concupiscivel* e o do appetite *irascivel* são realmente distinctos. Na

(1) O bem, que forma o objecto do appetite *irascivel,* chama-se *arduo,* — não só porque, para o attingir, o ser sensitivo encontra difficuldades, — mas tambem porque tende, por si mesmo, para destruir os obstaculos que se oppõem á consecução do bem, que é o objecto do appetite *concupiscivel.*

Dizem: O objecto de todo o appetite *sensitivo* é o bem *conveniente* ao ser *sensitivo.* Ora o bem *arduo* não é conveniente ao ser sensitivo. Logo o bem *arduo* não é objecto do appetite *irascivel.*

Resposta. Concedemos que o objecto de todo o *appetite sensitivo* é um bem *conveniente* ao ser *sensitivo.* Mas o bem póde ser conveniente ao ser *sensitivo,* — ou emquanto lhe é *agradavel,* — ou emquanto lhe é *util* para a sua defeza. Ora o objecto do appetite *irascivel* é um bem conveniente ao ser sensitivo; pois que, embora *arduo,* todavia lhe é *util* para remover os obstaculos que lhe impedem a posse do bem *agradavel.*

(2) E' innegavel a existencia d'este duplice *appetite* nos seres *sensitivos.* Um cão agarra o osso, que lhe foi apresentado; e, se outro cão lhe disputar a posse d'aquelle osso, deixa de comer, e faz todo o esforço para repellir o adversario, e para conservar para si o alimento. Em ambos os casos, o cão é guiado pelo conhecimento, que tem — do alimento, emquanto este convém á sua natureza, — e do adversario, emquanto este é obstaculo para a consecução d'aquelle seu bem. Em ambos os casos, o appetite *sensitivo* tende para o bem, com esta differença que no primeiro caso tende para o bem, emquanto este é *agradavel,* ao passo que no segundo caso tende para o bem, emquanto este, embora *arduo,* é *util* para remover os obstaculos que lhe impedem a posse d'aquelle bem.

Ora o *appetite sensitivo,* emquanto tende para o bem *agradavel* aos sentidos, diz-se *concupiscivel,* e, emquanto tende para o bem *arduo,* mas *util* para vencer os obstaculos, que se oppõem á posse do bem, diz-se *irascivel.*

Ambos os *appetites,* o *concupiscivel* e o *irascivel,* são necessarios ao ser *sensitivo;* pois este não poderia conservar a propria existencia, nem alcançar a devida perfeição, se não tivesse o poder de procurar o bem e de fugir do mal, e o de resistir a tudo o que possa destruir a sua existencia ou impedir a perfeição conveniente á sua natureza.

verdade, embora ambos os appetites tendam para o bem, todavia não o attingem ambos sob o mesmo aspecto; visto que o *concupiscivel* tende para o bem, emquanto é *agradavel,* e o *irascivel* tende para o bem, emquanto é *arduo,* mas *util* para afastar os obstaculos, que impedem a consecução de outro bem ou a fuga do mal. Logo o appetite *concupiscivel* e o *irascivel* são duas faculdades distinctas (1).

105. O appetite sensitivo è uma faculdade material.

a) Uma faculdade é *material,* quando o seu objecto é *material* ou *sensivel;* pois as faculdades conhecem-se e distin-

(1) Ao argumento, citado no texto, accrescentamos o seguinte:

Não podem attribuir-se a uma faculdade actos, que são contrarios á sua inclinação. Ora os actos do appetite *irascivel* são contrarios á inclinação do appetite *concupiscivel.* Na verdade, o *concupiscivel* tende para o que nos é agradavel, ao passo que o *irascivel* tende muitas vezes para o que nos causa tristeza e dor sensivel. D'ahi o antagonismo entre as paixões d'estas duas especies do appetite; pois, augmentando as paixões do *concupiscivel,* diminuem as do *irascivel,* e vice-versa. Logo o appetite *concupiscivel* e o *irascivel* são duas faculdades distinctas (*Sum. Th.,* p. I, q. 81, a. 2).

D'este modo o appetite *sensitivo* é o *genero proximo,* que se divide em duas *especies* — o appetite *concupiscivel* e o *irascivel.*

O appetite *concupiscivel* e o *irascivel,* posto que sejam duas faculdades distinctas, comtudo conservam entre si as seguintes relações:

1.ª) O appetite *irascivel* tem *principio* e *termo* no *concupiscivel.* — Tem *principio* no *concupiscivel.* Na verdade, o *irascivel* não combate os obstaculos, senão emquanto estes impedem a consecução do bem ou a fuga do mal. Por isso os movimentos do *irascivel* serão mais ou menos intensos, quanto mais ou menos intensos forem os movimentos do *concupiscivel.* — Tem o seu *termo* no *concupiscivel.* Por quanto, o *irascivel* ou remove effectivamente os obstaculos, ou não. No primeiro caso, teremos *alegria;* no segundo, *tristeza.* Ora a *alegria* e a *tristeza* são duas paixões do *concupiscivel.*

2.ª) O *irascivel* aperfeiçôa e completa o *concupiscivel.* Por quanto, de pouco ou nada serviria tender para o bem, se não houvesse uma faculdade para remover os obstaculos, que impedem a consecução do mesmo bem.

3.ª) O *irascivel,* emquanto ao *objecto,* é mais nobre do que o *concupiscivel;* pois o bem, que serve para a utilidade e defeza do ser sensitivo e que é o objecto do *irascivel,* é mais nobre e menos material do que o bem, que agrada ás faculdades sensitivas e que é o objecto do *concupiscivel.* — Por isso o appetite *irascivel* está para as faculdades *appetitivas,* como a *estimativa* está para as faculdades *perceptivas.* Na verdade, assim como a *estimativa,* percebendo certas propriedades, que escapam ao alcance dos outros sentidos, approxima-se mais da razão; assim tambem o *irascivel,* tendo por objecto o que é *util* para vencer as difficuldades, que se oppõem á consecução do bem e á fuga do mal, é mais proximo do appetite *racional* ou *intellectual,* que é a *vontade.* — Dissemos — emquanto ao *objecto;* pois o *irascivel,* emquanto se refere ao *concupiscivel,* como meio ao fim, é menos nobre do que este, visto que o meio é sempre menos nobre que o fim.

guem-se pelos seus objectos. Ora o objecto do *appetite sensitivo* é *material;* pois é constituido pelo bem corporeo, individual, relativo á conservação e perfeição do ser sensitivo. Logo o *appetite sensitivo* é uma faculdade *material.*

b) Uma faculdade, que se encontra tambem no animal, é *material;* pois o animal não é dotado de faculdades *immateriaes* ou *espirituaes.* Ora o *appetite sensitivo* encontra-se tambem nos animaes: pois elles — não só tendem para os bens sensiveis, que aperfeiçôam a sua natureza, e fogem do mal sensivel, — mas tambem luctam para remover os obstaculos, que lhes podem impedir a consecução do bem e a fuga do mal. Logo o *appetite sensitivo* é uma faculdade *material* (1).

106. **O appetite sensitivo no homem e no animal.** — O *appetite sensitivo,* embora seja commum ao homem e ao animal, todavia naquelle existe de um modo differente do que existe neste. Na verdade, o *appetite sensitivo* do animal é *fatal,* isto é, opéra sempre e necessariamente por um modo determinado e singular, visto que determinadas e concretas são as fórmas, ou os modelos da sua imaginação; ao passo que o *appetite sensitivo* do homem está subordinado ao imperio da razão e participa, de algum modo, da liberdade da vontade (2).

---

(1) O P. Manuel Bernardes diz: « A esta virtude, ou força cognoscitiva e material, e ás noticias, que por sua via bebeo a alma, corresponde na mesma alma outra virtude, ou força tambem *material,* dada para querer o bem, ou fugir do mal já conhecido. Esta chama-se *appetite,* e consta de partes, a saber, *concupiscivel* e *irascivel* ». (*Luz e calor,* Primeira parte, Doutrina III).

(2) O appetite *concupiscivel* e o *irascivel,* no homem, devem obedecer á razão e á vontade. Com effeito, o homem, embora composto de corpo organico e de alma racional, é comtudo uma só substancia completa, e por isso *uno* deve ser o seu bem, *una* a sua perfeição, como *uno* é o fim para o qual tende. Se nelle existem varias e diversas faculdades, cada uma das quaes tem o seu bem e o seu fim especial; estes bens, estes fins especiaes, e por isso as suas faculdades relativas devem ser reduzidas á unidade. A unidade na variedade alcança-se por meio da ordem, e a ordem exige uma subordinação. É necessario, pois, que entre as varias faculdades, de que o homem é dotado, exista a subordinação. Ora a subordinação das faculdades deve ser proporcionada á subordinação dos bens, para os quaes ellas tendem (pois o fim é o criterio de toda a ordem); de modo que uma faculdade será subordinada á outra, se o bem d'aquella for subordinado ao bem d'esta. Ora o commum e verdadeiro bem de todo o homem, a que estão subordinados todos os bens particulares de todas as faculdades, é aquelle, que se apprehende pela intelligencia e para o qual, como para o seu fim ultimo, tende a vontade; pois a intelligencia e a vontade são as faculdades *especificas* do homem. Logo todas as faculdades do homem devem estar subordinadas á razão e á vontade. D'ahi se segue que, se alguma das faculdades inferiores, na sua tendencia para o seu bem, obstasse á consecução do bem, que é conforme á razão, ella não operaria conforme á ordem, e a sua operação, longe de ser vantajosa ao homem, ser-lhe-hia nociva. Podemos, pois, concluir que o appetite *concupiscivel* e o *irascivel,* no homem, devem obedecer á razão e á vontade.

Objectam: Se o appetite *concupiscivel* e o *irascivel* do homem estivessem subordinados á *razão,* não se deria aquella lucta entre o appetite e a razão, que, todavia, se dá em cada um de nós.

Resposta. Ha duas especies de dominio: um *despotico,* outro *politico.* É *despotico,* quando o inferior, não possuindo liberdade propria, não póde resistir nem tornar-se rebelde ao superior. É *politico,* quando o inferior, embora tenha o dever de obedecer ao superior, todavia, por ser dotado de liberdade, póde desobedecer-lhe e tornar-se rebelde. Ora, — se o dominio que a alma exerce sobre o corpo, é *despotico,* porque o corpo não póde resistir ao imperio da alma, — o dominio, que a razão exerce sobre o appetite *sensitivo,* quer *concupiscivel* quer *irascivel,* é *politico,* porque o *appetite sensitivo,* podendo ser movido e determinado ao acto, não só pela *estimativa* ou *cogitativa,* mas tambem pela *imaginação* e pelo *sentido commum,* é de algum modo independente da razão e póde resistir-lhe.

Perguntam: Porque não é *despotico* o dominio da *razão* sobre o *appetite?*

São varias e diversas as razões, por que o dominio, que a razão exerce sobre o appetite, não é *despotico.* Daremos as principaes. — 1.ª) O appetite succede á percepção. Logo, assim como a percepção *sensitiva* é anterior á *intellectual,* tambem o acto do appetite *sensitivo* póde por tal forma seguir a percepção dos sentidos, que previna a advertencia e o imperio da *razão.* — 2.ª) Demais, o *appetite sensitivo* reside num orgão corporeo; e por isso, para o seu exercicio, é necessario que o orgão não só seja informado pela alma, mas tambem que seja convenientemente disposto. Ora esta disposição do orgão nem sempre depende da razão e da vontade; e por isso podem produzir-se no *appetite sensitivo* algumas tendencias, independentemente do imperio da razão. — 3.ª) Finalmente, ha certas e determinadas causas (por ex., uma forte commoção nos centros nervosos, uma extraordinaria perturbação de humores), que podem produzir e produzem certas e determinadas tendencias no appetite *sensitivo.* Ora estas causas, quer pela sua natureza, quer pela sua vehemencia, não acabam sempre e logo que a vontade mande. Continuando a existir essas causas, continuarão tambem a existir as relativas tendencias, apezar da resistencia da vontade. (*Sum. Th.,* p. I, q. 81, a. 3).

Insistem: De que modo obedece o *appetite sensitivo* á *razão?*

O *appetite sensitivo* segue sempre o conhecimento. Nos animaes, o appetite segue a *estimativa,* assim a ovelha, julgando o lobo seu inimigo, foge d'elle: mas no homem deve seguir a *cogitativa,* ou *razão particular.* Ora a *cogitativa,* ou *razão particular,* funda-se na *razão universal,* que a move e dirige. Se, pois, no homem, o appetite *sensitivo* é immediatamente movido pela *cogitativa,* e esta é dirigida pela razão, é evidente que o *appetite sensitivo* obedece á razão. — Nem esta obediencia é sempre violenta. Por quanto,

107. **Orgão do appetite sensitivo.** — O *appetite sensitivo,* sendo uma faculdade *material,* deve residir num orgão corporeo. Este orgão é o *cerebro,* que é a sede principal da vida *sensitiva;* embora commummente se diga que o orgão do appetite *sen-*

sitivo é o *coração,* emquanto os movimentos do *coração* são o reflexo physiologico mais immediato e sensivel dos actos e das paixões do appetite *sensitivo* (1).

---

um e o mesmo objecto póde ser agradavel ou desagradavel, segundo o diverso aspecto sob o qual se considera. Ora a razão póde considerar num objecto uma propriedade agradavel, e, apresentando-o sob este aspecto ao appetite *sensitivo,* póde mover esta faculdade a tender para elle. Assim a ira, concebida contra uma pessoa, acaba, se recordarmos os beneficios, que d'ella noutro tempo recebemos.

Insistem ainda: De que modo obedece o *appetite sensitivo* á *vontade?*

O modo, por que o *appetite sensitivo* obedece á vontade, é o seguinte: Todas as nossas faculdades têm a sua raiz na unica e simplicissima essencia da nossa alma. Por isso, quanto mais *intenso* fôr o acto de uma faculdade, tanto menos o será o acto das outras, chegando ás vezes a *intensidade* actual de uma faculdade a impedir inteiramente o exercicio das outras. Ora a vontade, por ser livre, póde dar aos seus actos uma grande intensidade; e, por ter dominio sobre as faculdades inferiores, póde transmittir essa intensidade ao appetite *sensitivo,* de modo que este siga o impulso d'aquella.

(1) Qual é o verdadeiro e principal orgão do appetite *sensitivo?*

Durante muito tempo, o *coração* foi considerado, pelos philosophos e pelos naturalistas, como o verdadeiro e principal orgão *elicitivo* da sensibilidade *affectiva,* ou do appetite *sensitivo;* assim como o cerebro era (e ainda hoje o é) considerado como o verdadeiro e principal orgão da sensibilidade *perceptiva.* Fundava-se esta opinião no consenso do genero humano, que reconheceu sempre o coração como a séde dos affectos, e no testemunho da consciencia, que manifesta claramente a reciproca influencia das paixões no coração, e d'este naquellas.

Hoje, porém, a maior parte dos physiologistas sustenta — que o orgão *elicitivo* da sensibilidade *affectiva* não é o *coração,* mas sim o *cerebro,* — e que o *coração* é apenas o orgão *manifestativo* d'essa sensibilidade. — *a)* O orgão *elicitivo* não é o *coração.* Por quanto, o coração é um musculo, e os musculos não servem para a sensibilidade, mas só para o movimento. Além d'isso, a maravillosa estructura do coração indica claramente que, se elle é o orgão principal da vida *vegetativa,* não o é do appetite *sensitivo.* — *b)* O orgão *elicitivo* dos affectos é o *cerebro.* Por quanto, o cerebro é a sede da percepção *sensitiva,* e por isso deve ser tambem a séde do appetite *sensitivo;* porque, se o não fosse, o appetite, separado do centro perceptivo, não poderia tender para o bem, pois não se tende para o desconhecido. Além d'isso: o appetite, sendo o principio do movimento local espontaneo, deve residir naquella parte do corpo, em que se realiza a percepção sensitiva e da qual partem os nervos d'esse movimento; ora essa parte é o cerebro. Finalmente, é de todos sabido que as lesões do cerebro, como tambem os desarranjos nas suas funcções, alteram immediatamente a sensibilidade affectiva, e, vice-versa, as grandes afflicções perturbam a imaginação, até á alienação mental; ora isto prova que o orgão dos affectos é o cerebro. — *c)* O coração é o orgão *manifestativo* dos affectos e das paixões. Esta funcção exerce-a o coração, não emquanto é um musculo, mas emquanto está unido ao cerebro por ganglios e fibras nervosas. Sendo tão estreita a communicação do coração com o cerebro, é natural que um movimento produzido no cerebro por um acto

108. **Faculdade locomotiva.** — Faculdade *locomotiva* é aquella pela qual o homem se transporta de um logar para outro, com o fim de alcançar o bem e fugir do mal, ou de remover

---

ou paixão do appetite sensitivo deva ter e tenha effectivamente um reflexo physiologico, uma especie de echo no coração, — reflexo e echo proporcionado á intensidade do acto do proprio appetite. E' só neste sentido que o coração pode chamar-se a sede dos affectos e, em geral, das paixões.

Todavia, embora se admitta que o orgão principal da sensibilidade *affectiva* é o *cerebro,* não se pode dizer que o genero humano errasse e erre, quando diz que esse orgão é o *coração.* As funcções cerebraes, que acompanham os actos da sensibilidade *affectiva,* escapam ao alcance da consciencia *sensitiva,* e por isso não attribuimos esses actos ao cerebro; porque, para attribuirmos um phenomeno a uma causa, devemos ter consciencia d'esse phenomeno e da sua dependencia. Mas se á consciencia escapam as funcções do cerebro, não lhe escapam as do coração; e, como a consciencia nos attesta que os movimentos do coração acompanham os actos da sensibilidade affectiva, e são o reflexo mais immediato e sensivel dos affectos e das paixões, os mesmos movimentos do coração serviram para medir a intensidade dos affectos e das paixões e o coração foi tido como a séde, o orgão do amor, sem comtudo se decidir se o coração era a sede *directa* ou *indirecta* dos affectos, isto é, se era o orgão *elicitivo,* ou apenas *manifestativo,* da sensibilidade *affectiva.*

Orgão *elecitivo* ou *manifestativo* do amor *sensivel,* o coração foi e é tido como o *symbolo* do amor *racional.* E nada mais natural. No homem ha um nexo intimo entre o appetite *sensitivo* e o *racional.* Quando o appetite *racional,* que é a *vontade,* ama e, levado pelo amor, produz ou impera outros actos, move-se tambem o appetite *sensitivo,* e este movimento encontra um reflexo, um echo no coração, que, por isso, se torna uma especie de thermometro, capaz de medir a intensidade do amor *sensivel* e *racional.*

Pergunta-se: De que deriva o reflexo das paixões no coração?

A esta pergunta dão os modernos physiologistas a seguinte resposta. Embora as contracções musculares do coração não dependam inteiramente do centro cerebro-espinhal (pois o coração, separado do organismo, continúa a palpitar por algum tempo), todavia a intensidade, a celeridade e a regularidade d'essas contracções podem depender e dependem da influencia do centro cerebro-espinhal. Por quanto, o coração está preso ao grande centro nervoso por dois feixes de fibras nervosas, que pertencem respectivamente ao nervo *pneumo-gastrico* e ao nervo *grande-sympathico.* A excitação do nervo *pneumo-gastrico* retarda os movimentos do coração; a do *grande-sympathico* accelera-os. As percepções, pois, e as imagens cerebraes, que excitam o *pneumo-gastrico,* retardam a circulação do sangue, diminuem a nutrição dos tecidos e das cellulas, e por conseguinte enfraquecem e abatem o organismo. Pelo contrario, os phenomenos physicos e as excitações cerebraes, que influem no nervo *grande-sympathico,* tornam mais activos os movimentos do coração, fazem que o sangue afflua mais abundantemente aos tecidos, e que a nossa vitalidade seja mais energica, os desejos mais ardentes, as emoções mais vivas. Logo os centros nervosos superiores exercem uma influencia real nos movimentos do coração, e motivam a variedade dos movimentos, que estão ligados ás nossas emoções. Ora, sendo os

os obstaculos que se oppõem a essa consecução ou a essa fuga. — Os orgãos d'esta faculdade são os *ossos* e os *musculos*. Estes dizem-se orgãos *activos;* aquelles, *passivos* (1).

---

centros nervosos superiores o verdadeiro orgão de toda a sensibilidade, tanto cognitiva como affectiva, é evidente que as nossas percepções e emocões sensiveis (e, por meio d'estas, as operações da intelligencia e da vontade) hão de influir sobre as funcções do coração.

Cl. Bernard resume as ultimas descobertas da physiologia ácerca d'este assumpto nas seguintes palavras:

« Os sentimentos, que experimentamos, são sempre acompanhados por acções reflexas do coração; é o coração que subministra as condições para a manifestação dos sentimentos, embora estes só residam no cerebro.

« Nos organismos mais elevados, a vida é uma continua correspondencia entre o systema sanguineo e o nervoso; os nossos sentimentos exprimem-se por uma correspondencia entre o coração e o cerebro, — as duas rodas mais perfeitas da machina viva. Esta correspondencia realiza-se por meio de relações anatomicas muito conhecidas, isto é, pelos nervos *pneumo-gastricos*, que trazem as influencias nervosas ao coração, e pelas arterias *carotidas* e *vertebraes*, que levam o sangue ao cerebro.

« A sciencia physiologica ensina que, por um lado, o coração recebe realmente a impressão de todos os nossos sentimentos, e que, por outro lado, o coração reage para enviar ao cerebro as condições necessarias para a manifestação d'esses sentimentos. Quando dizemos que *o coração está despedaçado pela dôr*, affirma-se um phenomeno verdadeiro e real; pois que, se a impressão dolorosa foi repentina, o coração pára, e, deixando de enviar sangue ao cerebro, provoca necessariamente a syncope e crises nervosas.

« As impressões agradaveis tambem influem no coração. Quando uma pessoa experimenta uma doce emoção, as palavras, que a suscitaram, atravessam o seu espirito, rapidas como relampago, para cahirem sobre o coração, prevenindo qualquer raciocinio ou reflexão. O sentimento começa a manifestar-se depois de uma breve pausa cardiaca..., e o coração, excitado pelos nervos, reage, dando fortes palpitações, e lançando sangue em abundancia para a cabeça; d'hai o rubor do rosto, e certos signaes na physionomia, que traduzem o prazer da alma. Dizer, pois, que o *amor faz palpitar o coração*, não é só uma phrase poetica, mas é tambem uma verdadeira realidade physiologica....

« Em summa, no homem, o coração é o mais sensivel entre todos os orgãos da vida vegetativa, e é o primeiro a receber todas as influencias da circulação sanguinea. D'ahi se segue que ambos os orgãos principaes da vida (o *cerebro* e o *coração*) devem estar sempre e indissoluvelmente unidos pelos laços da acção e da reacção » (*La science expérim.*, Physiologie du coeur).

Alguns escriptores conciliam a sentença dos modernos physiologistas, que fazem do cerebro o orgão da sensibilidade, e a do genero humano, que viu sempre no coração a sede dos nobres affectos e das paixões ardentes, dizendo que no *cerebro* está a *origem* da sensibilidade *affectiva*, mas no coração está a *sede* d'essa sensibilidade, porque é para o coração que convergem todas as fibras do systema nervoso central e é nelle que se manifestam os phenomenos da sensibilidade e da vida psychica.

(1) *Fritsch* e *Hitzig*, celebres physiologistas allemães, demonstram á evidencia que os *centros motores*, os quaes excitam os orgãos da faculdade *locomotiva* a realizar o seu acto, residem *quasi exclusivamente* no *lóbo parietal* e na *metade posterior do lóbo frontal*, e que a sensibilidade reside na parte posterior dos hemispherios e especialmente nos lóbos occipital e temporo-esphenoidal. Dissemos — *quasi exclusivamente*, porque outros *centros motores*, além dos que residem no *lóbo parietal* e no *frontal*, concorrem para o exercicio da faculdade *locomotiva;* pois as experiencias de *Flourens* mostram que, extrahidos os lóbos frontaes, não cessam inteiramente os movimentos espontaneos. — Esses outros centros motores residem na *camada cortical* do cerebro; pois, como diz *Wundt*, se faltar *toda* a camada cortical, não poderá manifestar-se nenhum movimento espontaneo.

109. A faculdade locomotiva é distincta do appetite sensitivo. — Duas faculdades são realmente distinctas entre si, quando uma póde estar sem outra. Ora o appetite *sensitivo* póde estar sem a faculdade *locomotiva*, como se vê — não só nos animaes menos perfeitos, que são dotados de *appetite* e não de *locomoção*, — mas tambem nos animaes mais perfeitos, que, embora possuam a faculdade *locomotiva*, comtudo não a podem exercer por algum impedimento. Logo a faculdade *locomotiva* é distincta do appetite *sensitivo* (1).

110. A faculdade locomotiva no homem e no animal. — No animal, a faculdade *locomotiva* segue immediatamente o acto do appetite *sensitivo*, determinado por um juizo *instinctivo* da força *estimativa;* assim a ovelha, vendo o lobo vir ao seu encontro, *teme*, e immediatamente deita a fugir. No homem, porém, a faculdade *locomotiva* está subordinada ao acto da vontade, embora esta seja por vezes contraria ao appetite *sensitivo* (2).

---

(1) O appetite *sensitivo* e os orgãos dos sentidos podem estar intactos, e todavia póde ser que o animal não se possa determinar espontaneamente ao movimento. Havendo uma lesão no cerebello ou nos centros nervosos da base do cerebro, o animal, não obstante o seu desejo de caminhar, soffrerá vertigens, cahirá a cada instante ou andará sempre em volta de si mesmo.

S. Thomaz diz: « Ainda que o sentido e o appetite sejam principios motores nos animaes perfeitos, todavia o sentido e o appetite, emquanto taes, não chegam a produzir o movimento, se não se lhes accrescentar alguma energia. Por quanto nos animaes immoveis ha sentido e appetite, mas não ha força motriz. Esta força encontra-se não só no appetite e no sentido, emquanto comandam o movimento, mas tambem nos proprias partes do corpo, para que possam obedecer ao appetite. E que isto seja assim, mostra-o a experiencia; porque quando os membros estão naturalmente indispostos, não obedecem ao imperio do appetite e não se movem » (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 1 ad 4). — A physiologia demonstra que os musculos, para se contrahirem, devem receber dos centros nervosos um impulso, ou uma corrente do agente nervoso, transmittida pelos nervos motores.

(2) Advertimos que a faculdade *locomotiva*, para obedecer ao imperio da vontade, deve ter os seus orgãos bem dispostos e em estado normal;

111. Faculdade vocal. — Faculdade *vocal* é aquella pela qual o homem exprime e communica os seus *conhecimentos* e as suas *paixões* por meio de um certo *som,* que sai da bocca.

---

aliás poderia acontecer, como muitas vezes acontece, que se não realisassem os movimentos imperados pela vontade.

Advertimos tambem que a vontade, embora possa ser o principio de certos movimentos locaes, não é, comtudo, principio *immediato;* porque ella, geralmente, só determina o movimento por meio do appetite *sensitivo.* E nada mais coherente. A vontade, como a intelligencia, tende naturalmente para o *universal* ou *immaterial;* ao passo que o movimento *local* tem por termo um bem *material* ou *particular,* que foi directamente percebido pelos sentidos e que é objecto proprio e proporcionado do appetite *sensitivo.*

Descartes ensinou que a faculdade *locomotiva* não é uma faculdade especial e distincta das outras; porque, dizia elle, o movimento *local,* no animal, deriva immediatamente do appetite *sensitivo,* e, no homem, da *vontade.*

Esta opinião é falsa. A faculdade *locomotiva* distingue-se tanto do appetite *sensitivo,* como da *vontade.* — Distingue-se do appetite *sensitivo;* porque ás vezes nos afastamos do bem sensivel, para o qual tende o mesmo appetite. — Distingue-se da *vontade,* porque muitas vezes não podemos executar um movimento, que a vontade quereria se executasse.

Digamos alguma coisa ácerca das operações da faculdade *locomotiva,* communmente chamadas *movimentos.*

Movimento é o acto da faculdade *locomotiva,* pelo qual o homem (e, em geral, o animal) se transporta de um logar para outro, ou desloca as differentes partes do seu organismo, em relação umas ás outras.

Os *movimentos* são *espontaneos, reflexos,* e *automaticos.*

a) O movimento *espontaneo* é provocado por um acto do appetite *sensitivo,* com previo conhecimento das faculdades *perceptivo-sensitivas.* — Este movimento costuma chamar-se tambem *voluntario,* pois que no homem a faculdade locomotiva está subordinada á vontade; mas é mais proprio chamar *espontaneo* o movimento que depende *immediatamente* do *appetite sensitivo,* e *voluntario* o que deriva *immediatamente da vontade.* — Aos movimentos *espontaneos* reduzem-se os *instinctivos,* como ao genero se reduz a *especie.* — O movimento *espontaneo* parte da *camada cortical.*

b) O movimento *reflexo* é como que uma resposta a uma excitação *peripherica* ou *exterior,* sem intervenção do *appetite sensitivo* ou da *vontade.* — O mais simples movimento *reflexo* é o *medullar,* que é provocado por uma excitação, a qual, terminando num centro sensitivo, se *reflecte* sobre o respectivo centro motor. Os mais complexos *reflexos* são os *coordenados,* como são, por exemplo, os que servem para a deglutição. — Os *reflexos,* tanto *simples* como *coordenados,* podem ser *conscientes* ou *inconscientes.* — Estes movimentos partem dos centros *sub-corticaes.*

c) O movimento *automatico* é o que tem por causa um *estimulo interno,* independentemente do acto do appetite *sensitivo* ou da *vontade.* Assim o movimento do coração é *automatico;* como tambem *automatico* é o movimento rythmico da inspiração e expiração do apparelho respiratorio. — Como se vê, o movimento *automatico* e o *reflexo* concordam em serem ambos independentes do acto do appetite *sensitivo* e da *vontade;* mas differem em

— O som, que sai da bocca do homem, como tambem da do animal, chama-se *voz.* — O orgão principal da *voz* é a *larynge* (1).

112. A faculdade vocal no homem e no animal. — A faculdade *vocal,* embora seja commum ao homem e ao animal, todavia

---

que a causa do movimento *reflexo* é uma excitação *exterior,* ao passo que a causa do movimento *automatico* é um *estimulo interno.*

Estes tres movimentos — *espontaneo, reflexo* e *automatico* — encontram-se no homem, e nos animaes.

Todavia *Descartes, Mallebranche, Huxley, Richet,* seguidos pelos modernos *materialistas* e *positivistas,* affirmam que *todos* os movimentos, que se realisam no homem, são *reflexos* ou *automaticos,* e que por isso não ha nenhum movimento *espontaneo.*

Esta affirmação é falsa pelas seguintes razões:

1.ª) A consciencia attesta que em nós se realisam movimentos, que não têm a sua razão sufficiente numa simples excitação mechanica ou physico-chimica, mas que derivam de um juizo da *estimativa* e de uma correspondente inclinação ou emoção do appetite *sensitivo;* assim, depois de termos percebido que um objecto nos é *util* ou *agradavel,* sentimos uma tendencia para elle, e, em conformidade com essa tendencia, executamos os movimentos, que são necessarios para alcançar o mesmo objecto. Ora os movimentos, que derivam da *percepção* e do *appetite sensitivo,* chamam-se e são *espontaneos.* Logo dão-se no homem movimentos *espontaneos.*

2.ª) Se todos os movimentos do homem, como tambem do animal, fossem phenomenos meramente *mechanicos,* deveriam todos estar sujeitos ás leis da *mechanica.* Ora nos seres sensitivos realisam-se movimentos que, embora dependam de *algum modo* do meio exterior, todavia não estão sujeitos ás leis fataes da *mechanica;* pois que o animal, nos seus movimentos, muda de velocidade e de direcção, embora não encontre obstaculo algum, o que é contrario á lei da *inercia.* Logo nem todos os movimentos do homem, como tambem do animal, são *mechanicos,* mas alguns são *espontaneos.*

Dissemos que os movimentos dos seres sensitivos dependem de *algum modo* do meio exterior; porque este, pelo facto de *influir* nas faculdades *perceptivas* do ser sensitivo, é apenas a causa *remota* e *parcial* do movimento, pois a causa *proxima* e *determinante* é o proprio animal.

S. Thomaz, analysando o movimento *espontaneo,* distingue tres causas: — a causa *dirigente,* que é constituida pela *imaginação* e pela *estimativa,* emquanto estas duas faculdades mostram ao appetite *sensitivo* o que convém, ou o que não convém, — a *causa imperante,* que é o appetite *sensitivo,* emquanto actúa nos nervos motores e assim determina ao acto a faculdade locomotiva, — a causa *instrumental,* que executa o movimento e que é a energia diffusa nos musculos, nos ossos e nos nervos dos membros. (Cf. opus. *De potentiis animae,* c. V).

(1) A *larynge* é uma cavidade de paredes cartilago-membranosas, aberta superiormente na *pharynge* e communicando inferiormente com a *trachêa.* E' formada de quatro cartilagens: a *thyroidéa,* que tem a forma de escudete, está situada na parte anterior, e apresenta uma saliencia notavel, especialmente no sexo masculino, que se chama vulgarmente *nó da garganta* ou *pomo de Adão;* — a *cricoidéa,* que tem a forma de annel, e está collo-

naquelle é mais elevada do que neste. Por quanto, o animal, por ser irracional, não póde articular, nem formar uma *palavra*, que é *voz articulada*; ao passo que o homem, dotado de razão, póde articular a sua voz e formar *palavras*, que exprimam os seus pensamentos (1).

CAPITULO TERCEIRO

FACULDADES INTELLECTUAES DO HOMEM

Summario: — Intelligencia, sua natureza e varios nomes. — Vontade, sua natureza e liberdade. — A liberdade da vontade humana e o determinismo. — Relações entre a intelligencia e a vontade.

ARTIGO I.

Intelligencia, sua natureza e varios nomes.

113. **Intelligencia.** — *Intelligencia* é a faculdade espiritual, pela qual o homem percebe a *essencia* das coisas. — Percebe-se a *essencia* de uma coisa, não só quando se indicam *todos*

---

cada na parte inferior; — as duas *arythenoidéas*, que estão collocadas posteriormente e representam duas pequenas pyramides, cuja base se articula com a *cricoidéa*. — Da base das *arythenoidéas* nascem uns ligamentos, — dois de cada lado, — que se inserem na *thyroidea* e se chamam *cordas vocaes*, sendo duas *superiores* e duas *inferiores*. O espaço, comprehendido entre as quatro cordas vocaes, tem o nome de *glotte*. Sobre a abertura superior da glotte ha uma lingueta cartilago-fibrosa, que serve de valvula e que se chama *epiglotte*.

A *voz* é produzida pela acção do ar sobre as cordas vocaes. O ar expirado, vindo dos pulmões, imprime ás cordas vocaes vibrações mais ou menos rapidas, e produz sons mais agudos ou mais graves, segundo as cordas vibrantes são mais ou menos curtas e estão mais ou menos tensas; pois está demonstrado na *acustica* que os sons produzidos por cordas vibrantes são tanto mais agudos, quanto mais curtas e mais tensas ellas estão. D'aqui se vê que as mulheres e as creanças, cuja larynge é mais pequena e as cordas vocaes são mais curtas do que no homem, devem ter, como effectivamente têm, uma voz muito mais aguda que a d'elle.

Todavia as cordas vocaes podem mais ou menos encurtar-se e alongar-se, por virtude das contracções dos musculos da larynge; produzindo assim, á vontade, sons mais agudos ou mais graves.

(1) O homem é o unico animal que possue a faculdade de modificar os diversos sons, produzidos pelas cordas vocaes, formando *palavras*, para exprimir os seus pensamentos.

A *palavra* ou *linguagem articulada* compõe-se de sons produzidos — uns pelas cordas vocaes — e outros pela passagem do ar atravez dos orificios, que estão situados acima da *glotte*, e cuja forma podemos modificar á vontade. — Os sons produzidos pelas cordas vocaes constituem as *vogaes*, e os sons produzidos pela expulsão do ar, que atravessa a *glotte*, constituem as *consoantes*. Estes sons, directamente associados, formam as *syllabas*, de que se compõem as *palavras*.

os seus elementos *especificos*, mas tambem, embora menos perfeitamente, quando se aponta um ou outro dos seus elementos mais *genericos* ou *transcendentaes*.

A *intelligencia* existe no homem; porque a consciencia nos attesta que, emquanto as faculdades sensitivas param na superficie externa dos objectos e só percebem as qualidades sensiveis, ha em nós uma energia superior que penetra até ao intimo d'esses objectos, e descobre notas e caracteres, que escapam ao alcance dos sentidos (1).

114. **Objecto da intelligencia.** — *Objecto* da intelligencia é a *essencia* das coisas. — Divide-se em *adequado* e *proporcionado*. O *adequado* é a *essencia* de todas as coisas, considerada no seu mais fundamental e commum elemento, que é o *ente*. O *proporcionado* é a *essencia* das coisas *materiaes, abstrahida das condições materiaes*.

a) *Objecto adequado da intelligencia.* — Objecto *adequado* da intelligencia é tudo o que ella pode attingir considerada *como tal*, isto é, considerada emquanto á sua natureza de faculdade *perceptivo-espiritual*, sem se attender á sua actual condição ou modo de existencia. Ora a nossa intelligencia,

---

(1) O proprio nome de *intelligencia* significa uma força que, transpondo as qualidades *materiaes*, penetra até ao fundo das coisas, e *intus legit*, lê no intimo d'ellas o que não pode ser percebido pelos sentidos. Diz S. Thomaz: « Est inter alias lata differentia sensuum ac intellectuum, quod illi in cognitione *externorum accidentium sensibilium* sistunt, intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda *ea quae sub accidentibus cadunt atque latent* ingreditur. Unde intellectus vocatur quasi *intus legens* » (*De anima*, lib. 4, lect. 4. — Cf. *Sum. Theol.*, p. II-II, q. 8, a. 1).

A intelligencia não só percebe a essencia das *substancias*, mas tambem a essencia das *qualidades* e, em geral, dos *accidentes*. Diz o mesmo S. Thomaz: « Intellectus intelligit absolute *cujusque rei quidditatem*, sive *essentiam* per seipsam, puta *quid est homo*, vel *quid est album*, vel quid aliud hujusmodi » (*Perihermenias*, lib. 1, lect. 3). — Todavia quando se diz que a intelligencia percebe a *essencia* das *coisas*, queremos denotar — *primariamente* a essencia das *substancias*, que são coisas *absolutas* e se entendem por si mesmas, — e *secundariamente* a essencia dos *accidentes*, que são coisas *relativas* e só se entendem pela sua relação á propria substancia, e por isso são mais *do ente* do que *entes* (Cf. S. Thom., *Sum. Theol.*, p. I, q. 90, a. 2. — *De ente et essentia*, cc. II, VII).

considerada como faculdade *perceptivo-intellectual*, pode penetrar até ao intimo de todas as coisas, que lhe forem convenientemente propostas, e perceber a *essencia* pelo menos no seu mais fundamental e commum elemento ou predicado, que é o *ente;* pois, possuindo a idea abstractissima de *ente,* deve esta faculdade poder attingir e perceber todas as coisas, nas quaes essa idea se realiza e resplandece. Logo o objecto *adequado* da intelligencia, emquanto *tal,* é a *essencia* de todas as coisas, considerada no seu mais fundamental e commum elemento, que é o *ente.*

Como a *essencia* das coisas é objecto da intelligencia emquanto e só porque é immaterial, pode tambem dizer-se que o objecto *adequado* d'esta faculdade é o *immaterial* (1).

(1) *Objecto* da intelligencia é a *essencia* das coisas. Diz S. Thomaz: « Objectum intelligentiae *est ipsa essentia rei* » (*De verit.*, a. 4). A *essencia* das coisas é o objecto *formal* da intelligencia, porque a *essencia* é a razão pela qual a intelligencia attinge as coisas; e as *coisas* mesmas, que encerram o objecto *formal*, isto è, a *essencia*, constituem o objecto *material* d'essa faculdade. — O objecto *formal* é *adequado* ou *proporcionado*. O *adequado* chama-se *generico*, porque é attingido pela intelligencia *emquanto tal*, e por isso convém a *todas* as intelligencias; e o *proporcionado* diz-se *especifico*, porque é proprio da intelligencia *humana*, e não da divina nem da angelica.

O objecto *adequado*, ou *generico*, da intelligencia humana é a *essencia* das coisas, considerada no seu mais commum e universal elemento, que é o *ente*. — Desenvolvamos este ponto. Todas as coisas têm uma *essencia*, pela qual são o que são e pertencem a uma certa e determinada classe de seres finitos. A essencia compõe-se naturalmente de varios elementos: uns *proprios* e outros *communs*. Pelos elemontos *proprios*, uma coisa distingue-se de todas as outras; pelos elementos *communs*, convém com ellas. Os elementos *communs* são muitos e diversos: uns são *especificos*, outros *genericos*, outros *transcendentaes*. Pelos elementos *especificos*, uma coisa convém com as outras da mesma *especie;* pelos *genericos*, convém com as outras do mesmo *genero;* pelos *transcendentaes*, convém com *todas* as coisas. Ora, entre os elementos *transcendentaes*, o mais *intimo* e *commum* é o *ente*. O *ente* — é o elemento mais *intimo*, porque nada mais *intimo*, ou *essencial*, ás coisas do que o serem *alguma coisa*, e o ser alguma coisa é significado pelo *ente;* — é o elemento mais *commum*, porque as coisas, embora diversas entre si pelos seus elementos *especificos*, convêm todas em que são *entes*.

Por isso — 1.º) o *ente* é a razão *formal* e *communissima*, pela qual a intelligencia percebe todas as coisas, porque todas as coisas são intelligiveis emquanto são *entes*. Diz S. Thomaz: « Secundum hoc unumquodque est intelligibile, *inquantum est actu;* unde *ens* est *proprium objectum* intellectus » (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 2); « Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem *entis* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 7). Note-se que o *ente* é objecto *proprio* da intelligencia, emquanto esta se considera *genericamente*, isto é, emquanto é intelligencia. — 2.º) O *ente* é o *primeiro intelligivel*, — não só porque elle é a razão *formal*, pela qual todas as coisas são intelligiveis,

b) *Objecto proporcionado da intelligencia.* — Objecto *proporcionado* da intelligencia é o que é connatural a esta faculdade, considerada na sua actual condição ou modo de existencia, e por isso é conhecido *anteriormente* aos mais objectos e pela especie *propria*, e é a razão *pela qual* e *segundo a qual* todos os outros objectos são conhecidos. Ora a *essencia* das coisas materiaes, *abstrahida* das condições materiaes, — *a*) é objecto connatural á condição actual da intelligencia humana, porque uma faculdade *immaterial*, mas existente na materia, como é a nossa intelligencia no estado actual, deve ter por objecto

assim como a côr, que é o objecto proprio da vista, é o primeiro visivel, porque todas as coisas são visiveis emquanto são coloridas, — mas tambem porque a nossa intelligencia passa do que é mais universal e commum para o que o é menos, e nenhum conceito é mais universal e commum do que o de *ente*. S. Thomaz diz: « Ens est primum intelligibile » (*Sum. Th.*, p. I, q. 5, a. 2); — « Ens est primum, quod cadit in apprehensione simpliciter » (*De veritate*, a. 1). — 3.º) O conceito de *ente* é tão simples e fundamental, que se acha incluido em todos os outros conceitos, porque todos se resolvem, em ultima analyse, no conceito de *ente*. Diz S. Thomaz: « Entis intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit » (*Sum. Th.*, I-II, q. 94, a. 2).

Para a exacta comprehensão da doutrina exposta, devemos fazer as seguintes advertencias. — *a*) Quando dizemos que a intelligencia percebe todas as coisas emquanto são *entes*, não entendemos que, na percepção do objecto, só se perceba a communissima nota de *ente*, como que separada ou abstrahida das outras notas especificas ou differenciaes, porque isto seria absurdo e contrario á experiencia, mas entendemos que as coisas são *intelligiveis* emquanto são *entes*, e que por isso a esphera da *intelligibilidade* se extende até onde se extende a esphera de *ente*. — *b*) Quando se affirma que a intelligencia percebe um objecto não só na communissima nota de *ente*, mas tambem nas suas notas *especificas* ou *differenciaes*, não se deve entender que essas notas *especificas* se *addicionam* á nota *commum* do ente, como a differença *especifica* se addiciona ao *genero* (porque a differença especifica, que se une ao *genero*, não é o *genero*, mas é diversa d'elle; ora não ha coisa ou differença que não seja *ente*); — mas devemos entender que aquelle objecto, que no principio tinha sido percebido sob o aspecto indeterminado e confuso de *ente*, depois é percebido mais claramente nos seus elementos *especificos* e nos seus caracteres *differenciaes* (Cf. S. Th., *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 3; — *Summa totius Logicae Aristotelis*, tract. II, c. 2). — *c*) Sustentando que o *ente* é objecto *adequado* da intelligencia, não queremos dizer que a intelligencia *actualmente* perceba *todo* o ente e pelo *mesmo modo;* mas entendemos que a nossa intelligencia *pode* conhecer todas as coisas, nas quaes reconhece a nota de *ente*, comtanto que lhe sejam *convenientemente* propostas, e que as pode conhecer por um modo *directo* ou *indirecto*, pela especie *propria* ou *analoga*, pelos elementos *constitutivos* ou pelo *effeitos*, etc. — *d*) Tambem os sentidos percebem o *ente*. Mas essa percepção è differente da percepção da intelligencia. Os sentidos percebem o *ente*, mas por um modo *concreto*, e não percebem a *razão* ou a *significação* de ente, não sabem o que é ser ente, ao passo que

connatural uma coisa *immaterial* mas existente na materia, e tal é a essencia *abstracta* das coisas *materiaes*, — *b*) é conhecida *anteriormente* a todos os outros objectos, porque o exercicio da intelligencia segue-se immediatamente ao dos sentidos, e estes *primeira* e *directamente* percebem as coisas *materiaes*; e é conhecida pela especie *propria*, porque esta especie é produzida pela acção da mesma essencia na faculdade intellectual, e por isso não pode deixar de ser *propria*; — *c*) é a razão *pela qual* e *segundo a qual* a intelligencia percebe todas as outras coisas, porque a experiencia nos attesta que nos elevamos ao conhecimento do immaterial pelo conhecimento do material, e que não conhecemos o invisivel se não á *semelhança* do visivel. Logo o objecto *proporcionado* da nossa intelligencia no estado presente é a *essencia* das coisas *materiaes*, *abstrahida* das circumstancias ou condições materiaes.

Como a essencia *abstracta* das coisas materiaes é *universal*, pode dizer-se que o objecto *proporcionado* da nossa intelligencia no estado presente é o *universal* (1).

---

a intelligencia conhece o *ente* por um modo *abstracto*, e percebe o que quer dizer a noção de *ente*. Diz S. Thomaz: « Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen *rationem essendi*, vel *intentionem entis* sensus non apprehendit » (1. *Dist.* 19, q. 5, a. 1 ad 6).

Notamos, por ultimo, que a *essencia*, sendo a razão pela qual a intelligencia attinge as coisas, é o verdadeiro objecto *formal* e *adequado* d'esta faculdade. Todavia, sendo a *essencia* das coisas objecto da intelligencia emquanto é *immaterial*, porque o *material*, emquanto *tal*, não se pode unir com uma faculdade *espiritual*, segue-se que o *immaterial* se pode chamar tambem o objecto *formal* e *adequado* da intelligencia.

(1) Desenvolvamos cada uma das partes da proposição *menor*.

a) A *essencia* das coisas *materiaes*, abstrahida de todas as condições *materiaes*, é o objecto *connatural* ou *proporcionado* da intelligencia humana no estado presente. Ouçamos o ensino do Angelico Doutor. Diz elle assim: « O conhecimento faz-se emquanto o objecto conhecido se une com a faculdade cognitiva. Unindo-se com a faculdade, o objecto accomoda-se á natureza e ao modo de ser d'ella. Por isso todo o conhecimento é proporcionado á natureza e ao modo de ser da faculdade cognitiva. Se, portanto, o modo de ser de um objecto cognoscivel excede o modo de ser da faculdade cognitiva, é claro que o conhecimento d'aquelle objecto excede o alcance da faculdade. *Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedit modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis* » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 4). Logo na opinião de S. Thomaz, a natureza do objecto e a natureza da faculdade devem convir no mesmo modo de ser; — a immaterialidade do

115. A intelligencia é uma faculdade espiritual.

a) Prova-se com o seguinte argumento, deduzido da *natureza* da alma. — A alma humana, occupando o grau supremo entre as substancias sensitivas e o infimo entre as intellectuaes, deve possuir as faculdades, que são proprias das substancias sensitivas, e as faculdades, que são proprias das substancias intellectuaes e que são a *intelligencia* e a *vontade*. Ora as faculdades das substancias intellectuaes são *espirituaes*, isto é, exercem-se sem orgãos corporeos; pois essas substancias não têm corpo. Logo a *intelligencia* é uma faculdade *espiritual*.

b) Prova-se com argumentos, deduzidos da *qualidade* dos objectos que a intelligencia percebe, e do *modo* por que opéra.

---

objecto deve por tal forma corresponder ao genero de immaterialidade da faculdade, que, se a immaterialidade da faculdade é *pura*, isto é, não precisa de imagens sensiveis para entender, tambem a immaterialidade do objecto deve ser *pura*, isto é, tambem o objecto deve ser *puramente* immaterial, e, se a immaterialidade da faculdade é *mista*, isto é, se está unida com as imagens sensiveis, tambem *mista* deve ser a immaterialidade do objecto, emquanto deve ser uma coisa *immaterial* unida com algum elemento *material*. — Postos estes principios, é claro que, sendo a intelligencia humana uma faculdade *immaterial*, mas existente na *materia* (emquanto é uma faculdade *espiritual* da alma, que é forma substancial do *corpo*), o seu objecto *proprio* ou *proporcionado* deve ser o *immaterial* existente na *materia*, e tal é a *essencia abstracta* das coisas *materiaes*. Diz S. Thomaz no logar apontado: « Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia *individuali*, sed secundum quod *abstrahuntur ab ea* per considerationem intellectus ». E noutro logar: « *Operatio proportionatur virtuti et essentiae*: intellectivum autem hominis est in sensitivo, et ideo propria operatio ejus est intelligere *intelligibilia* in *phantasmatibus* » (*De Mem. et Reminis.*, l. 4).

b) A essencia *abstracta* das coisas *materiaes* — é conhecida *anteriormente* aos outros objectos, — e é conhecida pela sua *propria* especie. Na verdade, o objecto connatural ao modo de existencia de uma faculdade é o *termo* para o qual a mesma faculdade está essencialmente ordenada, e por isso é o que *primeiramente*, antes de todos os outros objectos, move a faculdade e a reduz ao acto, e portanto deve ser conhecido pela *propria* especie, e não por uma especie *alheia* (aliás não seria elle o *primeiro* a mover a faculdade e a ser por ella percebido). É o que nos attesta a experiencia interna. — A essencia *abstracta* das coisas *materiaes* é conhecida *anteriormente* a todos os outros objectos. O exercicio da nossa intelligencia suppõe e exige necessariamente o exercicio dos sentidos, emquanto estes fornecem o material do pensamento; por isso a primeira idea da intelligencia corresponderá á primeira percepção dos sentidos. Ora o que os sentidos primeiramente percebem é o ente material. Logo a primeira idea da intelligencia refere-se ao ente material; ou, por outras palavras, a essencia *abstracta* das coisas materiaes é o *primeiro* objecto da intelligencia humana. S. Thomaz diz: « *Primum*, quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est *quid-*

a) Uma faculdade é *espiritual,* se é independente do orgão material. Ora a intelligencia é independente do orgão material. Por quanto, ella percebe objectos meramente *espirituaes* ou *immateriaes,* — Deus, a *virtude,* a *justiça,* a *ordem,* etc. Mas, se a intelligencia fosse uma faculdade dependente da materia, não poderia perceber semelhantes objectos; porque uma faculdade dependente da materia só póde perceber objectos materiaes, devendo haver proporção entre a faculdade cognitiva e o objecto conhecido. Logo a intelligencia é uma faculdade *espiritual.*

b) A intelligencia percebe a *essencia* dos objectos *materiaes,* — não singular, concreta e propria de um individuo, — mas universal, abstracta e commum a todos os individuos da mesma especie. Ora, se ella fosse uma faculdade dependente da materia, não poderia perceber a *essencia* dos objectos *ma-*

---

ditas rei materialis; quae est nostri intellectus *objectum,* ut multoties dictum est » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 88, a. 3; — Cf. p. I, q. 84, a. 7, — q. 85, a. 1, — q. 88, a. 2 ad 2). — E esta essencia deve ser e é percebida pela especie *propria,* e não por uma especie *alheia;* porque, se fosse percebida por uma especie *alheia,* não seria o *primeiro* objecto do conhecimento intellectual. Com effeito, a imagem ou especie, que nos representa a essencia das coisas materiaes, é produzida pela mesma essencia, e é tão propria de uma essencia, que não pode representar uma outra de especie differente.

c) A essencia *abstracta* das coisas materiaes é a razão *pela qual* e *segundo a qual* conhecemos todos os mais objectos. É um corollario das proposições precedentes. O objecto que corresponde á indole e ao modo de existir de uma faculdade — não só è o *primeiro* a ser conhecido pela propria faculdade, — mas é o *unico* que actua *directamente* na faculdade e a reduz ao acto. D'ahi se segue que todos os outros objectos, que a faculdade conhece, não os conhece, nem os pode conhecer senão *por meio* e á *semelhança* d'esse objecto *primario.* É o que nos attesta a consciencia com relação aos nossos conhecimentos intellectuaes. — A intelligencia humana *primaria* e *directamente* percebe a essencia das coisas materiaes, e todos os outros objectos, que conhece, quer superiores quer inferiores, conhece-os unicamente *em relação* a esse objecto primario e directo. É certo que a nossa intelligencia conhece as coisas puramente immateriaes ou espirituaes, mas tambem é certo que emtanto conhece essas coisas, emquanto as compara com as coisas materiaes, applicando ás immateriaes, ou negando d'ellas, os elementos e as notas, que encontrou nas materiaes; e por isso o conhecimento das coisas puramente espirituaes ou immateriaes — não è *proprio* mas *analogo,* — não é *adequado* mas *inadequado.* E, como o modo por que se chamam as coisas corresponde ao modo por que ellas se conhecem, d'ahi se segue que os nomes, que significam as coisas puramente immateriaes, são tambem tirados das coisas materiaes. Diz S. Thomaz: « Potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili... Unde intellectus humani, qui est corpori conjunctus, *proprium* objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et *per huiusmodi naturas*

teriaes de um modo universal e abstracto; porque uma faculdade organica só attinge os objectos que nella fazem impressão, e que são os materiaes. Logo a intelligencia humana é uma faculdade *espiritual.*

c) A intelligencia não só percebe os objectos *immateriaes,* e os objectos *materiaes* de um modo *immaterial,* mas tambem reflecte sobre si mesma, de modo que ella é, ao mesmo tempo, faculdade cognitiva e objecto conhecido. Ora, se esta faculdade fosse dependente da materia, não poderia reflectir sobre si mesma; porque uma faculdade organica é extensa e tem partes, e se uma parte pode reflectir sobre outra parte, não

---

visibilium rerum etiam in *invisibilium* rerum *aliqualem* cognitionem *ascendit* » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 84, a. 7). — E não só a nossa intelligencia se eleva das coisas materiaes para as immateriaes, e representa estas por meio de especies e palavras tiradas d'aquellas; mas tambem representa as coisas immateriaes á *semelhança* das materiaes, isto é, envolvidas numa imagem sensivel, pelo menos na imagem da *palavra.*

Dizemos no texto que o *universal* se pode chamar tambem e se chama objecto *proporcionado* da intelligencia. Mas, repetimos, quando se diz que o objecto da intelligencia é o *universal,* não devemos entender que esta faculdade tenha por objecto uma coisa *imaginaria, ficticia,* á qual nenhuma realidade corresponda. No conceito *universal* devemos distinguir a *forma* e o *conteudo.* A *forma* é o caracter de *universalidade;* o *conteudo* é a propria *essencia* das coisas, revestida de *universalidade* pela abstracção das condições materiaes ou individuaes. Este conteudo é *real, realissimo;* existe verdadeiramente nas coisas, embora por um modo diverso d'aquelle por que existe na intelligencia. Aqui trata-se do universal *directo,* e não do *reflexo.* (Cf. *Sum. Theol.,* p. 1, q. 85, a. 2 ad 2).

Agora devemos fazer algumas advertencias.

1.ª) O objecto *proporcionado* chama-se tambem *proprio* e *primario.* Expliquemos os termos. — Objecto *proprio* de uma faculdade, diz S. Thomaz, é id *quod est primo* et *per se cognitum (Sum. Theol.,* p. I, q. 85, a. 7). Objecto *proprio* é o que se conhece *primo,* antes de todos os outros objectos, de modo que a faculdade deve attingil-o *immediatamente,* isto é, sem o intermedio de outro objecto, — e *per se,* isto é, que se conhece pela especie *propria* e não por uma especie *analoga.* — Objecto *primario* de uma faculdade é o que corresponde á natureza e á condição d'essa faculdade, e é a razão pela qual são attingidos os outros objectos; distingue-se do objecto *secundario,* que se não conhece directamente por si mesmo, mas por outro objecto anteriormente percebido. Por isso a essencia *abstracta* das coisas materiaes forma o objecto *primario* da nossa intelligencia no estado actual; emquanto que todos os mais objectos, que são conhecidos por uma especie ou imagem propria das coisas materiaes, constituem o objecto *secundario.*

2.ª) Quando sustentamos que o objecto *proporcionado* da intelligencia é a *essencia abstracta* das coisas materiaes, não entendemos que esta nossa faculdade perceba *immediata* e *perfeitamente* essa essencia; porque tal modo de perceber sería contrario ao modo de operar da intelligencia humana, a

pode reflectir sobre si mesma, nem o todo sobre o todo. Logo a intelligencia é uma faculdade *espiritual* (1).

116. A nossa intelligencia, embora espiritual, depende das faculdades sensitivas.

a) A nossa intelligencia, embora *espiritual*, está naturalmente unida com as faculdades *sensitivas*. Ora esta união exige que as faculdades sensitivas sejam de algum modo uteis á intelligencia; — não só porque, aliás, a união da alma com o corpo não teria razão de ser, — mas tambem porque, quando dois entes estão unidos, o menos nobre deve ser util e servir ao mais nobre. Mas as faculdades sensitivas, não podem ser uteis á intelligencia emquanto á *existencia;* pois a intelligencia, para a sua existencia, não precisa das faculdades sensitivas. Devem, pois, ser-lhe uteis emquanto á *operação*, concorrendo, na medida e segundo a natureza da sua actividade, nas operações da intelligencia. Logo a nossa intelligencia depende das faculdades *sensitivas* (1).

---

qual não chega ao perfeito conhecimento de uma coisa senão por degraus, passando do mais universal para o que o é menos (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 3). A nossa intelligencia percebe num objecto primeiramente as notas ou caracteres mais universaes, como os de *ente*, de *uno*, de *substancia*, de *qualidade*, etc., e só em seguida chega ás notas mais particulares, e ás differenças essenciaes. — Por isso, os primeiros conceitos, que a intelligencia forma pela abstracção dos phantasmas, nos quaes estão contidas as essencias das coisas, são os conceitos de *ente*, de *uno*, de *bom*, etc., que se applicam a todas as coisas, que são ou podem ser. — Por isso o *ente*, que se diz ser o objecto *primario* da nossa intelligencia, não é um ente qualquer, mas é o *ente* considerado nas coisas materiaes e d'ellas abstrahido por uma força activa da alma (Cf. S. Thomaz, *De Mag.*, a. 1).

3.ª) A primeira funcção da nossa intelligencia é a percepção da *essencia* das coisas materiaes, mas *abstrahida* das condições materiaes, e por isso o seu primeiro acto é uma separação, uma *analyse*. — A essencia das coisas creadas é, por si, indifferente tanto para o estado *real*, quanto para o *possivel*. Desde a eternidade, estava ella na mente de Deus, e não só era universal, mas participava da propria vida de Deus, emquanto era entendida por Elle. Pela creação, passou a essencia para o estado *real*, e ficou sujeita á mutabilidade, á circumscripção, e a todas as condições proprias das subsistencias creadas e materiaes. Quando, porém, é percebida pela nossa intelligencia, ella fica restituida ao seu estado *ideal*, reassumindo os caracteres de *universalidade* e de *necessidade*.

(1) Esta these, como se vê, demonstra-se — tanto *a-priori*, isto é, com argumentos tirados da propria natureza da alma, — como *a-posteriori*, isto é, com argumentos tirados das operações da mesma intelligencia. — Os argumentos *a-posteriori* foram expostos para provar a *espiritualidade* da alma.

O que deixamos dito no texto basta para mostrar que a nossa *intelligencia* é uma faculdade *essencialmente* diversa das faculdades *sensitivas*, embora a intelligencia e a faculdade perceptivo-sensitiva convenham em que ambas *conhecem* e *passam da potencia para o acto* (S. Thom., *De Anima*, lib. III, lect. 7). — Todavia, como *Rosmini* e alguns outros escriptores, pelo facto de attribuirem a sensação exclusivamente á alma e não ao composto, estabelecem que os sentidos são faculdades inorganicas, e por isso não reconhecem differença alguma intrinseca entre a intelligencia e os sentidos, julgamos conveniente confirmar a nossa these com os argumentos seguintes:

a) Duas faculdades, que são dotadas de caracteres diversos e oppostos, differem essencialmente entre si. Ora a intelligencia e os sentidos são faculdades, dotadas de caracteres oppostos. Por quanto, — 1.º) pelos sentidos só conhecemos o *material* e o *singular*, pela intelligencia conhecemos o *immaterial* e o *universal*. Diz S. Thomaz: « Sensus non est cognoscitivus nisi *singularium*,... et non se extendit nisi ad *corporalia;* intellectus autem cognoscit *universalia*,... et *incorporalia*, sicut *sapientiam*, *veritatem* (*C. Gentes*, l. II, c. 66). — 2.º) Nenhum sentido percebe o seu conhecimento, mas a intelligencia percebe que percebe. Diz S. Thomaz: « Nullus sensus seipsum cognoscit, ac suam operationem, visus enim non videt seipsum, nec videt se videre; intellectus autem cognoscit se intelligere » (l. c.). — 3.º) O sentido corrompe-se pela intensidade ou excellencia do seu objecto, mas a intelligencia torna-se tanto mais forte quanto mais elevado é o seu objecto. Diz S. Thomaz: Sensitivum patitur a sensibili cum corporis immutatione; unde excellentia sensibilium corrumpit sensum. Quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium magis potest postmodum intelligere minora. Si vero in intelligendo fatigetur corpus, hoc est *per accidens*, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparentur » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 75, a. 3 ad 2). Logo a intelligencia differe *essencialmente* dos sentidos.

b) Uma faculdade *inorganica* differe *essencialmente* da faculdade *organica;* porque a *intrinseca* independencia ou dependencia do orgão corporeo refere-se ao *proprio ser* do sujeito, e por isso modifica-o na sua *essencia*. Ora, como provámos, a intelligencia é uma faculdade *inorganica*, porque não precisa de orgão para entender, ao passo que o sentido é uma faculdade *organica*, porque precisa do orgão para sentir. Diz S. Thomaz: « Haec est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum, non enim operatio sensus est sine organo corporali, intelligere autem non est aliquid corporeum, quia operatio intellectus non est per organum corporeum » (*De anima*, lib. 3, lect. 4). Logo a intelligencia differe *essencialmente* dos sentidos.

Não expomos aqui nem refutamos as objecções, com que os materialistas combatem a *espiritualidade* da intelligencia; porque essas objecções foram já expostas e refutadas nesta parte da Philosophia (Sec. I, Cap. II, Art. IV).

(1) O modo, por que um ente opéra, corresponde sempre ao modo por que existe. Os Anjos, por serem puros espiritos, não precisam, no exercicio das suas operações intellectuaes, das faculdades sensitivas. O homem, por ser composto de espirito e de materia, precisa, nas suas operações intellectuaes, do concurso das faculdades sensitivas.

O que deixamos dicto refere-se ao estado *presente* da alma; pois, quando a alma se separar do corpo, o seu modo de entender será diverso do modo por que presentemente entende, como diverso será o seu modo de existir. — Mais tarde explicaremos o modo, por que entende a alma, separada do corpo.

b) O objecto da intelligencia é a *essencia* dos seres, tanto *immateriaes* como *materiaes*. Ora a intelligencia precisa do concurso das faculdades sensitivas na percepção tanto da *essencia* dos seres *materiaes*, como da dos seres meramente *immateriaes*. — Precisa na percepção da *essencia* dos seres *materiaes;* pois esta, sendo em si singular e concreta, só póde impressionar uma faculdade material ou sensitiva. — Precisa na percepção da *essencia* dos seres *immateriaes;* pois que a intelligencia não póde elevar-se ao espiritual ou immaterial, senão por meio do sensivel ou material, e o sensivel ou material só é attingido por uma faculdade sensitiva. Logo a intelligencia depende das faculdades *sensitivas* (1).

c) A experiencia attesta — que os homens, destituidos de um sentido externo, não possuem a sciencia dos objectos relativos ao mesmo sentido; — que as operações da intelligencia estão subordinadas ás vicissitudes das faculdades sensitivas, de modo que, se se perturbar ou cessar o exercicio das faculdades sensitivas, perturba-se ao mesmo tempo ou cessa o exercicio da intelligencia; — que, quando a intelligencia pensa, o cerebro trabalha e se cança; — que todo o objecto, que a intelligencia entende, quer *immaterial* quer *material*, está sempre cercado de uma imagem sensivel, ao menos da imagem sensivel da *palavra*. Ora estes factos seriam inexplicaveis, se a nossa intelligencia, embora espiritual, não dependesse das faculdades *sensitivas*. Logo (2).

---

(1) Poderia objectar-se: É verdade que a intelligencia, na percepção da *essencia* dos seres *immateriaes*, precisa do concurso das faculdades sensitivas, mas é falso que precise d'ellas na percepção da *essencia* das coisas *materiaes;* pois a *essencia* das coisas *materiaes*, por ser universal e abstracta, só póde ser percebida pela intelligencia, e não pelas faculdades sensitivas.

A resposta está no texto. A *essencia* das coisas *materiaes*, considerada na propria realidade, é singular e concreta; porque está cercada de propriedades materiaes ou individuaes. Sendo singular e concreta, a essencia só póde ser percebida por uma faculdade organica ou sensitiva. — Se a *essencia* das coisas *materiaes* chega a tornar-se *universal* e *abstracta*, este phenomeno opéra-se na alma depois da percepção dos sentidos externos, e é devido a uma *força abstractiva*, de que a mesma alma é dotada.

(2) Desenvolvamos os factos apontados no texto.

1.º) Os homens, destituidos de um certo sentido, são tambem destituidos das ideas relativas ao objecto proprio do mesmo sentido. Este facto que prova? Prova que nada chega á intelligencia, se não tenha primeiramente passado pelos sentidos, e por isso que a intelligencia depende, no seu exercicio, do exercicio das faculdades sensitivas.

2.º) As operações da intelligencia estão subordinadas ás vicissitudes das

As faculdades *sensitivas*, de que a intelligencia depende, são principalmente a *imaginação* e os *sentidos externos;* pois que o phantasma ou imagem sensivel, que envolve o objecto da intelligencia, é formado pela *imaginação*, e o exercicio d'esta faculdade suppõe o exercicio dos *sentidos externos* (1).

---

faculdades sensitivas. Este phenomeno, que está provado até á evidencia, póde indicar duas coisas: — ou que a intelligencia é uma faculdade sensitiva, — ou que a intelligencia precisa, no seu exercicio, do concurso das faculdades sensitivas. Ora a intelligencia não é uma faculdade sensitiva, mas espiritual. Logo deve dizer-se que a intelligencia, no seu exercicio, precisa do concurso das faculdades sensitivas.

3.º) Está averiguado que o cerebro experimenta fadiga ou cançaço, quando pensamos. Esta fadiga ou cançaço — não póde indicar que é o cerebro que pensa, pois repugna que o cerebro pense, — mas indica que o exercicio da intelligencia é acompanhado do exercicio das faculdades sensitivas, que têm o seu orgão no cerebro.

4.º) Todo o objecto, que a intelligencia percebe, está como que envolvido numa imagem sensivel, e sem esta imagem sensivel nada se percebe. Podemos considerar os objectos mais immateriaes e mais abstractos, e todavia sempre os veremos cercados de condições ou propriedades individuaes e revestidos de uma forma sensivel, ao menos da forma sensivel da *palavra*. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 7).

(1) As faculdades *sensitivas*, de que a intelligencia depende no seu exercicio, são principalmente a *imaginação* e os *sentidos externos*.

a) A intelligencia depende da *imaginação*. Com effeito, a imagem sensivel, em que resplandece o ideal que a intelligencia attinge, é um producto da *imaginação*. — De mais, a intelligencia, com as suas operações, percebe objectos que *actualmente* não são percebidos pelos sentidos externos, mas que todavia estão presentes á alma. Ora objectos, que não são actualmente percebidos pelos sentidos externos, só podem estar presentes á alma pelo facto de residirem, por meio de uma especie sensivel, na *imaginação*.

b) A intelligencia depende dos *sentidos externos*. Por quanto, como provámos, o exercicio da *imaginação* suppõe o exercicio dos sentidos *externos*, e um cego de nascimento nunca poderá ter a imagem sensivel das côres.

D'onde se vê que a intelligencia depende *immediatamente* da *imaginação*, e *mediatamente* dos sentidos *externos*.

Consulte-se o que dissemos ácerca d'este assumpto na refutação do *materialismo* (*Antrop.*, Sec. I, Cap. II, Art. IV — *nota*).

Só queremos fazer uma advertencia. Como o exercicio da intelligencia depende do exercicio das faculdades sensitivas, e sobretudo da *imaginação*, *ratione objecti*, isto é, emquanto os sentidos subministram o material do pensamento, é claro que deve existir uma certa correlação entre o desenvolvimento do cerebro, e o desenvolvimento da intelligencia, de modo que, embora a intelligencia seja uma faculdade inorganica e não haja entre ella e o cerebro uma proporção ou equação rigorosa, todavia pode dizer-se que a perfeição do cerebro é, *geralmente*, um signal, ainda que *indirecto*, e uma medida, ainda que *approximativa*, da perfeição da intelligencia. E nada mais natural. É tão intrinseca a união estabelecida por Deus entre a materia e a

117. A nossa intelligencia não depende das faculdades sensitivas intrinseca, mas extrinsecamente.

a) Não depende *intrinsecamente*. Uma faculdade depende *intrinsecamente* de outra, — ou quando aquella deriva d'esta, — ou quando uma é dirigida pela outra. Ora a nossa intelligencia — não deriva das faculdades sensitivas, pois uma faculdade *immaterial*, como é a intelligencia, não póde derivar de faculdades *materiaes*, como são as sensitivas, — nem é dirigida pelas faculdades sensitivas, pois é aquella que dirige estas. Logo a nossa intelligencia não depende *intrinsecamente* das faculdades *sensitivas*.

b) Mas depende *extrinsecamente*. Uma faculdade depende *extrinsecamente* de outra, quando aquella não póde attingir o seu objecto, se esta lh' o não apresenta. Ora a nossa intelligencia não póde perceber o seu objecto, se as faculdades sensitivas lh' o não apresentarem; pois, como dissemos, o objecto da intelligencia não chega a esta faculdade, senão passando pelas faculdades *sensitivas* e envolvido numa imagem sensivel. Logo a nossa intelligencia depende *extrinsecamente* das faculdades *sensitivas* (1).

---

força, entre o corpo e a alma, que o corpo pode ser considerado como o espelho e a expressão da alma. Diz o S. Doutor: « Quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quae corporali organo non expletur, tamen coniunctionem habet ad corpus dupliciter: scilicet ex parte essentiae animae, quae corporis forma est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recepit; *et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat* » (In *2 sent.*, dist. 32, q. 2, a. 3). — Noutro logar, S. Thomaz diz que o cerebro do homem é, *relativamente*, o mais desenvolvido, por isso mesmo que é o orgão das faculdades sensitivas que concorrem, a seu modo, ao acto do entendimento. Eis as suas palavras: « Necessarium fuit quod homo inter *omnia* animalia *respectu sui corporis* haberet *maximum* cerebrum, ut liberius in eo perficerentur operationes inferiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 91, a. 3 ad 1).

(1) Esta conclusão deduz-se da antecedente; pois pelos argumentos, que adduzimos para provar que a intelligencia depende das faculdades sensitivas, via-se que essa dependencia se basêa no facto de a intelligencia não perceber objecto algum, que não tenha sido anteriormente percebido pelos *sentidos externos*, e que não seja acompanhado por uma imagem sensivel, formada pela *imaginação*. O facto, pois, de a intelligencia depender das faculdades sensitivas, não demonstra a superioridade d'estas sobre aquella, mas a superioridade da intelligencia sobre as faculdades sensitivas.

Aclaremos a doutrina exposta com uma comparação. O inferior e o superior dependem mutuamente um de outro. Mas ha differença entre estas dependencias. O inferior depende do superior, emquanto aquelle obedece a

118. A intelligencia humana é uma faculdade potencial. — Uma faculdade é e diz-se *potencial*, quando, embora tenha sempre a força de produzir os seus actos, todavia não os está produzindo sempre, ou não os produz todos ao mesmo tempo, mas successivamente. Ora a nossa intelligencia, posto que tenha sempre a força de entender, não está comtudo entendendo sempre actualmente, nem entende, ao mesmo tempo, tudo o que póde entender. Logo a intelligencia humana é uma faculdade *potencial*. — E' neste sentido que a nossa intelligencia foi tambem chamada *possivel* (1).

119. A intelligencia humana deve ser determinada pela especie intelligivel. — Sendo faculdade *potencial*, a intelligencia não

---

este; ao passo que o superior depende do inferior, não emquanto aquelle obedece a este, mas emquanto o superior precisa do serviço do inferior, — serviço a que o superior tem direito e que o inferior não póde deixar de prestar. É o que acontece no nosso caso. A intelligencia depende das faculdades sensitivas, como o superior depende do inferior; pois as faculdades sensitivas apresentam o objecto, que a intelligencia, e só ella, percebe.

Poderia objectar-se: Se a intelligencia percebesse o objecto, que as faculdades sensitivas lhe apresentam, ella só poderia perceber as qualidades materiaes das coisas e não a essencia; pois pelos sentidos só percebemos as qualidades materiaes, e não a essencia.

Resposta. É verdade que pelas faculdades sensitivas só percebemos as qualidades das coisas; mas estas qualidades são percebidas pelos sentidos, não de um modo abstracto e universal, mas de um modo concreto e singular, isto é, emquanto *unidas e adherentes a um certo e determinado sujeito*. Sendo assim, é claro que o objecto, que as faculdades sensitivas apresentam á intelligencia, representa não só as qualidades sensiveis de um ser, mas tambem a sua essencia, embora singular e envolvida nas mesmas qualidades sensiveis. Em seguida, a essencia é abstrahida das qualidades sensiveis, tornando-se assim universal e abstracta.

(1) Quando, pois, os philosophos dizem que a nossa intelligencia é *potencial* ou *possivel*, esta *potencialidade* ou *possibilidade* não se refere á *existencia* da propria intelligencia, mas sim á sua *operação*. Por outras palavras: A nossa intelligencia chama-se *potencial* ou *possivel*, — não porque não exista realmente, — mas porque está em *potencia* com relação ás suas percepções e da potencia passa para o acto. É a doutrina dos escholasticos. Para S. Thomaz, a intelligencia *possivel* não é outra coisa senão o principio intellectivo, emquanto se acha no estado de *potencia* relativamente á propria intellecção. Eis as suas palavras: « Cùm inveniamur quandoque in *potentia*, necesse est ponere aliquam virtutem, per quam simus intelligentes in *potentia*. Et propter hoc vocatur *intellectus possibilis;* sicut et sensus, secundum quod est in *potentia*, posset vocari sensus *possibilis* » (*De spirit. creat.*, a. 9). E como é a mesma faculdade que está em *potencia* com relação ao seu acto e depois o produz, é claro que a intellecção, considerada *formalmente*, é o acto proprio da intelligencia *possivel*. Diz S. Thomaz: « Intellectus *possibilis* est, quo hic homo *formaliter* intelligit » (*In 3 de Anima*, lect. 7).

póde produzir o seu acto ou perceber um certo objecto, sem que este se lhe una e assim a determine á percepção; pois a percepção faz-se, emquanto o objecto percebido se une á faculdade perceptiva. Ora um objecto não póde unir-se á intelligencia na sua realidade. Logo deve unir-se-lhe por meio de uma imagem, que represente a sua essencia. Essa imagem deve ser *espiritual* ou *immaterial*, — não só porque representa a *essencia* de objectos, tanto *immateriaes* como *materiaes*, abstrahida das condições ou propriedades individuaes, e por isso *universal*, — mas tambem porque uma imagem *material* não poderia unir-se á intelligencia, que é espiritual, pois a forma deve ser proporcionada ao sujeito, que a recebe. A imagem *immaterial*, que representa a *essencia* de objectos, tanto *immateriaes* como *materiaes*, abstrahida das condições ou propriedades concretas ou individuaes, e por isso *universal*, diz-se *especie intelligivel*. Logo a intelligencia humana deve ser determinada pela *especie intelligivel* (1).

---

(1) Como se vê, a necessidade das imagens representativas das essencias basêa-se na propria natureza da nossa intelligencia. Por quanto esta, sendo dotada de *potencia* para entender tudo, mas não entendendo tudo *actualmente*, é por si indifferente para entender este ou aquelle objecto. Mas o ente, que está em *potencia*, não póde passar ao *acto*, se não pela acção de outro ente que já exista em *acto*. Ora o ente em *acto*, que, pela sua acção, faz passar a intelligencia da *potencia* ao *acto* de entender, só póde ser o objecto percebido; aliás sería inexplicavel o facto de a intelligencia perceber um certo e determinado objecto, e não um outro da mesma ou de diversa especie. Mas a acção, que o objecto exerce sobre a intelligencia, consiste em imprimir nesta faculdade uma imagem, que o represente e que, unida á mesma intelligencia, a determine ao acto. Na verdade, todo o conhecimento faz-se pela união do objecto percebido com a faculdade perceptiva; pois o conhecimento é uma acção *immanente*, que tem o seu termo no proprio sujeito, visto que ella não aperfeiçôa o objecto que é conhecido, mas sim o sujeito que conhece. Ora o objecto, como dizemos no texto, não póde unir-se na sua physica realidade com a faculdade; aliás identificar-se-hia com a propria faculdade, o que, além de ser impossivel, levaria ao pantheismo. Logo deve unir-se-lhe por meio de uma imagem, que o represente. Esta imagem diz-se *especie*.

A *especie* póde ser *sensivel* e *intelligivel*. — É *sensivel*, quando representa o objecto cercado de *condições materiaes*; e esta especie une-se com a faculdade *sensitiva*. — É *intelligivel*, quando representa a *essencia* dos objectos *materiaes*, abstrahida de todas as propriedades da materia; e só esta especie póde unir-se com a intelligencia. — A faculdade perceptiva, quer sensitiva quer intellectual, informada pela *especie*, produz o seu acto, e percebe *directamente* o objecto representado pela mesma especie. Por isso a *especie* não é o objecto, que é percebido, mas é a forma, *por meio da qual* o objecto é percebido.

A especie *sensivel* e a *intelligivel* differem entre si. Com effeito, a especie *sensivel*, se é *immaterial*, emquanto á sua *natureza*, pois que não é composta

120. A intelligencia humana, no seu exercicio, precisa de uma força abstractiva. — Esta proposição é um corollario das proposições antecedentes. — O objecto da nossa intelligencia, que é a *essencia* das coisas, immateriaes ou materiaes, chega á nossa alma envolvido num phantasma ou imagem sensivel, e por isso cercado de propriedades individuaes; pois o phantasma contém a essencia das coisas, como ella existe na realidade ou na imaginação, isto é, cercada de propriedades materiaes. Mas o phantasma, sendo material e concreto, não póde, só por si, operar na intelligencia; pois nenhuma coisa material

---

de materia, não é *immaterial* emquanto ao *objecto* que representa, pois esse objecto está cercado de condições materiaes. Pelo contrario, a especie *intelligivel* é *immaterial*, não só emquanto á sua *natureza*, porque não é composta de materia, mas tambem emquanto ao seu *objecto*, pois este abstrahe das condições ou propriedades materiaes.

Agora podemos entender o sentido do celebre axioma da eschola: *a intelligencia, entendendo, torna-se todas as coisas*. Por quanto, a intelligencia conhece um certo objecto, emquanto nella existe a forma ou especie do mesmo objecto. Ora a forma dá o proprio *ser* ao sujeito, de que é forma; assim a *humanidade* dá ao sujeito, que a recebe, o *ser humano*. Logo a intelligencia, quando *actualmente* entende, torna-se a propria coisa, que ella entende. Mas, póde entender todas as coisas. Logo póde tornar-se todas as coisas. — Advirta-se comtudo que a intelligencia não se torna todas as coisas por um modo *real*, mas por um modo *intencional;* emquanto que, pelo facto de receber a imagem dos objectos, se torna semelhante a estes, embora conserve sempre a propria natureza. Por isso os escholasticos, com aquelle axioma, não querem sustentar a doutrina que a nossa alma é composta dos elementos das coisas materiaes, que ella conhece, — doutrina que ensinam os *materialistas;* nem querem affirmar que a intelligencia se identifica *realmente* com os objectos *entendidos*, — affirmação que defendem os *pantheistas;* mas só querem indicar que a percepção intellectual se effectua pela união da *especie intelligivel* com a intelligencia, e que, por essa união, a intelligencia não se identifica com a *realidade* da coisa, mas só com a sua *especie intelligivel* (Cf. *C. Gentes*, l. II, c. 98).

Pela definição da faculdade *passiva*, e pelo que acabamos de expor ácerca da necessidade da especie *intelligivel*, deve concluir-se que a nossa intelligencia é uma faculdade *passiva*. O Angelico Doutor á questão — *utrum intellectus sit potentia passiva* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 2), responde que, *sicut intelligere nostrum est pati*, a intelligencia é faculdade *passiva*. Distingue S. Thomaz tres especies de *paixão*. Dá-se a primeira, quando o sujeito se muda, perdendo alguma coisa, que convém á sua natureza ou inclinação; como quando o homem adoece. Dá-se a segunda, quando o sujeito se muda, perdendo alguma coisa, que lhe convém ou pode deixar de lhe convir; e neste sentido dizemos que é *passivo* não só o homem que adoece, mas tambem o que deixa de estar doente. Dá-se a terceira, quando o sujeito se muda passando da *potencia* para o *acto*, e diz-se *passivo*, embora não perca nenhuma propriedade, mas, antes, se torne mais perfeito. É esta terceira especie de

póde por si fazer impressão numa faculdade immaterial. Logo é necessaria uma *força* que, operando no phantasma, *abstraia* a essencia das propriedades materiaes, e assim o proprio phantasma, em virtude do *universal*, que elle encerra e que é a *essencia* abstrahida das propriedades materiaes, se torne capaz de operar directamente na intelligencia e produzir nella a *especie intelligivel*. — Esta *força abstractiva*, que torna o phantasma capaz de operar directamente na intelligencia e produzir nella as *especies intelligiveis*, chama-se *intelligencia agente* (1).

---

passividade que convém á intelligencia humana, a qual, embora seja *activa* com relação ao acto de entender, é *passiva* com relação ao seu objecto e á *especie intelligivel* do objecto.

Esta theoria serve para refutar os erros dos *idealistas* e dos *sensualistas*.

a) Os *idealistas* opinam que a intelligencia é absolutamente *activa* e não soffre o influxo dos objectos externos. — Esta opinião é falsa; porque é contraria á experiencia e nega a *realidade* ou *objectividade* das nossas percepções, que consiste na conformidade d'estas com os seus objectos.

b) Os *sensualistas* affirmam que a intelligencia é completamente *passiva* nas suas percepções, limitando-se a receber a impressão do objecto sensivel, — impressão em que ella depois reflecte com a sua attenção. — Tambem esta affirmação é falsa; porque todo o conhecimento exige um *acto* do sujeito que conhece, e por isso não póde ser e não é mera *passividade*.

(1) Diremos alguma coisa ácerca da *intelligencia agente*, indicando os seus *varios nomes*, e tratando do seu *acto*, da sua *natureza*, e da sua *existencia*; pois o assumpto é um dos mais importantes e mais difficeis da philosophia, e é a base de toda a *ideologia*. — S. Thomaz trata d'esta questão — na *Sum. Theol.*, p. I, q. 7, aa. 3, 4, 5; — *De anima*, a. 5; — *C. Gentes*, l. II, cc. 76, 77, 78.

a) Varios nomes da intelligencia agente. — A *intelligencia agente* tem varios nomes. — Na verdade:

a) Chama-se *intelligencia* ou *entendimento agente*. — Diz-se *intelligencia* ou *entendimento*, não porque entende, mas porque torna *actualmente intelligivel* um objecto. Diz-se *agente*, porque pela sua *acção* faz com que o objecto, que por si era *potencialmente* intelligivel, o seja *actualmente*.

b) Chama-se tambem *força abstractiva*; porque, para a producção da *especie intelligivel*, se serve do phantasma *emquanto á essencia* que está nelle contida, e não emquanto ás *condições materiaes*, que cercam a mesma essencia; de modo que o phantasma só imprime na *intelligencia possivel* a *essencia* das coisas, e não as *condições materiaes*.

c) Chama-se finalmente *luz intellectual*; por quanto, assim como a luz *material*, illuminando os objectos, os torna visiveis aos olhos corporeos; assim a *força abstractiva*, illuminando as *imagens sensiveis*, torna visivel á intelligencia a *essencia* das coisas, que estava cercada de propriedades materiaes, concretas e singulares.

b) Acto da intelligencia agente. — Com relação ao *acto* da *intelligencia agente* advertimos:

1.º) Ha uma duplice especie de *abstracção*: uma abstracção de *simplicidade*, e uma outra de *composição* e *divisão*. Faz-se a abstracção de *simplici-*

121. Varios nomes da intelligencia. — A intelligencia, ficando sempre uma e a mesma faculdade, toma varios nomes segundo

---

dade, quando consideramos uma coisa sem outra, como quando consideramos a essencia sem os accidentes. Faz-se a abstracção de *composição* ou *divisão*, quando percebemos que uma coisa está unida á outra, ou separada d'ella. Ora, a abstracção, feita pela intelligencia *agente*, não é a de *composição* ou *divisão*, mas sim a de *simplicidade*. — Esta abstracção de *simplicidade* não exige o conhecimento e a comparação dos termos, como falsamente ensinou *Rosmini* (*N. Saggio*, Sez. X, c. 1), mas exige apenas a existencia do *phantasma*, de que a intelligencia *agente* extrahe a essencia das coisas, separando-a das condições materiaes (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 1).

2.º) As *especies intelligiveis*, que representam a essencia dos seres, abstrahida das condições materiaes, e que têm por *causa principal* a *intelligencia agente*, não podem ser falsas. Com effeito, póde haver falsidade na abstracção de *composição* e de *divisão*, emquanto attribuimos a um sujeito uma propriedade que lhe não pertence, ou lhe negamos uma propriedade que lhe pertence; mas não póde haver falsidade na abstracção de *simplicidade*, pois que a essencia das coisas, embora esteja cercada e como que envolvida pelas condições materiaes, todavia é realmente distincta d'ellas, e nada obsta a que se considere aquella sem estas.

3.º) As especies, que o phantasma, auxiliado pela *intelligencia agente*, produz na *intelligencia possivel*, representam as essencias dos entes, não subjectivas e imaginarias, mas *objectivas* e *reaes*; pois aquellas essencias são as mesmas que se encontram nos entes. Só ha esta differença: nos proprios entes, as essencias são singulares e concretas; ao passo que, na intelligencia, são universaes e abstractas. Assim a *humanidade*, que existe na intelligencia, é a mesma essencia que existe em cada homem, embora seja diverso o seu modo de existir na intelligencia e no individuo humano.

4.º) A *especie intelligivel* é um producto da *imagem sensivel* ou *phantasma* e da *intelligencia agente*; e por isso participa das condições d'estes dois factores. — Participa da *imagem sensivel*; pois que a *essencia*, que é representada pela *especie intelligivel*, é *objectiva*, como objectiva é a imagem sensivel, em que a mesma essencia está contida. — Participa da *intelligencia agente*; pois que a *essencia*, abstrahida, por virtude da *intelligencia agente*, das condições materiaes, de que está cercada na realidade e na propria imagem sensivel, torna-se *universal* ou *immaterial*, como immaterial é aquella faculdade.

Pergunta-se: De que modo a *intelligencia agente* e o *phantasma* concorrem para a producção da *especie intelligivel?*

Resposta. Na producção da *especie intelligivel*, a *intelligencia agente* concorre como causa *principal* e o *phantasma* como causa *instrumental*. Diz S. Thomaz: « Na formação das especies intelligiveis, que a intelligencia *possivel* recebe dos phantasmas, estes concorrem como causa *instrumental* e *secundaria*, e a intelligencia agente como causa *principal* e *primaria*. É por isso que o effeito produzido na intelligencia *possivel* se conforma com as condições de ambas estas causas, e não de uma só; e a intelligencia *possivel* recebe as especies como *actualmente intelligiveis*, pelo influxo da intelligencia *agente* (que é *espiritual*), e recebe-as como *expressões* ou *semelhanças* de objectos determinados, pelo influxo dos *phantasmas* (que representam coisas sensiveis). Portanto essas especies não existem actualmente na imaginação, nem

as diversas funcções que exerce, e assim chama-se *razão*, *consciencia*, e *memoria intellectual*.

---

na intelligencia *agente*, mas só na intelligencia *possivel* » (*De verit.*, q. X, a. 6 ad 7). Expliquemos a resposta. É innegavel que a nossa intelligencia (possivel) precisa, para entender, das especies *intelligiveis*, e que estas devem ser tiradas das coisas sensiveis. As coisas sensiveis devem actuar na alma, para que esta possa recolher d'ellas as especies intelligiveis. Diz ainda o nosso Angelico: « In mente, accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam *actionem rerum in animam* » (l. c., a. 6). Ora as coisas sensiveis não podem actuar na alma pela sua realidade physica, mas só por uma imagem que as represente, por um *phantasma*. O phantasma, portanto, deve concorrer *activamente* para a producção da *especie intelligivel*. Ora o phantasma, sendo *material*, isto é, cercado de condições materiaes ou sensiveis, não pode *por si*, por virtude *propria*, actuar ou fazer impressão na intelligencia, que é *immaterial*, porque *nihil corporeum imprimere potest (per se) in rem incorpoream* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 84, a. 6). É necessaria, portanto, uma força que conforte o phantasma e o torne capaz de actuar na intelligencia (possivel) e assim produzir nella a especie intelligivel. Esta força é a intelligencia *agente*. Sendo assim, é claro — que o phantasma concorre, na producção da especie *intelligivel*, como causa *instrumental*, porque a propriedade do *instrumento*, emquanto *tal*, consiste em que, conservando sempre a sua natureza, pode, pela virtude de um agente superior, ser elevado, precariamente, a produzir um effeito, que por si só nunca teria podido produzir, — e que a intelligencia agente concorre como causa *principal*. É o que ensina S. Thomaz: « In nostra phantasia est phantasma seu forma repraesentans *hunc* hominem secundum quod fuit in aliquo sensu exteriori. *Quae forma virtute intellectus agentis agit in intellectum possibilem*, sicut colores virtute luminis agunt in potentiam visivam, et causatur tunc in intellectu possibili quaedam forma, quae dicitur *species intelligibilis* » (*Sum. Log. Arist.*, t. I, c. 1; — Cf. *C. Gentes*, l. II, c. 77; *Quodlib.* VIII, q. 3).

Pergunta-se ainda: Mas como é que a intelligencia *agente* torna o phantasma capaz de actuar ou fazer impressão na intelligencia *possivel*, para produzir nella a especie *intelligivel?*

Resposta. O phantasma representa o objecto sensivel, como está em si mesmo. Ora o objecto sensivel, como está em si mesmo, contém a *essencia*, pela qual elle é o que é, mas a essencia cercada de condições materiaes ou sensiveis. Logo tambem o phantasma contem a *essencia* do objecto envolvida nas condições materiaes. Ora o phantasma, assim como está, não pode actuar na intelligencia. Todavia, se houvesse uma luz, que illuminando o phantasma, pozesse a descoberto a *essencia*, considerada nos seus elementos constitutivos e despida das condições materiaes, que a cercam, é evidente que o phantasma, emquanto e só emquanto contem essa *essencia*, abstrahida das condições materiaes e por isso *universal*, pode actuar ou fazer impressão na intelligencia, e nella produzir a especie *intelligivel*, que representa a propria *essencia abstracta* ou *universal*. Ora esta *luz intellectual* é a intelligencia *agente:* « *Lux* ista, *qua* mens nostra intelligit, est intellectus *agens* » (S. Thom., *De spirit. creat.*, a. 10). Devemos, pois, dizer que, — assim como a luz sensivel, illuminando um corpo, não imprime nos nossos olhos *todas* as qualidades ou propriedades d'esse corpo, mas só as que são o objecto

122. **Razão.** — *Razão* é a propria intelligencia, que, por meio do raciocinio, de verdades já conhecidas deduz outras

---

proprio dos olhos, e que são as *côres*, e d'este modo torna os corpos capazes de mover e determinar a faculdade visual, produzindo nella as especies visiveis, — assim tambem a intelligencia *agente*, illuminando os phantasmas, faz apparecer á intelligencia *possivel* a *essencia abstracta* e *universal*, que é o objecto proprio da mesma intelligencia *possivel*, e não as condições *materiaes*, que são o objecto proprio das faculdades sensitivas, e d'este modo eleva o phantasma e o torna capaz de actuar na intelligencia *possivel*, produzindo nella as especies *intelligiveis*. — D'onde se vê que duplice é a acção da intelligencia *agente* no phantasma; *illumina-o* e *abstrahe* d'elle a especie *intelligivel*. A illuminação consiste nisto, que a intelligencia *agente*, operando no phantasma, faz com que se possa abstrahir d'elle a especie intelligivel. A *abstracção* consiste nisto, que a intelligencia *agente* extrahe effectivamente do phantasma, assim illuminado, a *essencia*, sem se importar com as condições materiaes, e produz com o mesmo phantasma a especie intelligivel, que se imprime na intelligencia *possivel*. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 4). A *illuminação* precede naturalmente a *abstracção*, porque só em virtude d'essa illuminação é que a essencia pode ser abstrahida das condições materiaes. Todavia, estes dois actos — *illuminação* e *abstracção* — estão por tal forma unidos, que um chama ou suppõe o outro. Por isso S. Thomaz dá ás vezes á *illuminação* o nome de *abstracção*, como no trecho seguinte: « Intellectus *agentis* est *illuminare* non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in *quantum* per *abstractionem* facit ea intelligibilia in actu » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 54, a. 4 ad 2), — como tambem chama a intelligencia *agente*, indifferentemente, *luz* e *força abstractiva*, para significar uma e a mesma coisa.

Do que temos dito vê-se o absurdo da doutrina, que pretende *identificar* a *luz intellectual*, pela qual se descobre a *essencia* das coisas, com um pretendido *ente ideal*, que seria *innato* na nossa intelligencia e seria o meio para o conhecimento de todas as coisas. O angelico Doutor diz: « Ipsum *lumen* intellectus nostri non se habet ad intellectum nostrum sicut *quod* intelligitur, sed sicut *quo* intelligitur » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 88, a. 3 ad 1).

Objectam: Se a intelligencia *agente* abstrahisse do phantasma a *especie intelligivel*, transformaria a natureza do proprio phantasma, e o material tornar-se-hia immaterial. Ora a natureza das coisas não se transforma.

Concedemos que a natureza das coisas não póde estar sujeita a transformações, mas negamos que, pela acção da *intelligencia agente*, se transforme a natureza do phantasma. Porquanto, a abstracção, realizada pela intelligencia *agente*, não é *real*, mas é *intencional;* visto que a mesma intelligencia *agente*, operando no phantasma, não separa *realmente* da essencia as condições materiaes, mas só attinge a essencia das coisas, sem se importar com as condições da materia, de que a propria essencia se encontra cercada no phantasma. E' falso, pois, que a intelligencia *agente* transforme a natureza do phantasma. — Por isso, quando os philosophos dizem que o phantasma, pela força da *intelligencia agente*, se torna *immaterial*, tal expressão não se refere á *natureza* do proprio phantasma, porque esta não se transforma, mas refere-se ao *termo*, que é produzido pelo phantasma e pela *intelligencia agente*, e que é a *especie intelligivel;* pois a *especie intelligivel*, representando

verdades não conhecidas. — Digamos alguma coisa da sua *divisão* e da sua *identidade real* com a intelligencia.

---

só a *essencia* das coisas e não as condições materiaes, é *immaterial* (S. Thom., *De potentiis animae*, c. VI; *Sum. Theol.*, p. I, q. 85, a. 1 ad 1).

Insistem: A abstracção é uma operação propria da *intelligencia possivel*, e não da *intelligencia agente*.

Resposta. Ha duas especies de abstracção: uma de *efficiencia*, outra de *simples consideração*. A abstracção de *efficiencia* é operação propria da *intelligencia agente*, que, operando no phantasma, abstrahe a essencia das condições materiaes. D'este modo o phantasma, em virtude do *universal*, que elle encerra e que é a *essencia* das coisas, abstrahida das condições materiaes, torna-se capaz de operar directamente na intelligencia, e produzir nella a *especie intelligivel*. — A abstracção de *simples consideração* é propria da *intelligencia possivel*, a qual, determinada pela *especie intelligivel*, considera no phantasma a *essencia* das coisas, sem se importar das condições materiaes. — Como se vê, a primeira abstracção é *causa* da segunda.

c) Natureza da intelligencia agente. — A *intelligencia agente* é uma faculdade *activa*. Na verdade, uma faculdade é *activa*, quando move ou produz o proprio objecto. Ora a *intelligencia agente* move ou produz o proprio objecto, porque torna universal e *actualmente* intelligivel a essencia, que só o era *potencialmente;* pois que a *essencia* das coisas materiaes, considerada nas proprias coisas, é singular e concreta, e, como tal, não é *actualmente* intelligivel, mas só o *póde* ser mediante a abstracção.

A *intelligencia agente* é, portanto, uma faculdade realmente distincta da *intelligencia possivel*. Na verdade, duas faculdades são realmente distinctas, quando uma é *activa* e outra é *passiva*. Ora, como provámos, a *intelligencia agente* é faculdade *activa*, porque produz ou move o seu objecto, tornando immaterial e *actualmente* intelligivel o que era material e só *potencialmente* intelligivel; ao passo que a intelligencia *possivel* é faculdade *passiva*, porque é movida e determinada ao acto pelo seu objecto, que é a *especie intelligivel*, actualmente existente nella. Logo a *intelligencia agente* e a *intelligencia possivel* são duas faculdades distinctas. Diz S. Thomaz: « *Diversificatur* potentia intellectus *agentis* et intellectus *possibilis:* quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam *activam*, quae *facit* objectum esse *in actu*, et aliud potentiam *passivam*, quae *movetur* ab objecto *in actu existente*. Et sic potentia *activa* comparatur ad suum objectum ut *ens in actu* ad *ens in potentia;* potentia autem *passiva* comparatur ad suum objectum e converso, ut *ens in potentia* ad *ens in actu* » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 7). — Mas, embora o S. Doutor distinga sempre a intelligencia *agente* da *possivel*, attribuindo a uma um acto diverso do da outra, comtudo declara expressamente que a intellecção não é *duplice*, mas é *una*, e que para esta unica intellecção concorrem — a intelligencia *agente* emquanto *prepara a materia* ou o *objecto*, — e a intelligencia *possivel* emquanto *formalmente* percebe o objecto, preparado pela intelligencia *agente*. Diz o Angelico: « Duorum intellectuum, scilicet *possibilis* et *agentis*, sunt *duae* actiones... Nec tamen sequitur quod sit *duplex* intelligere in homine; quia ad *unum* intelligere oportet quod *utraque* istarum actionum concurrat » (*De anima*, a. 4 ad 8).

d) Existencia da intelligencia agente. — Esta faculdade *existe*, como fica demonstrado no texto. — Repetimos que o nosso conhecimento intel-

a) Divisão da razão. — A *razão* divide-se em *theoretica* e *pratica*. — A *theoretica*, ou *especulativa*, limita-se á percepção

---

lectual é sempre precedido pelo sensitivo, porque nada pode a intelligencia conhecer sem o phantasma, e este é producto da sensação. D'onde o adagio: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*. Com isto não se quer dizer que os sentidos conheçam *tudo* o que a intelligencia conhece, mas que a intelligencia parte sempre das coisas, que os sentidos apprehenderam, para se elevar ao conhecimento das coisas, que escapam ao alcance dos sentidos e que são apprehendidas pela applicação das imagens das coisas sensiveis e á semelhança d'estas, emquanto se apprehendem envolvidas no phantasma. Diz S. Thomaz: « Dicitur cognitio mentis a sensu originem habere, non quod omne illud quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum » (*De Verit.*, q. X, a. 6 ad 2). — Noutro logar, o S. Doutor prova a existencia da intelligencia *agente* por estas palavras: « Se os *universaes* (que são o objecto da intelligencia possivel) subsistissem em si mesmos e fóra do nosso espirito, como ensinou Platão, seriam *actualmente* intelligiveis, e não haveria necessidade da intelligencia *agente*. Mas, como os *universaes* não subsistem senão nas coisas concretas sensiveis, segundo a doutrina de Aristoteles, e por isso não são intelligiveis *em acto*, mas só *em potencia*, é necessario admittir uma força, que torne intelligivel *em acto* o que só o era *em potencia*, abstrahindo da materia e das condições da materia as especies das coisas. Esta força chama-se *intelligencia agente* » (*De spirit. creat.*, a. 4; Cf. *De anima*, a. 4, — *Sum. Theol.*, p. I, q. 54, a. 4; q. 79, a. 3).

Todavia alguns escriptores modernos não a querem admittir, pois que opinam, com Platão, que o objecto da nossa intelligencia é o immaterial e o universal puro e por si mesmo isento de todas as condições da materia.

O fundamento, em que se basea esta opinião, é falso. O objecto *proporcionado* da nossa intelligencia é a *essencia* das coisas materiaes. E, como a *essencia* das coisas materiaes, por estar envolvida nas propriedades ou condições materiaes, não póde unir-se directamente á nossa intelligencia (a qual, sendo espiritual ou immaterial, só tem por objecto o immaterial), é necessario admittir uma *força* que, operando naquella imagem, *abstraia* a essencia das condições ou propriedades materiaes, de modo que esta se torne immaterial. — Dêem a esta *força abstractiva* o nome que quizerem, se não lhes agradar o de *intelligencia agente;* mas ninguem poderá negar a sua existencia, sem contradizer o testemunho da razão e da consciencia. Não é questão de nome, é questão de realidade.

Os *Neoplatonicos*, *Averrões*, *Cousin* ensinaram que a intelligencia *agente* é uma razão impessoal, uma faculdade subsistente em si e separada da alma, — e os *ontologistas* affirmam que aquella luz intellectual é a propria luz intelligivel infinita, que é Deus.

Estas opiniões são falsas.

a) E' falsa a opinião dos *Neoplatonicos*, de *Averrões* e de *Cousin*. Na verdade, a intelligencia *agente*, sendo necessaria para o conhecimento intellectual, não póde deixar de ser uma faculdade subjectiva e propria da alma; porque seria absurdo que a mais nobre natureza visivel não possuisse, como as naturezas inferiores, tudo quanto é necessario para a sua operação.

da verdade. A *pratica* applica á operação a verdade percebida. — A razão *theoretica* e a *pratica* não são duas faculdades di-

— Demais, a consciencia attesta que a operação, pela qual abstrahimos dos phantasmas a *especie intelligivel*, é exclusivamente propria de cada um de nós. Ora esta operação não poderia ser propria de cada um de nós, se não derivasse de um principio proprio de cada um; pois um principio extrinseco, se póde levar um agente a operar, não póde fazer com que um agente, destituido de um principio intrinseco de actividade, produza uma operação sua propria. Logo a intelligencia *agente* é uma faculdade intrinseca da alma. — E' por isso que os escholasticos comparam a nossa intelligencia aos olhos de certos animaes, que não só têm a força de perceber os objectos, mas são dotados tambem de luz, que torna visiveis os mesmos objectos. (Cf. S. Thom. — *De spirit. creat.*, a. 10; *De anima*, a. 5; *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 5).

b) E' tambem falsa a doutrina dos *Ontologistas*. DEUS chama-se luz *intelligivel*, — não só emquanto creou as coisas, capazes de serem entendidas, — mas tambem emquanto nos deu a luz, pela qual entendemos as mesmas coisas. Mas d'ahi não se segue que a luz, pela qual entendemos, seja a propria luz increada, — mas só póde concluir-se que a luz, pela qual entendemos, foi creada por DEUS e por Elle communicada á nossa alma (Cf. S. Thom., *De magistro*, a. 1 ad 7).

Objectam: Assim como não é necessario um *sentido agente*, que forme as *especies sensiveis*, assim tambem não é necessaria a *intelligencia agente*, que forme as *especies intelligiveis*.

Resposta. As *especies sensiveis* existem *actualmente*, produzidas pela acção dos objectos externos nos nossos sentidos, e por isso não é necessario um *sentido agente*. Mas não se dá o mesmo com relação ás *especies intelligiveis*. Estas não existem *actualmente;* porque não são produzidas pela acção directa dos objectos na nossa intelligencia. E' necessario, pois, formal-as, abstrahindo do phantasma a *essencia*, e prescindindo das condições materiaes. Ora a força, que concorre para a formação das *especies intelligiveis*, é a *intelligencia agente*. Logo é necessario admittir a *intelligencia agente*.

* * *

O P. *Manuel Bernardes* expõe a doutrina ácerca da *intelligencia agente* e da *intelligencia possivel* nos termos seguintes:

« O entendimento se divide em *agente* e *possivel;* os quaes se distinguem entre si, ou não mais que *virtualmente*, como querem graves doutores; ou *realmente*, como querem outros, e o dá a entender Santo Thomaz. Como quer que seja, realmente ha na alma os officios de ambos, pelos quaes se entenderão juntamente os seus nomes.

« Para o que é de saber, que depois que a fantasia formou a sua especie (os filosofos chamam-lhe *fantasma expresso*) ou sello expressivo de qualquer objecto, cuja representação lhe havia entrado por algum dos sentidos particulares; havia de mandar ao entendimento outra especie d'este seu conhecimento, para o informar d'aquelle tal objecto, de que ella já estava informada. Mas por quanto o tal fantasma, ou sello é corporeo, como o é tambem essa fantasia, que o figurou, não póde informar o entendimento, por ser este potencia espiritual.

« Que remedio, pois, para que a noticia do objecto material, que está cá

stinctas, mas duas funcções da mesma faculdade; pois que o objecto da razão *theoretica* é o mesmo que o da *pratica*, e é

fóra, passe adiante até ao entendimento espiritual? O remedio foi, que o entendimento *agente* ajuntando-se com o tal fantasma corporeo, e elevando-o á ordem superior, por virtude propria que para isso tem, produzem ambos uma especie espiritual; a quem por parte do entendimento lhe veio o ser espiritual, e por parte do fantasma corporeo lhe veio o representar ainda o objecto, se bem por outro modo...

« Esta especie pois produzida por concurso do entendimento *agente*, e do fantasma corporeo, se chama — *especie intelligivel;* e já como espiritual que é, serve nos moldes do entendimento *possivel*, e recebendo-se nelle, o faz entender o tal objecto.

« E d'aqui se mostra a razão por que aquelle entendimento se chama *agente*, e este outro *possivel*. Porque o officio d'aquelle é fazer estas especies intelligiveis; e o d'este é recebel-as para entender por ellas; e como de sua natureza está a modo de um espelho liso, e nú de formas, com uma capacidade ou possibilidade universal para todas as especies intelligiveis, que lhe vierem, por isso se chama *entendimento possivel*. E assim como o espelho é todos os objectos representativamente: assim este entendimento é todas as cousas intencionalmente: *Intellectus intelligendo fit omnia.*

« Porém advirta-se, que supposto que ambas estas virtudes se chamam *entendimentos*, o *entendimento possivel* é o que entende, e não o *agente*. Não o *agente;* porque produzir especies intelligiveis, não é entender, senão fazer as cousas intelligiveis: assim como produzir o objecto externo (v. g. a parede alva, ou a voz sonora) especies sensiveis, que são as que vemos rebater no espelho, ou ouvimos rebater nos eccos dos montes, não é sentir, senão fazer-se sensivel aos olhos, ou aos ouvidos. O *possivel* sim; porque este entendimento é o que informado com a especie intelligivel produz o acto de entender; assim como a potencia visiva informada com a especie de parede alva produz o acto de ver: e a potencia de ouvir informada com a especie de voz sonora, produz o acto de ouvir.

« De sorte que na parte intellectiva da alma racional ha duas producções: uma da especie intelligivel, outra do acto de entender: e por conseguinte ha duas recepções d'estas duas cousas: a producção da especie toca ao *entendimento agente;* a do acto de entender ao *entendimento possivel:* e a este mesmo tocam ambas as recepções, assim a da especie, que veio a parar nelle, como a do acto, que nasceu nelle.

« Porém ainda que um só d'estes entendimentos é o que entende, ambos elles são lumes. Porque lume espiritual é tudo o que é manifestativo das cousas espirituaes: e o entendimento agente manifesta ao entendimento possivel as especies intelligiveis, que são espirituaes: o entendimento possivel manifesta á alma a verdade das cousas, e faz juizo d'ellas; e assim o seu objecto é a verdade em toda a sua amplitude, ou esfera » (*Luz e Calor*, Primeira parte, Doutrina III).

Voltaremos a este assumpto na secção seguinte. — Ninguem extranhe se, na presente secção que é destinada ao tratado das *faculdades* do homem, dissemos alguma coisa ácerca das suas *operações*. As faculdades, como provámos, distinguem-se e conhecem-se pelas suas operações. É, pois, natural que, no tratado das faculdades, se falle das operações.

apenas *accidental* que a razão *pratica* applique á operação a verdade, que a razão *theoretica* considera em si mesma (1).

b) A razão e a intelligencia não são duas faculdades distinctas, mas são dois nomes da mesma faculdade.

a) Não são duas faculdades distinctas. A *razão* e a *intelligencia* seriam duas faculdades distinctas, se o objecto e o acto de uma fossem *formalmente* distinctos do objecto e do acto da

---

(1) *Kant* (*Critica da razão pura*) ensinou erradamente que a razão *theoretica* e a *pratica* são duas faculdades distinctas e diversas.

A razão *pratica*, applicando ás operações os principios universaes, forma juizos particulares ácerca de certos e determinados actos. Para isso, emprega um syllogismo. A premissa *maior* d'este syllogismo contém um principio universal; a premissa *menor* indica que um certo e determinado sujeito está contido no sujeito do principio universal; a *conclusão* infere que ao sujeito particular compete a propriedade, que se attribue ao sujeito universal. Exemplo: *Os filhos devem respeitar seus paes; Pedro é filho de Paulo; logo Pedro deve respeitar Paulo* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 11).

Com a razão *pratica* está intimamente ligada a *synderesis*. — A *synderesis* é o *habito natural dos principios moraes* ou *axiomas praticos*. Assim como a razão *theoretica* discorre ácerca de assumptos *especulativos*, assim a razão *pratica* discorre ácerca de assumptos *praticos*. Ora o discurso, como todo e qualquer movimento, deve ter o seu começo e o seu termo num ponto immovel; e este ponto immovel deve ser constituido pelos primeiros principios. Deve, portanto, o homem possuir os primeiros principios tanto da ordem *especulativa* (todo o effeito exige uma causa), como da *pratica* (deve fazer-se o bem; deve evitar-se o mal). Ora os primeiros principios da ordem *especulativa* não pertencem a uma faculdade especial, mas derivam de uma disposição natural, que a intelligencia tem para formar juizos relativos aos principios *theoreticos* ou *especulativos*, e que se chama *habito dos principios*. Logo tambem os primeiros principios da ordem *pratica* não derivam de uma faculdade especial, mas de uma disposição ou inclinação natural que a intelligencia tem para formar juizos relativos aos principios *praticos*, e que se chama *synderesis* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 12). — O habito dos primeiros principios *praticos*, como tambem o dos primeiros principios *especulativos*, diz-se *natural*, emquanto se adquire sem esforço e por uma simplicissima abstracção da intelligencia agente, e não se corrompe nem se destroe. (*Sum. Theol.*, 1-2, q. 53, a. 1).

A *razão* costuma tambem dividir-se em *superior* e *inferior*. A *superior* julga das coisas, segundo as verdades eternas, necessarias e immutaveis da intelligencia divina, que é o exemplar de todos os entes creados. A *inferior* julga das coisas, segundo as verdades temporaneas, accidentaes e mutaveis, que se conhecem pela consideração das coisas creadas. Assim a razão *superior* affirma que se deve obedecer ao rei, porque Deus o *quer*; e a *inferior* diz que se deve obedecer ao rei, porque a *felicidade da nação o exige*.

Como se vê, a divisão da *razão* em *superior* e *inferior* baseâ-se na qualidade do seu *objecto*, que é a verdade; assim como a divisão da mesma faculdade em *theoretica* e *pratica* se funda no *fim*, para que consideramos a verdade.

A razão *inferior* e a *superior* não são duas faculdades, mas duas funcções da mesma faculdade. Por quanto, as verdades eternas, necessarias e immutaveis, que são o objecto da razão *superior*, e as verdades temporaneas, contingentes e mutaveis, que são o objecto da razão *inferior*, embora sejam *materialmente* muitas e diversas, todavia constituem um só objecto *formal*; pois todas são attingidas emquanto *immateriaes* ou *universaes*, e a unidade ou multiplicidade das faculdades depende, como dissemos, da unidade ou multiplicidade do seu objecto *formal* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 9).

A razão *superior*, ainda que seja mais nobre e mais elevada do que a *inferior* (pois aquella julga das coisas por criterios mais altos do que esta), comtudo, na sua operação, é *posterior* á razão *inferior*; pois não podemos elevar-nos á consideração do eterno e do immutavel, senão pela consideração do temporaneo e do mutavel.

Cousin affirma que a razão *superior*, sendo o meio pelo qual a razão divina communica com a razão humana, existe fôra de nós. — Os *ontologistas* dizem que a razão *superior* é a propria razão *absoluta* — a divina.

Estas opiniões são falsas. A razão *superior* e a *inferior* não são duas faculdades distinctas, mas indicam apenas duas funcções distinctas, embora não diversas *formalmente*, de uma e a mesma faculdade. Sendo assim, é claro que a razão *superior* não está acima de nós, mas está dentro de nós, é *pessoal* e *propria* de cada um de nós, como *pessoal* e *propria* de cada um de nós é a razão *inferior*.

Objectam: O homem percebe o immutavel. Ora o immutavel não póde ser percebido pela razão humana, porque esta é mutavel. Logo deve ser percebido por uma *razão superior* á nossa, e por isso a *razão superior* está *fóra* ou *acima* de nos.

Respondemos que não só *não repugna*, mas até é *necessario* que a nossa alma perceba o *immutavel* por meio de uma faculdade *mutavel*. — *Não repugna;* pois que a nossa alma, na sua percepção, não *cria* as propriedades ou relações das coisas, limita-se a investigal-as e descobril-as. — *E' necessario;* visto que o meio, pelo qual conhecemos o immutavel, deve ser *intrinseco* á nossa alma, pois o conhecimento é uma operação *immanente*, e tudo o que está em a nossa alma é mutavel.

outra. Ora os objectos e os actos da *razão* e da *intelligencia* não são *formalmente* distinctos. — Não são distinctos os *objectos;* pois tanto a *razão* como a *intelligencia* têm por objecto o *immaterial* e o *universal.* — Não são distinctos os *actos;* porque o acto da *intelligencia* é a *intuição* e o da *razão* é o *raciocinio,* ora a intuição e o raciocinio não são operações *especificamente* diversas. Logo a *intelligencia* e a *razão* não são duas faculdades distinctas (1).

---

(1) O argumento, tirado da identidade do *objecto* da *intelligencia* e da *razão*, póde expor-se d'este outro modo. — A *intelligencia* considera os *principios* dos raciocinios; e a *razão* tira as *conclusões*, contidas naquelles principios. Ora a *razão* não poderia tirar as *conclusões*, contidas em certos *principios*, se não conhecesse tambem os proprios *principios*. Se a *razão*, além das conclusões, conhece tambem os *principios* dos raciocinios, o objecto da *razão* é o mesmo que o da *intelligencia*. Se o objecto é o mesmo, a *razão* e a *intelligencia* não são duas faculdades distinctas.

b) Mas são dois nomes da mesma faculdade. — E' um corollario da proposição antecedente. Se a *intelligencia* e a *razão* não são duas faculdades distinctas, é necessario concluir que são apenas dois nomes da mesma faculdade, isto é, que uma e a mesma faculdade intellectual, — emquanto percebe *immediatamente* a verdade, chama-se *intelligencia*, — e, emquanto de uma verdade conhecida deduz outra verdade não conhecida, diz-se *razão*. Logo são dois nomes da mesma faculdade (1).

123. **Consciencia.** — *Consciencia* é a propria intelligencia, que, pela reflexão, percebe a *existencia actual* das suas operações

(1) *Kant* opinou que a *intelligencia* e a *razão* são duas faculdades *especificamente* distinctas. Outros escriptores e naturalistas modernos fazem a mesma distincção, attribuindo a *intelligencia* aos animaes superiores e reservando a *razão* para o homem. *Flourens* diz: « A *intelligencia* propriamente dicta começa com os animaes superiores; a *razão* é propriedade exclusiva do homem » (*De la vie et de l'intellig.*, p. I, ch. VII).

A opinião de *Kant*, como a dos outros, é falsa. Por quanto, como provámos, a faculdade *intellectual* é a que percebe o *immaterial* ou *universal*. Ora o *immaterial* ou *universal* póde perceber-se — ou *directa* e *immediatamente*, isto é, em si mesmo, — ou *indirecta* e *mediatamente*, isto é, por meio de uma verdade já conhecida. Emquanto percebe o immaterial *directa* ou *immediatamente*, a faculdade *intellectual* chama-se *intelligencia*; emquanto percebe o immaterial *indirecta* ou *mediatamente*, diz-se *razão*.

A *intelligencia*, pois, e a *razão* não denotam uma distincção de faculdades, mas apenas uma differença no modo de conhecer. A mesma faculdade perceptiva, emquanto conhece por simples *intuição*, diz-se *intelligencia*, e, emquanto conhece pelo *discurso* ou *raciocinio*, chama-se *razão*. O *raciocinio* está para a *intuição*, como o *movimento* para o *repouso*. Ora é claro que o *movimento* e o *repouso* não são actos de duas potencias ou faculdades distinctas, mas são dois actos de uma e a mesma potencia; porque é sempre em virtude da mesma natureza que um ente se move para um logar e nelle descança. Logo a intelligencia e a razão não são duas faculdades. — Os Anjos apprehendem, simplesmente e sem discurso, a verdade das coisas, e por isso são chamados *intelligencias*; os homens chegam ao conhecimento da verdade pelo discurso ou raciocinio, e por isso são chamados *racionaes*.

Mas, como dissemos, o movimento procede sempre de um ponto immovel e num ponto immovel acaba. Por isso, a *razão*, quando começa o seu discurso de invenção ou inquisição, parte de verdades simples ou intuitivamente percebidas, que são os *primeiros principios*, e depois de ter chegado ao termo, analysa a conclusão e resolve-a nos mesmos principios, e assim julga da rectidão do discurso. D'este modo, a razão refere-se á intelligencia, como ao seu principio e ao seu termo. (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 8; — QQ. DD. *De verit.*, q. 15, a. 1).

S. Thomaz nota tambem que *intellecto* e *intelligencia*, se se tomam em sentido *lato*, significam e são uma e a mesma coisa, — mas, se se tomam em sentido *rigoroso*, distinguem-se como a *potencia* e o *acto*, porque a *intelligencia* é o *acto* do *intellecto* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 10).

espirituaes. — Que a intelligencia, por ser uma faculdade *immaterial* ou *espiritual*, possa, pela reflexão, perceber a actual existencia das proprias operações *intellectuaes*, é uma verdade demonstrada pela razão e confirmada pela experiencia (1).

(1) É um facto innegavel que a nossa intelligencia não só percebe os objectos externos, mas, depois de ter conhecido os objectos externos, é tambem capaz de reflectir sobre si mesma, sobre os seus proprios actos, de modo que, ficando sempre uma e a mesma faculdade, se torna, simultaneamente, *sujeito intelligente* e *objecto entendido*. E' a *reflexão perfeita*, dote exclusivo de uma faculdade *immaterial*, que, por ser simplicissima, pode dobrar-se sobre si mesma, e como que compenetrar-se, havendo assim *identidade* entre o sujeito cognoscente e o objecto conhecido. — Esta reflexão diz-se *subjectiva*, e distingue-se da *objectiva*, a qual consiste em repetir os actos de attenção sobre um objecto externo, anteriormente percebido. — A percepção da nossa vida espiritual, ou o conhecimento das nossas operações espirituaes, por meio da *reflexão perfeita* e *subjectiva*, é o acto *proprio* da *consciencia intellectual*, ou, simplesmente, *consciencia*. Diz S. Thomaz: « Est alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid *extrinsecum*, scilicet *natura materialis rei*. Et ideo id quod *primo* cognoscitur ab intellectu humano est hujusmodi objectum; et *secundario* cognoscitur *ipse actus*, quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse intellectus, cuius est perfectio ipsum intelligere. Et ideo Philosophus dicit (*De anima*, lib. II, text. 53) quod objecta praecognoscuntur actibus, et actus potentiis » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 87, a. 3).

D'onde se deduzem as differenças entre a *consciencia sensitiva*, que se chama propriamente *sentido commum* e convém tambem aos animaes, e a *consciencia intellectual*, que é exclusivamente propria do homem. A consciencia *sensitiva* é uma faculdade *organica*; a *intellectual* é uma faculdade *inorganica*. A *sensitiva* tem por objecto as *operações sensitivas* e o *sujeito sensitivo agente*; a *intellectual* tem por objecto as *operações espirituaes* e o proprio *espirito agente*. A *sensitiva* não é capaz de *reflexão perfeita*, porque é uma faculdade *extensa*, e por isso se uma sua parte pode dobrar-se sobre outra, não pode comtudo dobrar-se sobre si mesma, e muito menos o todo pode reflectir sobre o todo (oppõe-se a lei da impenetrabilidade dos corpos); ao passo que a *intellectual*, sendo uma faculdade simplicissima, pode duplicar-se em sujeito e objecto, é capaz de uma perfeita reflexão. Diz S. Thomaz: « Nullus sensus seipsum cognoscit, ac suam operationem; visus enim non videt seipsum, nec videt se videre. Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere » (*Cont. gent.*, l. II, c. 66; — Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 2 ad 1).

Alguns philosophos negaram a possibilidade da *reflexão subjectiva*, e por isso a existencia da *consciencia intellectual*. — *Locke* escreveu que « a nossa intelligencia é semelhante aos olhos, que vêm os objectos externos, mas não se vêm a si mesmos ». — *Comte* disse que a doutrina relativa á *consciencia intellectual* se funda num *dualismo absurdo*, porque é absurdo que o nosso espirito possa ser, ao mesmo tempo, *sujeito intelligente* e *objecto entendido*. — Outros escriptores identificam a *consciencia* com o *conhecimento intellectual*,

Vamos indicar o seu *objecto*, as suas *especies*, e provar a sua *identidade real* com a intelligencia.

a) **Objecto da consciencia.** — O objecto da *consciencia é directo* e *indirecto*. — O objecto *directo* é constituido pelas nossas *ope-*

---

pelo facto de haver em ambos estes actos o *dualismo*, isto é, a distincção entre o *sujeito*, que conhece, e o *objecto*, que é conhecido.

Estas opiniões são falsas. E' falsa a opinião de *Locke*. Por quanto, esse escriptor identifica a nossa intelligencia com as faculdades sensitivas; o que, como vimos, é completamente falso. — E' falsa a opinião de *Comte*. Desde o momento que se admitte, como não se pode deixar de admittir, que a intelligencia é uma faculdade espiritual, isto é, não ligada á materia, o tal *dualismo* não só não repugna, mas é muito natural. Para a *distincção* não é necessaria a *separação*, nem a *diversidade*. — E' falsa a opinião dos que confundem a *consciencia* com o *conhecimento intellectual*. Na verdade, o *conhecimento* tem por termo os objectos diversos do *eu*, ou o *eu* considerado emquanto é uma *essencia* ou *natureza*; ao passo que a *consciencia* tem por termo os *actos* do *eu*, e o proprio *eu* mas considerado emquanto é o *sujeito agente*. Uma coisa é *conhecer*; outra é *conhecer que se conhece*. Uma e a mesma é a faculdade que opera, mas os actos são diversos. Diz S. Thomaz: « Ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturae intellectae, ut sic possit uno acto intelligi natura rei materialis et ipsum intelligere, sicut uno acto intelligitur res cum sua perfectione. Unde *alius est actus quo intellectus intelligit lapidem*, et *alius* est *actus quo intelligit se intelligere lapidem* » (*Sum. Theol.*, p. I, p. 87, a. 3 ad 2).

Do que deixamos dicto deduz-se que a *consciencia*, tomada em sentido rigoroso, é uma faculdade exclusivamente propria dos seres intelligentes. Os animaes irracionaes poderão mostrar, nos seus actos, uma certa apparencia de reflexão perfeita; mas, se analysarmos esses actos, veremos que reflexão perfeita não ha, nem pode haver. A sua alma, ligada com a materia para existir e operar, não se pode desligar da materia para *reflectir* sobre si mesma e os seus actos. — Os seus phantasmas representam as sensações e o proprio organismo, mas não se representam a si mesmos, nem o principio, de que derivam. Por isso o animal não pode attribuir a si mesmo o que percebe pelas suas faculdades. Quem não se pode dobrar sobre si mesmo, não pode ter consciencia do que nelle se realiza; quem não diz *eu*, não pode dizer *meu*. O animal, pelo acto da imaginação, percebe as suas sensações, mas não as percebe como *suas*; percebe-as como coisas *intimas*, mas não as reconhece como *proprias*. Os actos da percepção são seguidos pelos actos do appetite; mas esse nexo o animal nem o conhece nem o determina livremente. Concluimos que, entre todas as creaturas visiveis, só o homem tem *consciencia* dos seus actos, da sua identidade, da sua personalidade. Admiravel prerogativa esta, que imprime na nossa vida intellectual uma semelhança, ainda que remotissima, da propria vida de Deus! Assim como a intelligencia do Pae, pelo conhecimento da essencia divina, gera o Verbo, que é imagem substancial do seu Principio, assim tambem a intelligencia humana, quando, pela reflexão, se percebe a si mesma, produz uma imagem, um verbo, que traz gravada a semelhança do principio, de que procede e que é a propria intelligencia. (Cf. S. Thom., QQ. DD., q. II *de Pot.*, a. 1).

rações espirituaes, actualmente presentes. Na verdade, o objecto *directo* de uma faculdade é o que ella *primeiramente* percebe. Ora a consciencia *primeiramente* percebe as nossas *operações espirituaes*, que por si e immediatamente estão ao alcance da reflexão. — O objecto *indirecto* é o proprio *sujeito agente*. Por quanto, a alma, por meio da *consciencia*, percebe as operações espirituaes não só como presentes, mas tambem como *proprias*. Ora não poderia conhecer as operações como *proprias*, se não se conhecesse, ao mesmo tempo, como principio das mesmas operações, e por isso não attingisse o proprio *sujeito agente* (1).

b) **Divisão da consciencia.** — A *consciencia* divide-se em *habitual* e *actual*. — Consciencia *habitual* é a que *actualmente* não exerce o seu acto, mas tem grande facilidade em o exercer. — Consciencia *actual* é o proprio acto da consciencia, com que a alma percebe as suas operações e o sujeito pensante (2).

---

(1) As operações *intellectuaes*, de que temos consciencia, não são apenas os actos da *intelligencia*, mas tambem os da *vontade*, pois que tambem estes, por serem espirituaes, são intelligiveis (*Sum. Theol.*, p. I, q. 77, a. 4).

Dissemos — as operações *intellectuaes*; pois que as operações *sensitivas*, sendo materiaes, não são percebidas pela *consciencia*, que é uma faculdade immaterial, mas pelo *sentido commum*.

Devemos notar: — 1.º) pela *consciencia*, conhecemos o proprio *sujeito agente*, não na sua *intima natureza*, isto é, não como uma substancia espiritual, mas como *principio* e *causa* das operações *intellectuaes*; — 2.º) o objecto *proprio* da consciencia é o acto *interior*, não emquanto este é *objectivo*, isto é, não emquanto este representa ou pode representar um *objecto*, mas emquanto é *subjectivo*, isto é, emquanto é um *phenomeno interior*, ou uma *modificação* da faculdade intellectual, porque a percepção do *objecto*, representado pelo acto intellectual, pertence á *intelligencia*.

Vacherot, com os *Cartesianos*, opinou que, por meio da *consciencia*, conhecemos a propria *natureza* da nossa alma. — Esta opinião é falsa. Por quanto a consciencia só attesta o que se passa na alma; mas isto não basta para conhecermos a *natureza* da alma, pois que, para isso, é necessario fazer um raciocinio, que do conhecimento da natureza das operações da alma se eleve ao conhecimento da *natureza* da propria alma. — De mais, todos têm a consciencia de si mesmos, mas nem todos conhecem a *natureza* da sua alma.

Hamilton disse que, por meio da consciencia, percebemos o mundo exterior. — O erro é manifesto. O mundo exterior só pode ser e é percebido pelos sentidos *externos*, que estão ao contacto immediato com as coisas visiveis; mas o que se passa no intimo do nosso espirito só pode ser percebido por uma faculdade espiritual, como é a consciencia.

(2) Alguns escriptores negam a divisão da *consciencia* em *habitual* e *actual*, dizendo que temos *continuamente* uma consciencia *actual* das operações *intellectuaes*. — Esta opinião é falsa. Para que o exercicio da consciencia fosse sempre *actual*, seria necessario que o acto do pensamento fosse continuo, ou que tivessemos constantemente consciencia do nosso pensamento. Ora é falso que o acto do pensamento seja *continuo*; porque a nossa intel-

c) **A consciencia não é realmente distincta da intelligencia.** — A *consciencia* seria uma faculdade realmente distincta da *intelligencia*, se o objecto *formal* d'aquella fosse distincto do d'esta. Mas não é assim. Na verdade, a *consciencia* tem por objecto as operações espirituaes e o sujeito pensante. Ora as operações espirituaes e o sujeito pensante são coisas immateriaes, e tudo o que é immaterial é intelligivel, e tudo o que é intelligivel é objecto da intelligencia. — De mais, a intelligencia, por ser espiritual, póde reflectir sobre si mesma, e perceber as pro-

ligencia, como provámos, é uma faculdade *potencial*, que sempre *póde* entender, mas que nem sempre exerce o seu acto; — como tambem é falso que tenhamos constantemente consciencia do nosso pensamento, porque muitas vezes pensamos, sem que todavia reflictamos sobre o nosso pensamento.

A consciencia costuma dividir-se tambem em *espontanea* e *reflexa*, *clara* e *obscura*, *distincta* e *confusa*, *individual* e *social*. — Digamos alguma coisa ácerca d'estas especies.

a) *Consciencia espontanea* e *reflexa*. — *Espontanea* é a simples percepção dos phenomenos psychicos, sem que se distinga o sujeito, que percebe, da operação, que é percebida. — *Reflexa* é a percepção dos phenomenos psychicos, e tambem da nossa personalidade, emquanto é causa d'esses phenomenos e é distincta d'elles. — A *espontanea* chama-se tambem *actual*, ou *de primeiro grau*, ou simplesmente *percepção;* e a *reflexa* diz-se tambem *substancial*, ou *de segundo grau*, ou *apercepção* (Leibnitz). — Outros dizem que a *consciencia* — é *espontanea*, quando se excita por si mesma ao acto, — e é *reflexa*, quando é provocada pelo appetite, sensitivo ou intellectual.

b) *Consciencia clara e obscura*. — Esta divisão, como tambem a seguinte, refere-se aos diversos graus de consciencia, emquanto os nossos actos internos, ou phenomenos psychicos, podem ser mais ou menos advertidos. — E' *clara*, quando adverte plenamente um phenomeno interior, sem perceber a distincção entre os varios estados psychicos, *presentes* e *anteriores*. — E' *obscura*, quando nem a advertencia dos factos internos é plena. — A *obscura* costuma chamar-se tambem *subconsciencia*, a qual tem, naturalmente, varios graus, desde o vertice, que se approxima da consciencia *clara*, até ao infimo limite, que se perde quasi na *inconsciencia*, isto é, na *privação de consciencia*. — Para alguns escriptores a *subconsciencia* é uma disposição psychica, innata ou adquirida, pela qual a nossa consciencia é capaz de concretisar, e muitas vezes concretisa, num facto psychico certos principios, theoreticos ou praticos, ou certos sentimentos moraes, que estavam na consciencia num estado *germinal* e *latente*.

c) *Consciencia distincta e confusa*. — E' *distincta*, quando, além de uma clara ou plena advertencia do estado subjectivo, se conhece tambem a differença entre os varios estados psychicos, presentes e anteriores. — E' *confusa*, quando, embora se tenha uma percepção clara ou plena do estado subjectivo, todavia não se distingue a differença entre o estado presente e os anteriores. Por isso a consciencia *clara* pode ser *confusa*, como pode ser *confusa* uma idea *clara*. — Alguns escriptores dão á consciencia *obscura* e *confusa* o nome de *subconsciencia*, reservando para a consciencia *clara* e *distincta* o nome de *consciencia*. — *Leibnitz* (*Nouveau essai*, lib. II, XXIX) distingue

prias percepções e por isso o proprio sujeito agente. Logo a *consciencia* não é realmente distincta da *intelligencia* (1).

124. **Memoria intellectual.** — *Memoria intellectual* é a propria intelligencia, emquanto *conserva* as *proprias* percepções *intellectuaes passadas*, e as *reconhece* como *proprias* e como *passadas*. — A intelligencia, sendo dotada de uma natureza incorruptivel, póde *conservar* as percepções *intellectuaes* passadas, e, reflectindo

quatro graus nos estados da consciencia: *claros* e *distinctos*, *claros* e *confusos*, *surdos*, *mais do que surdos*.

d) *Consciencia individual e social*. — A *individual* é a percepção que o homem tem das suas operações espirituaes, e da propria personalidade, emquanto é o sujeito substancial, immutavel e immanente dos mutaveis phenomenos psychicos. Esta percepção diz-se tambem *autoconsciencia*, *suiconsciencia*, *consciencia* do *eu*. E' pela consciencia *individual* que o homem, atravez dos mutaveis e diversos phenomenos psychicos, percebe a *unidade* e a *continuidade* da sua vida, e reconhece o proprio *eu* substancial, sempre identico e permanente. Note-se que o *eu* é todo o nosso ser, é a nossa pessoa, é o composto de alma e de corpo. — A *social*, dicta impropriamente *consciencia*, é a maneira de pensar ou o estado psychico da sociedade, que se manifesta exteriormente nos actos, nas instituições, nas conversas, nos escriptos, etc. Diz-se tambem *collectiva*, e segue as varias formas de sociedade: d'ahi a consciencia *domestica*, *civil*, *religiosa*, etc. A' *social* reduz-se a consciencia *scientifica*, propria das pessoas sabias, que se desenvolve sob as irradiações da sciencia e se distingue da *vulgar*, propria do povo.

(1) *Reid*, *Dugald-Stewart* e *Balmes* pensaram que a *consciencia* é uma faculdade realmente distincta da intelligencia. Repetimos que a *consciencia* é a mesma energia intellectual, emquanto reflecte sobre si mesma, e se conhece por si mesma.

Muitos escriptores modernos erram ácerca da faculdade, por meio da qual a alma percebe as proprias operações. Admittem uma faculdade, *especificamente* distincta da intelligencia e dos sentidos, á qual dão o nome de *sentido intimo* ou *consciencia* e a que attribuem a percepção *directa* de todas as operações humanas, não só intellectuaes, mas tambem sensitivas.

Repetimos — 1.º) que, se a percepção das operações immateriaes e intellectuaes exige uma faculdade immaterial, como é a *consciencia*, a percepção das operações sensitivas exige uma faculdade material, que é o *sentido commum;* porque objectos *formal* e *especificamente* diversos exigem faculdades *formal* e *especificamente* diversas: — 2.º) que a *consciencia* é uma faculdade *realmente* distincta dos sentidos, mas não da *intelligencia*.

A consciencia, de que até agora temos fallado, não é a *moral*, mas a *psychologica*. — Para melhor comprehender esta distincção, devemos advertir que a nossa alma póde considerar as suas operações espirituaes com o duplice fim — ou de perceber a sua existencia, — ou de conhecer se estão, ou não, conformes com as regras dos costumes. D'ahi a distincção da consciencia em *psychologica* e *moral*. A *psychologica* refere-se á existencia das operações; a *moral* versa ácerca da conveniencia das mesmas operações com as regras dos costumes. — A consciencia, de que se occupa a Metaphysica, é a *psychologica;* da consciencia *moral* trata a Philosophia moral.

sobre si mesma e sobre os seus actos, póde *reconhecer* aquellas percepções como *proprias* e como *passadas*.

Diremos alguma coisa ácerca do *objecto* da *memoria intellectual*, e provaremos que, se ella é *especificamente* distincta da *memoria sensitiva*, não o é da *intelligencia* (1).

a) **Objecto da memoria intellectual.** — O objecto *proprio* da *memoria intellectual* é triplice: *directo, indirecto,* e *implicito*. — O *directo* é constituido pelas operações *intellectuaes passadas*, como taes; — o *indirecto* é formado pelos *objectos* d'aquellas percepções; — o *implicito* é o nexo existente entre as percepções *intellectuaes* e o sujeito, que as reconhece como *proprias* (2).

---

(1) A *memoria intellectual* não forma novas percepções, mas reproduz as que anteriormente se formaram. — Esta disposição para reproduzir as percepções passadas — não é mera *potencia*, pois que a *potencia* póde encontrar muitas difficuldades na realisação do *acto*, ao passo que a *memoria intellectual* não encontra a minima difficuldade na reproducção das percepções; — nem é *acto*, pois que a consciencia attesta que o exercicio *actual* da *memoria* não é continuo; — mas é um *habito*, porque a *memoria*, com a maxima facilidade, reproduz as percepções passadas. — Os escholasticos dizem que a *memoria intellectual* é a faculdade que conserva as *especies intelligiveis*, anteriormente formadas. E' a mesma coisa. Emtanto se conservam as percepções *intellectuaes passadas*, emquanto se conservam as *especies intelligiveis*, que são o principio d'essas percepções. (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 6).

(2) O objecto de uma faculdade *espiritual* não póde deixar de ser *immaterial*. Por isso, tanto a relação de *tempo*, que distingue as percepções *intellectuaes*, como o *nexo*, que existe entre essas operações e o seu sujeito, são coisas conhecidas por um modo *immaterial*, como é proprio da intelligencia.

Objectam: A *memoria*, no seu proprio conceito, é a percepção do *passado*. Ora o *passado*, por ser uma coisa particular e concreta, é objecto de uma faculdade *sensitiva*, e não de uma faculdade *intellectual*. Logo o objecto da *memoria intellectual* não póde ser o *passado*.

Resposta. Concedendo a premissa *maior*, devemos distinguir a *menor*. O *passado* pode referir-se — tanto ao *acto*, por que percebemos um ente, — como ao proprio *ente*, que é percebido. — Se se referir ao *ente*, que é percebido, o *passado* é objecto *proprio* da memoria *sensitiva*, porque um ente *passado* é um ente *singular* e *concreto*, determinado pela circumstancia do *tempo*, e por isso só pode ser percebido directamente por uma faculdade *sensitiva*, — e não pode ser objecto proprio da *intelligencia*, porque esta considera a essencia das coisas, abstrahida de todas as circumstancias de *tempo* e de *logar*. — Se, porém, se referir ao *acto*, o *passado* é objecto *proprio* não só de uma faculdade *sensitiva*, mas tambem o é da *intelligencia*, porque o acto da intelligencia, embora *singular* ou *particular*, produzido nesta ou naquella differença de tempo, todavia é sempre *immaterial* ou *espiritual;* e por isso a intelligencia, assim como se percebe a si mesma, embora seja uma coisa singular, assim tambem percebe o seu acto, embora seja este singular e concreto (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 6 ad 2).

Dissemos que os objectos *passados*, como *taes*, não formam o objecto *pro-*

b) **A memoria intellectual é especificamente distincta da memoria sensitiva.** — Duas faculdades são *especificamente* distinctas, quando os seus respectivos objectos são *especificamente* distinctos. Ora o objecto proprio da memoria *sensitiva*, por ser *sensivel* e *material*, é *especificamente* distincto do objecto da memoria *intellectual*, que é *immaterial* e *espiritual*. Logo a memoria *intellectual* é *especificamente* distincta da memoria *sensitiva* (1).

c) **A memoria intellectual não é especificamente distincta da intelligencia, mas é uma funcção especial d'esta faculdade.**

a) Não é especificamente distincta da intelligencia. Com effeito, duas faculdades não são *especificamente* distinctas, quando os seus objectos não são *especificamente* distinctos. Ora o objecto da memoria *intellectual* e o da *intelligencia* não são *especificamente* distinctos; pois a memoria *intellectual conserva* e *reconhece*

---

prio da *memoria intellectual*. Todavia isso não obsta a que esta faculdade perceba de algum modo os objectos *passados*, como *taes;* pois a experiencia attesta que fallamos e raciocinamos d'esses objectos. Devemos, pois, dizer que, assim como a intelligencia percebe os entes *singulares* e *materiaes*, reflectindo sobre os phantasmas, assim tambem a memoria *intellectual* reconhece os objectos *passados*, como *taes*, reflectindo sobre a memoria *sensitiva*, de que esses objectos formam o objecto *proprio*.

Insistem: Os actos *passados* da intelligencia, pelo facto de serem *passados*, são particulares e concretos, e por isso não podem, de modo algum, ser objecto da *intelligencia*, que só attinge o universal e o abstracto.

Repetimos que a intelligencia não percebe o particular ou concreto, quando este é *material;* mas percebe-o, quando é *immaterial*. Ora os actos da intelligencia, posto que, pelo facto de se considerarem como *passados*, sejam particulares e concretos, são comtudo *immateriaes*. Logo a intelligencia, assim como se entende a si mesma, embora seja singular, assim tambem entende as proprias percepções, embora singulares ou existentes numa certa differença de tempo. Diz S. Thomaz: « *Singulare* non repugnat intelligi inquantum est singulare, *sed inquantum est materiale*, quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit aliquid *singulare* et *immateriale*, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 86, a. 1 ad 3).

(1) O objecto da memoria *sensitiva* é *sensivel;* porque, como dissemos, tanto as percepções *passadas*, que a *memoria sensitiva* conserva e reproduz, como tambem os *objectos* d'essas percepções, são coisas *sensiveis* e *materiaes*. O objecto da memoria *intellectual* é *immaterial;* porque as percepções *intellectuaes passadas*, que a memoria *intellectual* conserva e reproduz, os *objectos* d'essas percepções e o *nexo* entre as percepções e o seu sujeito, são coisas *espirituaes* e *immateriaes*. — Alem d'isso, a memoria intellectual não só conserva as *proprias* percepções *passadas*, o que faz tambem a *sensitiva*, — mas tambem, por ser dotada de reflexão e de poder abstractivo, *reconhece* essas percepções como *proprias* e como *passadas*, o que não faz a *sensitiva*, a qual, não reflectindo sobre si mesma, não pode conhecer o *eu* como sujeito de sensações, nem conhecer o abstracto (como é o *passado, emquanto tal*).

as proprias percepções *intellectuaes,* que, por serem *immateriaes,* estão comprehendidas no objecto da *intelligencia* (1).

b) Mas é uma funcção especial da intelligencia. Porquanto, a funcção, por que a intelligencia *conserva* e *reconhece* as percepções *passadas,* é distincta d'aquella, por que a mesma intelligencia percebe *actual* e *presentemente* a essencia das coisas (2).

---

(1) Muitos escriptores modernos affirmam que a memoria *intellectual* é uma faculdade *especificamente* distincta da *intelligencia.*

Esta affirmação é falsa; pois, como está provado no texto, o objecto da *memoria intellectual* não é *especificamente* distincto do objecto da *intelligencia.* — De mais, a *intelligencia* póde exercer as funcções da *memoria intellectual,* que são *conservar* e *reconhecer* as percepções *intellectuaes passadas.* Póde *conserval-as;* pois que a intelligencia, sendo dotada de uma natureza mais duradoira e mais forte que a dos sentidos, póde, com maior facilidade que estes, reter os proprios conhecimentos. Póde *reconhecel-os;* pois que a intelligencia, tendo o poder de reflectir sobre si mesma e sobre as *proprias* operações, *existentes numa certa differença de tempo,* póde perceber não só que *presentemente* percebe, mas tambem que *anteriormente* percebeu (*Sum. Theol.,* p. I, q. 79, a. 7).

Objectam: A memoria *intellectual* attinge o intelligivel emquanto é *passado,* e a intelligencia attinge-o emquanto é *presente.* Logo, sendo diversos os objectos *formaes* das duas faculdades, tambem estas devem ser diversas.

Resposta. Concedemos o antecedente, mas negamos o consequente. A diversidade entre dois objectos só exige e suppõe faculdades diversas, quando é *essencial* ou *substancial,* e não quando é apenas *accidental.* Assim o *som* e a *côr* suppõem sentidos diversos, porque a *côr* é *essencialmente* diversa do *som;* mas a côr *verde* e a côr *vermelha* não se referem a duas faculdades diversas, porque o *verde* e o *vermelho* são *accidentaes* á côr. Ora, se o *intelligivel* e o *sensivel* exigem duas faculdades diversas, porque o *intelligivel* é *essencialmente* diverso do *sensivel,* não exigem duas faculdades diversas o intelligivel *presente* (objecto da *intelligencia*) e o intelligivel *passado* (objecto da *memoria intellectual*), porque o *presente* e o *passado* são coisas *accidentaes* para o *intelligivel,* que consiste inteiramente na reproducção ou expressão da *essencia* das coisas, abstrahida de todas as condições de *tempo* e de *logar.* (S. Thom., *De Verit.,* q. 10, a. 3).

Agora vemos a razão por que a *memoria intellectual* não é uma faculdade distincta da *intelligencia,* ao passo que a *memoria sensitiva* é distincta de todas as outras faculdades sensitivas. A faculdade *perceptivo-intellectual,* por ser inorganica ou espiritual, não só póde *perceber* as coisas, mas tambem *conservar* e *reproduzir* essas *percepções;* e por isso a faculdade *intellectual* que *percebe* não se distingue da faculdade que *conserva* e *reproduz* as percepções. Pelo contrario, uma faculdade *perceptivo-sensitiva,* por ser organica ou material, se *percebe* as coisas, não póde *conservar* nem *reproduzir* as percepções; porque uma faculdade *organica,* tendo uma só disposição, não póde exercer mais que uma funcção; e por isso a faculdade *sensitiva* que *percebe* deve distinguir-se da faculdade que *conserva* e *reproduz* as percepções. (S. Thom., *De Verit.,* q. 10, a. 2).

(2) Os principaes auxilios da *memoria intellectual* são dois: a *attenção* e a *associação das ideas.* — A *attenção* é a intensa applicação da intelligencia a um objecto. — A *associação das ideas* é o nexo que liga as ideas, de modo que a reproducção de uma traz a reproducção de outra. Esta *associação* é *natural* ou *artificial,* segundo a relação entre as duas ideas depende da *natureza* (como a que existe entre a *causa* e o *effeito*), ou da *arte* (como a que existe entre a *oliveira* e a *paz*). — A *associação* das ideas obedece a certas leis, que S. Thomaz, explicando Aristoteles (*De mem. et rem.*), reduz a tres, e que são a lei de *semelhança,* a lei de *contrariedade,* a lei de *conjuncção,* emquanto a lembrança de uma coisa traz naturalmente comsigo a lembrança de outra coisa, ou *semelhante,* ou *contraria,* ou *unida,* de algum modo, á primeira. Nestas leis *especiaes* está incluida uma lei *geral,* chamada lei de *attenção,* segundo a qual nos lembramos mais facilmente das coisas, que foram percebidas com maior esforço de *attenção* (Cf. *Sum. Theol.,* 2-2, q. 49, a. 1).

ARTIGO II.

Vontade, sua natureza e liberdade.

125. **Vontade.** — *Vontade,* ou *appetite intellectual,* é a faculdade pela qual o homem tende para o bem *immaterial,* conveniente á natureza *racional* e percebido pela *intelligencia.*

Esta faculdade existe no homem. Com effeito, as tendencias de um ente são sempre proporcionadas aos seus conhecimentos. Ora o homem, pela *intelligencia,* conhece o bem que aperfeiçôa a sua natureza racional. Logo deve ter e tem uma tendencia para esse bem. Esta tendencia deriva da *vontade* (1).

126. **Objecto da vontade.** — Objecto da *vontade* é o *bem immaterial, conveniente á natureza racional, e percebido pela intelligencia.* — E' o *bem immaterial;* pois a vontade, sendo, como veremos, uma faculdade *espiritual,* só póde tender para um

---

(1) A *vontade,* pois, distingue-se do *appetite natural,* do *appetite sensitivo* e da *intelligencia.* — Distingue-se do *appetite natural;* porque este nasce da propria *natureza* do ente, sem percepção precedente, ao passo que a vontade suppõe uma previa percepção do bem. — Distingue-se do *appetite sensitivo;* porque este tende para um bem *sensivel,* e a vontade para um bem *immaterial.* — Distingue-se da *intelligencia,* porque o objecto d'esta faculdade, embora seja *materialmente* identico ao da *vontade,* todavia *formalmente* é diverso d'elle; visto que a intelligencia apprehende o ente emquanto é *verdadeiro,* e a vontade tende para o ente, emquanto é *bom* (Cf. S. Thom., *De Ver.,* q. 22, a. 10).

Pela mesma inclinação, pela qual tende para o bem, que a intelligencia conhece ser conveniente á natureza humana, a vontade foge do mal que a intelligencia percebe ser prejudicial á mesma natureza.

Diz S. Thomaz: « Todas as coisas são inclinadas pelo appetite para o bem, mas nem todas do mesmo modo. — Algumas são inclinadas para o bem unicamente pela natural tendencia, e sem conhecimento algum, como são as plantas e os corpos inanimados. Esta inclinação chama-se *appetite*

objecto *immaterial:* — *conveniente á natureza racional;* pois que, para a vontade tender para um objecto, não basta que seja um *bem,* mas é mister que seja um bem *conveniente:* — *percebido pela intelligencia,* visto que a vontade não póde desejar uma coisa, que não tenha sido anteriormente conhecida pela intelligencia (1).

127. **Divisão do objecto da vontade.** — O objecto da *vontade* divide-se em *adequado* e *inadequado.*

a) O objecto *adequado* (que eguala a capacidade da vontade, satisfazendo inteiramente as suas tendencias) é o bem *universal,* que é só bem e que por isso fórma a nossa felicidade; pois que só o bem *universal* póde saciar completamente os desejos da alma. — O bem *universal* é o *fim ultimo* da vontade (2).

b) O objecto *inadequado* (que não eguala a capacidade da vontade, nem satisfaz perfeitamente as suas tendencias) é todo o bem *particular,* que é uma participação *limitada* do bem *universal* e *absoluto;* porque todos os bens *particulares,* embora reunidos, por serem limitados, não podem satisfazer as infi-

---

natural. — Outras são inclinadas para o bem com algum conhecimento, não emquanto percebem a propria razão ou essencia de bem, mas emquanto conhecem um certo bem particular; assim os sentidos percebem o doce, o branco, etc. Esta inclinação chama-se *appetite sensitivo.* — Outras são inclinadas para o bem, e conhecem a propria essencia de bem. Esta inclinação é propria dos seres intelligentes, e é a mais perfeita de todas. Por quanto, estes seres, além de terem uma tendencia natural para o bem, como os que são destituidos de conhecimento, têm tambem uma inclinação, proveniente do conhecimento, e esta inclinação não só a têm para o bem *particular,* mas tambem para o bem *universal.* Esta inclinação chama-se *vontade* » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 59, a. 1).

(1) A vontade tende para o bem, que lhe apresenta a intelligencia. Ora a intelligencia póde apontar um bem *verdadeiro,* ou um bem *apparente,* que na realidade é um mal. Por isso a vontade póde tender — tanto para um bem *verdadeiro,* — como para um bem *apparente.* Mas, nesta segunda hypothese, a vontade não tende *directamente* para o *mal* emquanto *tal* (como erradamente affirmou Saisset, *Dict. phil.,* art. *Liberté*), mas tende para o mal, emquanto este é conhecido como bem.

(2) O bem *universal* e *absoluto,* que é objecto adequado da vontade, não é um bem *concreto* e *determinado,* mas é um bem *abstracto* e *indeterminado,* formado pela intelligencia, a qual exclue dos bens particulares todo o limite e toda a imperfeição. Todavia esse bem *universal, abstracto* e *indeterminado,* que a intelligencia forma e aponta á vontade como o objecto da felicidade, suppõe necessariamente a existencia de um bem *universal,* mas *concreto* e *determinado;* porque os bens finitos suppõem o bem infinito, e porque não póde ser irrasoavel nem frustrada a tendencia irresistivel de todos os homens para a *felicidade.* Este bem, possuido, sacia completamente a vontade.

nitas aspirações da nossa vontade. — Os bens *particulares* são *meios* para a consecução do *fim ultimo* (1).

A vontade tende para os bens *particulares,* pelo facto de estes serem uma participação, mais ou menos limitada, do bem *universal,* e, tendendo para aquelles, tende para este, pois os meios empregam-se para a consecução do fim. — D'este modo o bem *universal* é o principio e o fim, por que a nossa vontade tende para os bens *particulares* (2).

128. **A vontade é uma faculdade espiritual.**

a) Toda a faculdade, cujo objecto é universal e immaterial, é *espiritual;* não só porque todo o ser tende para o bem, que lhe é semelhante, mas tambem porque o universal e o immaterial não podem impressionar uma faculdade material. Ora o objecto da *vontade* é o bem *universal* e *immaterial;* pois que a vontade tende para o bem, que é só bem e exclue todo o mal, e para os bens *immateriaes,* que são a *virtude,* a *sciencia,* etc. Logo a vontade é uma faculdade *espiritual.*

b) Se a *vontade* fosse uma faculdade organica ou dependente da materia, não poderia levantar-se sobre a mesma materia e dominal-a; porque repugna que o instrumento domine o agente pelo qual é movido. Ora essa faculdade effectivamente rege e domina a materia, sujeitando-a ás dores, aos tormentos e até á morte, apezar de toda a resistencia do appetite sensitivo. Logo a *vontade* não depende da materia, mas é uma faculdade *espiritual.*

c) Uma faculdade, que reflecte sobre si mesma e sobre os seus actos, é *espiritual;* pois uma faculdade material é composta de partes extensas, e uma parte extensa póde reflectir sobre uma outra, mas não sobre si mesma. Ora a *vontade* reflecte sobre si mesma e sobre os seus actos; pois quer os seus desejos e ama as suas tendencias, de modo que é faculdade volitiva e objecto querido. Logo é faculdade *espiritual* (3).

---

(1) Os bens *particulares* e *relativos,* que formam o objecto *inadequado* da vontade, podem ser immateriaes ou materiaes, pois a vontade póde quere-los, emquanto convém — ou ás faculdades *espirituaes* do homem, — ou ás suas faculdades *organicas.* — A vontade muitas vezes tende para os bens *particulares,* que, se convém ás faculdades *organicas,* são prejudiciaes ás faculdades *espirituaes.* D'ahi a desordem moral; porque o bem da razão, sendo o verdadeiro *bem* do homem, deve prevalecer aos bens das faculdades materiaes.

(2) Com razão, pois, os philosophos dizem que o bem *universal* e *absoluto* é o objecto *principal* da vontade, e que o bem *particular* e *relativo* constitue o seu objecto *secundario.*

(3) Os *actos* da vontade, como tambem os da intelligencia e das outras

129. A vontade e a liberdade. — *Liberdade* é a propriedade da *vontade*, pela qual esta é senhora dos seus actos; de modo que, proposto um objecto, póde quere-lo e deixar de o querer, ou querer um bem diverso e até opposto. — A *vontade*, emquanto dotada de *liberdade*, chama-se *livre arbitrio* (1).

---

faculdades, podem ser objecto d'esta faculdade volitiva; pois que podem ser percebidos como *bens* e bens *convenientes* á nossa natureza.

Como se vê, o methodo para a demonstração da espiritualidade da *vontade* é o mesmo que seguimos para a demonstração da espiritualidade da *intelligencia*. E' o que se adopta em todas as sciencias, que do conhecimento dos phenomenos se elevam ao conhecimento das causas respectivas. Diz S. Thomaz: « Rei cujuslibet perfecta cognitio haberi non potest, nisi ejus operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie, mensura et qualitas virtutis pensatur. Virtus vero naturam rei monstrat; secundum hoc enim unumquodque natum est operari, quod actu talem naturam sortitur ». (*C. Gentes*, l. II, c. 1).

(1) *Liberdade*, em geral, é a immunidade ou isenção de dependencia; pois que dizemos que um ser é livre, quando não depende de outro.

E, como esta dependencia póde consistir numa *coacção* ou *violencia externa*, procedente de um agente externo, — ou numa *necessidade* ou *determinação interna*, procedente da natureza, — ou na *lei*, procedente do superior, que tem a seu cuidado o bem social, d'ahi resulta uma triplice especie de liberdade: de *coacção*, de *necessidade* e de *lei*.

a) Liberdade de *coacção* é a isenção de toda a violencia feita a um ser por um agente extrinseco e contra a inclinação do proprio ser. — A vontade não póde soffrer *coacção* nos seus actos *elicitos*, isto é, nos actos que a vontade exerce *immediatamente* por si; não só porque estes actos escapam á acção directa dos agentes externos, mas tambem porque, se elles derivam *immediatamente* da vontade, não podem ser contrarios á inclinação d'ella. Mas, se não póde soffrer *coacção* nos seus actos *elicitos*, póde soffre-la nos seus actos *imperados*, que a vontade exerce por meio de outras faculdades; pois que o agente exterior póde obstar a que uma faculdade *organica* e *exterior* execute o imperio da vontade.

b) Liberdade de *necessidade* é a isenção de toda a *determinação intrinseca*, de modo que o ente póde fazer ou deixar de fazer uma coisa e até fazer o contrario. O ente, pois, que possue esta liberdade, não é movido ou dirigido por outro, mas é elle que se dirige e se move a si mesmo. — Esta liberdade chama-se tambem — liberdade de *eleição*, porque *escolhe* uma coisa, deixando outra, — e liberdade de *indifferença*, porque por si póde determinar-se tanto para uma coisa como para outra, diversa ou contraria.

c) Liberdade de *lei* é a isenção de toda a *determinação*, proveniente da vontade do legislador. Só Deus não está sujeito á lei, porque a sua vontade é a propria rectidão e santidade, e porque não tem superior. Os homens estão todos sujeitos á lei do seu soberano Creador e Senhor.

A liberdade, que é um dote da nossa vontade, é a de *necessidade*. D'esta especie devemos aqui occupar-nos com algum desenvolvimento.

A liberdade de *necessidade* chama-se tambem *indifferença*. — Como *indifferente* ou *contingente* se diz o ente que é *intrinsecamente* indetermi-

Todavia a *liberdade* é um dote da vontade, — não quando esta tende para o bem *universal*, que forma a *felicidade*, — mas só quando tende para os bens *particulares*.

130. A vontade não é livre na sua tendencia para o bem universal.

a) Um ser não é indifferente ou livre na sua tendencia para o fim, que o Auctor da natureza lhe estabeleceu; pois que, nessa tendencia, o ser não se determina a si mesmo, mas é determinado. Ora o bem *universal*, que forma a felicidade, é o fim, que o Auctor da natureza estabeleceu á nossa vontade; porque esta por si e espontaneamente deseja ser feliz. Logo a vontade não é livre na sua tendencia para o bem *universal*.

b) A consciencia e a experiencia attestam que todos os homens, sempre e em toda a parte, tendem para o bem *uni-*

---

nado, por isso a *indifferença* é duplice: *passiva* e *activa*. A indifferença *passiva* denota a capacidade de receber de outro ente uma determinação; a *activa* é a força, que o ente possue, de se determinar a si mesmo, ou de sahir do estado de indifferença e de produzir o acto. — A *passiva* denota imperfeição, e encontra-se no appetite *sensitivo*; a *activa* diz *perfeição*, e é propria do appetite *intellectual*, que é a vontade.

A liberdade de *necessidade*, ou a indifferença *activa*, divide-se em varias especies, conforme a vontade é *intrinsecamente* indeterminada com relação ao *acto*, ou com relação ao *objecto*.

Se a vontade é indeterminada com relação ao *acto*, de modo que póde querer e deixar de querer, a sua liberdade chama-se de *contradicção*. — Se a vontade é indeterminada com relação ao *objecto*, de modo que póde escolher entre objectos *especificamente diversos*, ou entre objectos *oppostos*, a sua liberdade é de *especificação* ou de *contrariedade*.

Liberdade, pois, de *contradicção* é o poder que a vontade tem de produzir ou deixar de produzir o seu acto, p. ex., de ler ou deixar de ler, etc. Chama-se liberdade de *contradicção* e tambem de *exercicio*: — de *contradicção*, porque entre o fazer e o deixar de fazer não ha meio termo, mas uma *contradicção*, — de *exercicio*, porque consiste no poder de exercitar ou deixar de exercitar o acto. — Liberdade de *especificação* é o poder que a vontade tem de escolher entre objectos *especificamente* diversos, p. ex., entre o estudo, o passeio, etc. — Liberdade de *contrariedade* é o poder que a vontade tem de escolher entre objectos *oppostos*, ex. gr., entre o bem e o mal, etc.

Ora, para que a vontade possa chamar-se *livre*, basta que possua a liberdade de *contradicção* ou d'*exercicio*. Porquanto, um ente é verdadeiramente livre, se tiver o poder de *eleição*. Diz S. Thomaz: « Proprium liberi arbitrii est electio » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 3). Ora este poder existe, desde que a vontade tenha a faculdade de operar ou deixar de operar. — Além d'isso, é necessario advertir que a liberdade de *especificação* e a de *contrariedade* são apenas applicações diversas da liberdade de *contradicção*.

D'ahi se vê que o poder de escolher entre o bem e o mal, e por isso o poder de peccar, não constitue a liberdade, mas, pelo contrario, é um defeito d'ella; e, se é um signal de liberdade, é-o como a doença é signal de vida. (Cf. S. Th., *De Ver.*, q. 22, a. 6).

versal, e que essa tendencia é necessaria, e não é possivel contrarial-a, muito menos paralysal-a ou destruil-a. Ora este testemunho seria inexplicavel, se a vontade fosse livre na sua tendencia para o bem *universal*. Logo a vontade não é livre na sua tendencia para o bem *universal*.

c) A vontade está para o bem *universal* e *absoluto*, que é o objecto da felicidade, como a intelligencia está para os primeiros principios de toda a sciencia; porque a felicidade é na pratica o que os primeiros principios são na theorica. Ora a intelligencia não é livre em adherir aos primeiros principios; porque a verdade, que elles contém, por ser evidente, impõe-se necessariamente á mesma faculdade. Logo a vontade não é livre na sua tendencia para o bem *universal*; pois que este bem, sendo só bem e excluindo todo o mal, satisfaz completamente a capacidade da vontade, e não apresenta motivo algum, por que deva ser rejeitado. Logo a vontade não é livre na sua tendencia para o bem *universal* (1).

---

(1) São duas as faculdades, de que o homem é dotado emquanto *racional*, e que o tornam immensamente superior a todos os outros seres visiveis: a *intelligencia* e a *vontade*. A intelligencia está orientada para a *verdade*; a vontade, para o *bem*. Esta orientação ou tendencia *geral* é natural e necessaria, e por isso deriva do proprio Auctor da natureza. O acto da vontade não só deve ser precedido pelo da intelligencia, mas a este deve ser proporcionado. Ora, se a intelligencia fosse uma faculdade organica, e por isso só conhecesse bens sensiveis e particulares, só para estes poderia tender a vontade; e o homem não poderia nem conhecer nem amar outros bens mais elevados. Mas a intelligencia, por ser uma faculdade espiritual e desligada de todos os laços do tempo e do espaço, levanta-se, da vista dos bens particulares, á contemplação de um bem *absoluto, universal*, que concentra em si todas as perfeições, e mostra-o á vontade como o fim ultimo d'ella, como o unico bem capaz de preencher toda a sua capacidade.

Poderia a vontade em presença do bem *universal*, da sua felicidade, despresar a posse d'ella ou pelo menos ficar indifferente? De forma alguma. Quando o objecto corresponde plenamente á capacidade do sujeito e como tal é conhecido, isto é, quando existe e se conhece uma equação perfeita entre a capacidade do sujeito e a bondade do objecto, então nenhuma razão ha para rejeitar o dito objecto, e nesse caso a liberdade seria uma desordem, supporia que o sujeito não é feito para o objecto, nem tende para elle. Este facto tem a sua razão naquella finalidade intrinseca, que governa a actividade de todos os seres: todo o ser tem uma inclinação natural, pela qual as suas faculdades e as suas operações tendem e convergem para um fim determinado. A esta lei natural, que é a base da ordem universal, não póde o homem subtrahir-se. Eis porque nos sentimos levados irresistivelmente a desejar o bem universal, a felicidade, e não podemos deixar de querer um objecto, no qual se considere só o caracter de bondade.

A vontade, tendendo irresistivelmente para o bem *universal* e *perfeito*,

131. A vontade é livre na sua tendencia para os bens particulares.

a) Um ser é indifferente ou livre na sua tendencia para o termo, que lhe não foi determinado pelo Auctor da natureza: pois que todo o agente que, nas suas tendencias, não é determinado pela natureza, determina-se a si mesmo. Ora os bens

---

não póde deixar de tender para aquelles bens *particulares*, que *claramente* conhecemos ter um nexo *necessario* com o mesmo bem *universal*, ou como meios ou como condições; pois quem quizer alcançar o fim, não póde deixar de querer aquellas coisas, que *claramente* se conhecem indispensaveis para a consecução do mesmo fim. Assim não podemos deixar de amar a vida, quando esta se conhece ser o fundamento da felicidade.

D'onde se segue que, se encontrassemos num certo ente a realisação do ideal que nos fascina *irresistivelmente*, isto é, se a nossa intelligencia conhecesse *claramente* que um certo ente é o bem *universal*, que é só bem e exclue toda a imperfeição, a vontade teria uma tendencia necessaria para a consecução d'esse ente, e, possuindo-o, não poderia deixar de o amar. Mas, se esse conhecimento não é *claro*, essa tendencia tambem não é necessaria (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 10, a. 2 ad 3).

Mas escutemos o Angelico Mestre. Diz S. Thomaz que a nossa vontade, como toda a natureza creada, está orientada por Deus para o seu fim conveniente: « Hoc est cujuslibet naturae creatae proprium, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni » (*De Ver.*, q. 22, a. 5). — E esta tendencia da vontade para o bem universal é *necessaria*: « Necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est *beatitudo* » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 1). — Note-se que esta *necessidade*, pela qual o homem deseja a felicidade, diz respeito — á *determinação* do acto, emquanto o homem, pensando na felicidade, não pode querer o contrario (por isso o acto é *determinado*), — e não ao *exercicio* do proprio acto, porque o homem pode não pensar na felicidade, e por isso pode não deseja-la, visto que o acto d'esse pensamento e d'esse desejo é um bem *particular* e por isso não se impõe necessariamente (Cf. QQ. DD., *De malo*, q. 6).

Agora podemos perceber a razão por que Deus, embora seja o Bem absoluto e universal, comtudo, *sobre a terra*, não attrahe *necessariamente* a nossa vontade, nem o seu amor sacia *completamente* a nossa alma. — O bem absoluto e universal, que nesta vida conhecemos e para o qual tende necessariamente a nossa vontade, é abstracto e indeterminado, é uma concepção formada pela consideração dos bens particulares e finitos; ao passo que Deus é o Bem absoluto e universal, mas concreto, real e determinado. E, embora se *demonstre* que o bem universal e abstracto encontra a sua realisação e se concretisa em Deus, comtudo, porque a intelligencia não vê essa realisação por *intuição immediata*, a vontade não é attrahida *irresistivelmente* por Deus, mas fica sempre *livre*. Sim, sempre *livre;* porque, tendendo sempre e necessariamente para o bem universal, para a felicidade, pode procurar e procura os bens caducos da terra. Nem o amor de Deus sacia *completamente* a nossa alma; porque esse amor, além de ser amissivel, anda sempre unido com muitos males e afflicções da alma e do corpo. —

particulares não constituem o *fim*, que o Auctor da natureza estabeleceu á nossa vontade; pois que esse fim, como vimos, é o bem *universal*. Logo a vontade é livre na sua tendencia para os bens *particulares* (1).

b) O consenso unanime dos povos confirma a these. Todos os povos, ainda os mais barbaros, sentem a força do *dever*, têm leis que os governam, decretam recompensas para a virtude e castigos para o vicio, empregam exhortações e conselhos. Ora, se a nossa vontade, na sua tendencia para os bens *particulares*, não fosse inteiramente livre, e por isso não podesse deixar de fazer o que faz, o sentimento do *dever* seria inexplicavel, como inexplicaveis seriam as leis; as recompensas e os castigos seriam uma injustiça ou uma tyrannia, os conselhos um absurdo. Logo a vontade é livre na sua tendencia para os bens *particulares* (2).

Dissemos — *sobre a terra;* porque no Ceu a nossa intelligencia, confortada pela luz da gloria e elevada á visão *intuitiva* da Essencia divina, verá *claramente* que esse bem universal e abstracto, para o qual hoje tendemos necessariamente, se concretisa em Deus; e então a vontade em Deus concentrará todo esse amor necessario, que presentemente consagra ao bem universal e abstracto, e neste amor encontrará a sua felicidade.

Mas escutemos um trecho delicioso de S. Thomaz. Diz assim: « Sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini... Quaedam autem propositiones sunt *necessariae*, quae habent connexionem *necessariam* cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus *ex necessitate* assentit, cognita connexione *necessaria* conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. *Similiter* etiam ex parte *voluntatis*... Sunt enim quaedam particularia bona, habentia *necessariam* connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinae visionis *necessitas* hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas *non ex necessitate* Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed *voluntas videntis Deum per essentiam* de *necessitate inhaeret* Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati » (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 2).

(1) Os bens *particulares*, de que fallamos neste numero, são os que não estão *necessariamente* ligados com o bem *universal*. — Todos os bens, que existem, são *particulares* ou *em si* ou *para nós*, e não estão ou não se conhecem *necessariamente* ligados com o bem *universal*.

(2) A conclusão é evidente. Diz S. Thomaz: « Homo est liberi arbitrii alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 1). — Mas insistamos na idea de *dever*, que é como que uma luz a esclarecer o interior da nossa alma e uma voz a fallar ao nosso coração. O *dever* impõe-se á razão e á consciencia em todos os tempos e em todos os logares, aos povos civilisados e aos selvagens, como norma suprema e absoluta, á qual devemos subordinar os nossos actos deliberados, sob pena de nos sentirmos reos de culpa e dignos de castigo. Tudo se tem contestado no campo da *theoria;* mas, na *pratica*, ninguem sequer suspeitou que a grande lei do *dever*, regulador da vida humana, fosse uma illusão e não uma realidade indiscutivel. O proprio *Kant*, que negou o valor *objectivo* de todas as nossas percepções, não poz em duvida a existencia do *dever*, e sobre o *dever*, que elle chama *pedra angular* da Religião e da moral, tentou reconstruir o edificio da Metaphysica. Existe, pois, no fundo das nossas almas a grande lei do *dever*. Mas se o homem está sujeito á grande lei do *dever*, se se sente obrigado a praticar o bem e a evitar o mal, é porque *pode* conformar-se com o *dever*, e pode tambem afastar-se d'elle, é porque possue o dominio dos seus actos, é porque é *livre*. Não se dá uma ordem, ou uma prohibição, se não aos que podem obedecer e desobedecer. Portanto a existencia do *dever* exige e suppõe a existencia do *livre arbitrio*.

Os deterministas modernos admittem a existencia do *dever*, e comtudo negam ao homem o *livre arbitrio*. Mas de que modo podem elles conciliar estas duas coisas: a existencia do *dever* e a *não-existencia* do *livre arbitrio?* De um modo muito simples: desvirtuando ou falsificando a idea do *dever*. — *Guyan* diz que o *dever* é o *attractivo do bem*. Mas isto é falso. O *attractivo*, se pode ser uma *consequencia secundaria* do *dever*, não pode ser o proprio *dever*. Por quanto, se fosse um *attractivo*, o *dever* apresentaria sempre um aspecto agradavel e sorridente, e nunca tomaria, como muitas vezes toma, as austeras apparencias da immolação e do sacrificio. Além d'isso, o *attractivo* é mutavel, pessoal, caprichoso; ao passo que o *dever* é immutavel e independente das conveniencias pessoaes, é um imperativo categorico incondicional. — Um outro determinista, *Fouillée*, escreve que o *dever* é o ideal, descoberto pela razão, e por isso pode, como todo o ideal, existir independentemente da liberdade. Esta opinião não é menos absurda do que a primeira. O dever impõe-se, mas o ideal não é imposto, nem pela consciencia, nem pela leis. Quem poderá convencer-se de que está sujeito ao dever de uma figura formosa? Poderiam accrescentar que só querem fallar de um *ideal moral*. Mas, nem assim correcta, a explicação pode ser admittida. O *ideal moral* só se torna *dever*, *quando é imposto*. Mas, embora se admittisse a identidade do *dever* com o *ideal moral*, seguir-se-hia a ne-

c) A consciencia, *antes*, no *momento* e *depois* da operação, attesta que a nossa vontade, tendendo para um bem *particular*, é livre. — *Antes* da operação; porque sentimos que podemos fazer ou deixar de fazer uma coisa, e isto sem violencia ou constrangimento, mas espontaneamente. — No *momento* da operação; pois conhecemos que podemos deixar e muitas vezes deixamos uma obra incompleta. — *Depois* da operação; quando a mesma consciencia, por meio de uma intima consolação, approva uma obra bôa, ou, por meio de remorsos, condemna uma obra má, — approvação e condemnação que não teriam motivo sufficiente, se a vontade não tivesse sido livre no seu

acto. Logo a vontade é livre na sua tendencia para os bens *particulares* (1).

d) A vontade está para o bem, como a intelligencia está para a verdade. Ora a intelligencia, se adhere necessariamente aos primeiros principios da sciencia, é livre em acceitar as conclusões particulares e contingentes, que não estão *necessa-*

---

gação de *livre arbitrio?* Não: antes o contrario. Nenhum ideal pode ser imposto ao homem, se este não é livre de o copiar e de o reproduzir em seus actos. — Outros deterministas dizem que o *dever* é uma obrigação, que o homem impõe a si mesmo. Se isso fosse verdade, nenhum criminoso seria lacerado, como realmente o é, pelos remorsos do mal commettido!

Concluimos. O *dever* existe. Mas o dever não pode existir sem o *livre arbitrio.* Logo o livre arbitrio existe. — E' esta uma prova *indirecta* da existencia do livre arbitrio; mas será sempre a mais popular, porque se refere a toda a nossa vida moral.

Objectam: O argumento, tirado da sancção dos castigos destinados aos criminosos, não tem força; pois que applicam-se castigos aos animaes, que todavia não são dotados de *livre arbitrio.*

Respondemos que os casos são differentes. — Os castigos, que se applicam aos animaes, não são verdadeiros *castigos*, pois que os animaes não têm merito nem demerito; e applicam-se-lhes, para que estes, determinados pela imagem da dor e da morte, não tornem a commetter certos actos. — Pelo contrario, os castigos, que se applicam ao homem, são verdadeiros *castigos*, pois que as nossas acções têm a razão de merito e de demerito; e applicam-se-nos, para que nos abstenhamos de certas acções, não determinados pelo instincto, mas levados pela livre eleição da vontade.

(1) Se o *livre arbitrio* foi concedido ao homem como meio indispensavel para a vida moral e por isso para a consecução do fim ultimo, a sua existencia é um facto psychologico, e, como tal, deve ser percebido pela experiencia *interna*, pela *consciencia.* Não seria extranho que o homem não tivesse consciencia da sua *liberdade?* — Dizem os neo-criticos que a experiencia, se pode conhecer os actos, os *phenomenos*, não pode attingir o *agente*, o sujeito das faculdades, o *noumeno.* Mas isto é uma utopia. Porque, se é verdade que, só pela experiencia interna e sem o raciocinio e a inducção, não podemos conhecer a natureza do acto e do agente, é inteiramente falso que não possamos conhecer a *existencia* do agente, que se manifesta no proprio acto. Deveremos nós fazer uma serie de raciocinios para nos convencermos de que, se operamos, existimos? O acto e o agente, se na razão são entidades distinctas, na realidade são unidas e inseparaveis, uma não se pode attingir sem a outra, e por isso a *existencia* do agente é um facto de constatação immediata e evidente. Logo o sujeito com as suas faculdades é uma coisa *que se vê*, é um *phenomeno;* e por isso a existencia da *liberdade* pode ser conhecida pela experiencia *interna.*

A *liberdade*, portanto, pode e deve ser conhecida pela experiencia *interna*, pela *consciencia.* — Ora, conforme attesta a *consciencia*, — nós praticamos actos, de que somos verdadeiramente senhores, e que, ficando identicas todas as condições antecedentes, podemos produzir ou deixar de produzir, — e tambem escolhemos este ou aquelle bem, e este bem ou este mal. — Em

riamente ligadas com aquelles principios; porque essas conclusões não se impõem á mesma intelligencia. Logo a vontade,

---

qual dos nossos actos se revela, pela consciencia, e consiste propriamente a *liberdade?* Analysemos um acto, que chamamos *livre.* — Antes de tudo, representam-se ao nosso espirito dois objectos ou bens *particulares.* Neste acto não encontramos a *liberdade;* a representação dos bens não depende necessariamente da nossa vontade; o primeiro acto da vida racional é um acto da intelligencia, e não da vontade. — Mas essa representação desperta na nossa vontade umas *disposições affectivas*, uma attracção ou uma repulsão, as quaes provocam alguns juizos *espontaneos*, relativos á bondade ou utilidade dos objectos. Nisto tambem não se vê ainda vestigio de liberdade. — Em seguida, começamos a considerar esses juizos espontaneos e a reflectir sobre os objectos das representações (reflexão *objectiva* ou *ontologica)*, e sobre os sentimentos de sympathia ou antipathia, que elles nos inspiraram (reflexão *subjectiva* ou *psychologica*), apreciamos esses objectos em si e nas suas consequencias; numa palavra, *deliberamos.* A consciencia diz-nos que, em todo este trabalho, podemos, conforme nos apraz, — determinar e dirigir as reflexões, concentrando a nossa attenção sobre um objecto e desviando-a de um outro, — como tambem pôr em evidencia as boas qualidades do objecto e esconder os seus defeitos, e, viceversa, pôr em evidencia os defeitos de um outro objecto e esconder as suas perfeições, de modo que nos deixamos attrahir por um objecto, e não por outro. Nestes actos começa a sentir-se o influxo da *liberdade*, mas não é na *deliberação* que ella propriamente consiste. As comparações e as apreciações poderiam continuar e continuariam ao infinito (porque naquella serie de juizos *reflexos*, relativos ao valor d'este ou d'aquelle objecto, não ha nenhum que possa ter sobre a vontade um imperio predominante), se não interviesse a vontade a interromper a *deliberação*, levando a intelligencia ao acto da *decisão*, pelo qual se julga que o objecto que, neste momento, convém, e deve ser escolhido, é este, e não é aquelle. Tal *decisão* é obra, por excellencia, da *liberdade*, e chama-se *ultimo juizo pratico.* Este juizo — não é *necessario* (porque o bem *particular* não está necessariamente ligado com o bem *universal*), — nem é *evidente* (porque o desejo do bem particular não deriva *necessariamente* do principio, que é o amor da felicidade), e por isso deve ser determinado pela vontade. — Da *decisão* brota espontaneamente a *volição*, chamada commummente *eleição*, de um bem *util* á consecução do fim; e a *eleição*, isto é, a acceitação de uma coisa a preferencia de uma outra, é o acto *proprio* da vontade em quanto *livre.* Diz S. Thomaz: « *Liberum arbitrium nihil aliud est quam vis electiva* » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 4). — A *eleição* é *livre:* dil-o claramente a consciencia. E' livre — não só nos seus antecedentes, que são a *deliberação* e a *decisão*, — mas tambem *em si mesma*, porque a consciencia nos attesta que o bem, por nós escolhido, não o queremos *necessariamente*, e que poderiamos querer outro objecto diverso, e até contrario. — Finalmente, a *eleição* executa-se, e esta execução, ainda que não seja um elemento constitutivo da liberdade do nosso acto, comtudo nol-a manifesta, — não no processo physiologico, em que se desenvolve e que é determinado, — mas no seu principio e na sua direcção. — São duas, pois, as causas, que concorrem para a producção do acto *livre*, como facto *psychologico:* uma que *esclarece*, outra que *move.* A causa que esclarece é a *intelligencia*, a que move é *a vontade.*

se tende necessariamente para o bem *universal*, é comtudo livre em seguir ou recusar os bens *particulares*; pois que

---

Mas qual é o factor *principal* do acto *livre*: o juizo da intelligencia, ou o consenso da vontade? Do que acabamos de dizer se vê que o factor *principal* do acto *livre* é o *consenso da vontade*: porque a *eleição* consiste num movimento para o bem, e esse movimento é da vontade. Por isso o acto *livre* pode definir-se: um acto da vontade esclarecida pela razão. Diz S. Thomaz: « Proprium liberi arbitrii est *electio*. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex *electione* considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte *cognitivae virtutis*, et aliquid ex parte *appetitivae*. Ex parte quidem *cognitivae* requiritur *consilium*, per quod dijudicatur, quid sit alteri praeferendum. Ex parte autem *appetitivae* requiritur quod appetendo *acceptetur* id quod per consilium dijudicatur... Proprium objectum electionis est illud, *quod est ad finem*. Hoc autem, inquantum hujusmodi, habet rationem boni, quod dicitur *utile*. Unde cum *bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitus*, sequitur quod *electio* sit *principaliter* actus *appetitivae virtutis* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 3; Cf. 1-2, q. 13; *De Ver.*, qq. 22, 24).

Ouvimos dizer a S. Thomaz que o *livre arbitrio* consiste na propria *força de eleger*. Comtudo *livre arbitrio* costuma tambem significar o principio productor do acto, que se chama *eleição*, e por isso *livre arbitrio* é a faculdade de *escolher*, ou é a *vontade emquanto escolhe livremente*. Ora dá-se uma certa proporção entre as faculdades perceptivas e as appetitivas. Assim como, na esphera da percepção *intellectual*, encontramos a *intelligencia* e a *razão*, que não são duas faculdades distinctas, mas representam uma só faculdade com duas funcções distinctas; assim tambem, na esphera do appetite *intellectual*, encontramos a *vontade* e o *livre arbitrio*, ou *poder de eleger*, que não são duas faculdades distinctas, mas duas funcções da mesma faculdade (*Sum. Theol.*, p. I, q. 83, a. 4). Com effeito, assim como o *entender* significa a simples apprehensão da coisa (assim *entendem-se* propriamente os principios de evidencia immediata) e o *raciocinar* exprime a passagem de uma coisa ou verdade conhecida para uma outra coisa desconhecida (e por isso *raciocinamos* ácerca das *conclusões*, que se deduzem dos principios); assim tambem o *querer* significa o simples appetite de uma coisa (e por isso a *vontade* refere-se ao *fim*, que se deseja por si mesmo) e o *eleger* exprime a acceitação de uma coisa *util*, isto é, que serve para alcançar uma outra coisa que nos é *conveniente* (por isso a *eleição* refere-se não ao *fim*, que se impõe e não está sujeito á escolha, mas aos *meios*, que servem para esse fim). Portanto, a vontade está para o livre arbitrio, como a intelligencia está para a razão; porque, na esphera do appetite, o fim está para os meios, que se desejam em razão do fim, como, na esphera da percepção, os principios estão para a conclusão, á qual adherimos por causa dos mesmos principios. D'onde se segue que, assim como é impossivel o discurso ou o movimento da razão, se não o precede alguma coisa immovel, que é o principio, percebido sem raciocinio mas por simples apprehensão, assim é impossivel a *eleição*, ou o movimento do appetite para os meios, se não o precede o simples appetite ou vontade do fim; porque todo e qualquer movimento deve ter e tem o seu começo numa coisa immovel.

Muitos escriptores negam a veracidade da consciencia, quando nos attesta a liberdade da vontade. Sobresahem *Baylė, Spinosa, Maudsley, Stuart Mill, Beaunis*. Examinemos o que estes dizem, e depois daremos a resposta.

a) *Bayle* objecta: O testemunho da *consciencia* em favor do *livre arbitrio* não póde nem deve ser attendido; por quanto, embora não sejamos livres, como effectivamente não somos, teremos sempre o sentimento da liberdade; pois, para termos esse sentimento, basta que a vontade tenha *desejo* de produzir um effeito, embora a producção d'esse effeito dependa de um agente exterior; assim, por exemplo (diz elle), um catavento, que tivesse desejo de virar-se para o norte e no mesmo instante fôsse impellido pelo vento para aquella direcção, julgar-se-hia causa *livre* do proprio movimento.

A objecção de *Bayle* funda-se em duas falsas supposições.

1.º) Suppõe que o *desejo* seja uma e a mesma coisa que o *acto livre*. — Ora esta supposição é falsa. O *desejo* não é o *acto livre*, nem a consciencia o attesta como *livre;* pois o *desejo* é anterior ao acto da vontade, e muitos desejos ha, a que a vontade é contraria. Por isso o catavento do apologo de *Bayle*, que só tivesse *desejo* de virar-se para o norte, não produziria um *acto livre*, nem o sentiria como *tal;* pois que, dado o *desejo*, a vontade póde deixar de consentir.

2.º) Suppõe que a consciencia possa attestar que um simples *desejo* é causa do movimento, embora o não seja. — Tambem esta supposição é falsa. O simples *desejo* nem é causa de movimento, nem a consciencia o dá como tal; porque sentimos intimamente que o *desejo* é inefficaz, não produzindo movimento algum, emquanto não empregarmos outros meios. Por isso o catavento, que só tivesse desejo de se mover e que realmente se movesse, não poderia considerar-se causa *livre* do movimento.

b) *Spinoza*, seguindo *Socrates*, affirmou que o homem se julga e se diz livre, porque ignora as causas que o determinaram ao acto. Assim a consciencia da nossa independencia, no entender d'este escriptor, não é outra coisa senão a inconsciencia da nossa dependencia.

Respondemos que os factos desmentem o asserto de *Spinoza*. O sentimento da nossa liberdade não só não provém da ignorancia das causas, que nos levam a operar, mas está precisamente na razão *directa* do conhecimento d'essas causas. Porque é que nos sentimos livres? Porque, tendo considerado e examinado attentamente os bens particulares, a sua natureza, a sua relação com o nosso ultimo fim, encontramos nelles o caracter de contingencia e de limitação e nos reconhecemos desligados de todos elles; e se adherimos a um e rejeitamos outro, isso não effeito de uma attracção irresistivel, que o bem particular tenha exercido sobre a nossa vontade, mas porque assim o queremos, assim o decidimos, assim o escolhemos.

c) *Maudsley* tambem contesta a veracidade do testemunho da *consciencia* em favor do *livre arbitrio*. O raciocinio do materialista inglez é o seguinte: « Os loucos julgam-se senhores da propria vontade e dos proprios actos, quando o não são. Ora a mesma illusão póde dar-se e dá-se nos outros homens. Logo o testemunho da consciencia não deve ser attendido ».

Resposta. O argumento de *Maudsley* refuta-se, negando a egualdade dos casos. Os loucos enganam-se, quando se julgam senhores da propria vontade. E porque se enganam? porque são loucos. Mas os outros homens, que não

esses bens, por não satisfazerem completamente a capacidade immensa da vontade, e por não estarem ou por se não conhe-

cerem *necessariamente* ligados com o bem *universal*, não attrahem de um modo irresistivel a nossa vontade, mas deixam-na

---

perderam o dom da intelligencia, quando se julgam senhores da propria vontade, não podem enganar-se. E porque? porque não são loucos; porque, como provámos na *Logica*, a *consciencia* é *por si* um criterio segurissimo de verdade. — O materialista inglez sabe perfeitamente quo a excepção não destroe mas confirma a regra. Por isso, assim como das illusões, a que póde estar sujeito um sentido no estado anormal e pathologico, não podemos concluir que todos os sentidos de todos os homens soffrem as mesmas illusões; assim tambem de um engano, a que póde estar sujeita a *consciencia* de um louco, não podemos concluir que a *consciencia* de todos os homens soffre o mesmo engano. — De resto, não é verdade que os loucos sintam sempre que são senhores da propria vontade; pois, em muitos casos, aquelles infelizes advertem que estão sob o dominio de uma força irresistivel, e nos intervallos lucidos deploram a propria desgraça e pedem perdão dos actos maus, praticados sob o impulso d'aquella força.

d) *Stuart Mill* diz que a *consciencia* do livre arbitrio é uma coisa impossivel. Eis as suas palavras: « Ter consciencia do livre arbitrio significa ter, antes da decisão, consciencia de se poder decidir de outro modo. Ora isso é impossivel. A consciencia não me diz se não o que eu faço ou o que sinto. *Quanto ao que eu posso fazer*, isso não cae sob o dominio da consciencia. Se nós podemos ter consciencia de uma força, se podemos sentir uma aptidão *independentemente de todo* o *exercicio presente ou passado d'essa aptidão*, tal consciencia é um facto unico sem analogia alguma em toda a natureza ». (*Exame da philosophia de Hamilton*, c. 26).

Resposta. A difficuldade de *Stuart Mill* é tão falsa como superficial. E' falso que a consciencia do livre arbitrio seja independente do seu exercicio. Temos consciencia da nossa liberdade, por isso mesmo que praticamos alguns actos só porque assim o queremos, — só porque a nossa vontade transforma uma *sollicitação* em *determinação*. — E, embora a *capacidade* de fazer ou deixar de fazer não possa *directamente* cahir sob o alcance da consciencia, cae *indirectamente*, emquanto, reflectindo sobre um acto praticado, percebemos que esse acto foi praticado *livremente*, e que *por isso* tinhamos a *capacidade* de o praticar ou de o não praticar.

e) *Beaunis* deixa em paz os loucos, recorre aos *hypnotisados*, e diz: « Os hypnotisados julgam-se *livres*, e comtudo operam machinalmente. Dá-se o mesmo com o resto dos homens; julgam-se livres, mas não o são ». E, em prova do seu asserto, adduz muitos factos de hypnotisados, que diziam ser livres, quando o não eram.

Uma breve resposta. — Antes de tudo, muitos sabios, especialmente *Delbeuf*, contestam os factos apresentados por *Beaunis* e dizem não ser exacto que os hypnotisados se julguem perfeitamente livres. — Além d'isso, uma profunda observação dos phenomenos hypnoticos, relativos a este assumpto, deu os seguintes resultados, geralmente admittidos: — 1.º) na maior parte dos casos, os hypnotisados affirmam ignorar o motivo que os levou a operar, e não sabem dizer se o seu acto foi deliberado, ou não; — 2.º) muitas vezes os hypnotisados sentem-se possuidos e como que sitiados pela idea fixa da suggestão, que os determina a um certo acto, não se sentem senhores de si mesmos e a sua vontade parece impotente para resistir; — 3.º) ás vezes

sempre indifferente. Logo a vontade é livre na sua tendencia para os bens *particulares* (1).

---

dizem que são *livres* e *não-livres*, e esta affirmação é verdadeira, porque sentem-se livres no *principio* da suggestão da idea fixa, e não se sentem e não são livres no *ultimo periodo*, por não terem empregado os meios necessarios para resistir ao ascendente imperioso da idea, e recuperar a propria independencia. — Finalmente, admittindo embora a verdade dos factos apontados por *Beaunis*, qual é a consequencia legitima, que d'elles devemos deduzir? A unica consequencia é que a consciencia humana, no seu estado pathologico e anormal, como é a dos hypnotisados, pode estar sujeita a illusões. Mas consentirá o senso commum que a uma faculdade, considerada no seu estado normal e são, se applique o que só lhe acontece num estado anormal e pathologico, e em virtude d'este mesmo estado? Não, por certo. A illusão dos hypnotisados é uma *excepção*. Se os doentes se enganam, é porque se não enganam os sãos. Logo a illusão dos hypnotisados não só não destroe, mas confirma a veracidade da consciencia.

Concluimos que a prova da existencia da *liberdade* pelo testemunho da consciencia é apodictica, convincente. Ella completa a prova da consciencia *moral*, já exposta, e é-lhe immensamente superior; porque, se a prova *moral* demonstra que a liberdade *deve existir*, a prova pela *consciencia* constata que a liberdade *existe* realmente. Por isso, a prova da *liberdade* pela consciencia foi sempre tida como a *pedra angular* de todo o edificio moral.

(1) Os dados da consciencia *moral* e o testemunho da consciencia *psychologica* demonstram a *necessidade* e o *facto* da existencia da *liberdade*. Não basta: é preciso investigar a *razão intrinseca* d'esse facto. Tal trabalho pertence á *metaphysica*.

A prova *metaphysica* não gosa da sympathia dos modernos escriptores, mesmo dos mais ardentes defensores da *liberdade*. *Renouvier* diz que não é possivel encontrar uma prova *a priori* em favor da liberdade e accrescenta que « demonstrar pelo syllogismo a *necessidade da liberdade* seria o mesmo que negal-a ». *Fonsegrive*, outro habil espiritualista, acha justissima a observação de *Renouvier*. Mas esta observação não é seria; funda-se num jogo de palavras. Demonstrar a *necessidade da liberdade* não é dizer que a *liberdade é necessidade*. — A prova *metaphysica* existe, e o nosso Angelico Doutor tem-na exposta com tal profundidade e evidencia, que só não illumina os que não querem ver (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 2; p. I-II, qq. 9-10; QQ. DD. *De malo*, q. 6, a. un.; *De verit.*, q. 22).

Como vimos no numero anterior, a vontade não é livre na sua tendencia para o bem *universal*, para a *felicidade*. Essa tendencia é natural, e por isso é *necessaria*. Mas esta mesma tendencia *necessaria* da vontade para o bem *universal*, para a *felicidade*, é o ponto de apoio, a razão ultima dos nossos actos livres, como o absoluto é a razão do relativo, e a causa immovel é a razão ultima do movimento. Diz S. Thomaz: « Finis se habet in operativis, sicut principium in speculativis. Oportet enim quod illud, quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili ». (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 1). O principio immovel, de que falla S. Thomaz, é a felicidade, que é a causa de todas as nossas volições: « Omnis homo naturaliter vult beatitudinem, et ex hac naturali volun-

132. A vontade é movida por Deus para o bem universal, mas move-se a si mesma para os bens particulares.

a) *A vontade é movida por Deus para o bem universal.* —

---

tate (in finem ultimum seu beatitudinem) *causantur omnes aliae volitiones*, cum quidquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio *naturalis* (seu *necessaria*); dilectio autem ab hac derivata, quae est boni quod diligitur propter finem, est dilectio *electiva* (seu *libera*) ». (*Sum. Th.*, p. I, q. 60, a. 2).

Tendendo irresistivelmente para o bem universal, a vontade sente-se inclinada para aquellas entidades particulares, que contêm um reflexo, uma participação do bem universal. A intelligencia distingue immediatamente em todos estes bens particulares a contingencia, a imperfeição; todavia, postos em relação com o fim, alguns d'elles têm com o proprio fim um nexo necessario, outros um nexo apenas contingente. E a vontade, seguindo o juizo da intelligencia, em virtude da sua tendencia necessaria para o fim, abraçará tambem necessariamente os bens particulares que têm, e nós conhecemos terem, um nexo necessario com o proprio fim; mas em virtude da mesma tendencia abraçará ou rejeitará, a seu bello prazer, aquelles bens particulares que não têm, ou não conhecemos terem, um nexo necessario com a felicidade. — Os bens particulares são *bens imperfeitos*. Emquanto são *bens*, e podem conduzir ao fim, podem attrahir a vontade; emquanto são *imperfeitos*, e não conduzem necessariamente ao fim, não a attrahem *necessariamente*. O movimento só então se segue necessariamente, quando a força do movente é superior á potencia do movel, de modo que toda a capacidade d'este seja dominada pela força d'aquelle; mas jamais uma força inferior poderá mover uma superior, se esta não cede livremente. Ora, como todos os bens particulares possuem uma força immensamente inferior á capacidade da vontade humana, nenhum d'elles que não tenha, ou não se reconheça ter, connexão necessaria com o fim ultimo, póde mover a vontade, se esta não se rende livremente por si mesma. E, quando se rende, não se póde dizer que opére sem motivo, porque dar-se-hia um acto sem razão sufficiente, e até sem o seu objecto; mas nem se deve dizer, que o motivo seja *causa* efficiente, e muito menos *determinante*. Em poucas palavras: a vontade tende necessariamente para o fim ultimo, e este é a razão, o motivo unico necessario de toda a eleição. Ora o fim ultimo póde subsistir sem cada um dos varios bens particulares. Portanto, com relação a cada um dos varios bens particulares, a vontade é indifferente e livre.

E' esta a doutrina do nosso Angelico Mestre. Primeiramente S. Thomaz prova que os bens particulares não podem encher e saciar a capacidade da vontade, e por isso não a determinam necessariamente: « Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono, et ideo non ex necessitate movetur ab illo » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 2 ad 2). — Depois o S. Doutor prova a liberdade da vontade humana com relação aos bens *particulares*. Diz assim: « Sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ultimo fini. Sunt autem quaedam intelligibilia, quae non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes proposi-

A vontade tende, por um movimento necessario e irresistivel, para o bem *universal*, que é a felicidade. Ora a tendencia da

---

tiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus... Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis voluntas *non ex necessitate* inhaeret » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 2). E noutro logar diz: « In omnibus particularibus bonis potest (homo) considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni quod habet rationem mali; et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectus; et ideo *ex necessitate* beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem, non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo *non ex necessitate, sed libere eligit* ». (*Sum. Th.*, 1-2, q. 13, a. 6; cf. p. I, q. 83, a. 1; 1-2, q. 10, a. 2).

Da doutrina exposta se deduz claramente que a verdadeira *raiz* da liberdade é a *razão*, emquanto percebe o bem *universal*. Só o homem entre todas as creaturas visiveis é dotado de livre arbitrio, porque só elle é *racional*. Diz S. Thomaz: « Necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod *rationalis* est » (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 1). De facto, como observa o mesmo Santo Doutor (l. c.), ha tres ordens de agentes. — Uns são destituidos de toda a especie de conhecimento, operam só em virtude da sua forma natural, e a sua inclinação é determinada a uma coisa só, e não podem operar d'outro modo: taes são as plantas. — Outros têm um conhecimento exclusivamente *sensitivo* e são dotados de juizos *instinctivos*, operam em virtude de uma forma, que foi apprehendida pelos sentidos e representa coisas singulares e materiaes, e por isso, como essa forma é singular e esse juizo é fixo e determinado pela natureza, a sua inclinação não pode tender senão para um certo e determinado acto; taes são os animaes irracionaes. O animal não é capaz de conhecer nem de desejar o bem *universal* (conhecimento e desejo, que constituem a base de toda e qualquer *eleição*), — por isso, nem é capaz de escolher entre os proprios bens creados e materiaes, que apprehende pelos sentidos. Os seus conhecimentos e as suas tendencias estão todas circumscriptas na esphera das coisas materiaes e concretas, e os bens particulares, que convêm actualmente ás suas disposições, attrahem-no necessariamente e satisfazem a sua capacidade subjectiva. — Outros são dotados de conhecimento *intellectual*, possuem ideas *universaes*, e operam em virtude d'essas formas *universaes*; e, como a forma *universal* pode tornar-se concreta e traduzir-se na realidade por muitos e differentes modos *particulares*, a sua inclinação não está obrigada e determinada a um modo *particular*, mas, entre os muitos e varios modos, pode escolher o que mais lhe apraz (assim o architecto, que possue a forma *universal* de um palacio, a qual contém diversas figuras de palacios, pode escolher a figura redonda a preferencia de outra); taes são os homens. O homem concebe, pela razão, a idea do bem *universal*, e só por este bem é attrahido *necessariamente*, porque só elle sacia toda a sua capacidade. Se só o bem *universal* attrahe *necessariamente* o homem, tudo o que não é esse bem, ou a elle não se refere

vontade para o bem *universal* não pode derivar senão do impulso do Bem *universal*, que é Deus; pois cada agente produz

---

necessariamente, deixa a vontade indifferente e livre na escolha d'este ou d'aquelle bem *particular;* porque em todos esses bens particulares a razão encontrará sempre o caracter de contingencia e de limitação, e por isso a vontade sentir-se-ha sempre desligada de cada um d'elles, e se esta faculdade adhere a um e rejeita outro, tal maneira de operar não é effeito de necessidade, mas de livre escolha. — E quanto mais penetrante fôr a razão e mais claramente descobrir a contingencia e os defeitos dos bens creados ou particulares, e melhor conhecer que os attractivos d'elles não têm nada de necessitante, tanto mais independente e livre se sentirá a vontade em presença d'esses attractivos. Podemos, pois, affirmar que a *razão* não só é a *condição* ou a *raiz* da liberdade, mas é tambem a sua *medida;* porque a vontade é tanto mais livre, quanto mais esclarecida é a escolha (relativamente aos bens finitos). D'aqui se vê que ha mais liberdade no homem justo do que no peccador; mais no Anjo do que no justo; mais, infinitamente mais, em Deus do que em todos os Anjos e Santos. Em Deus, a liberdade é infinita, porque infinito é o seu entender e o seu querer. Elle pode querer e não querer os bens creados, e esta liberdade não deriva da imperfeição ou contingencia da sua vontade, mas sim da imperfeição e contingencia das coisas creadas, das quaes nenhuma é necessaria para completar a sua absoluta e infinita felicidade. — Concluimos que a razão é a *raiz* ou a *causa* da liberdade. Diz a este respeito S. Thomaz que, se a *vontade* pode chamar-se a *raiz* da liberdade emquanto é *sujeito* d'ella, a *razão* deve dizer-se *raiz* da liberdade emquanto é *causa* d'ella. « *Radix* libertatis est *voluntas* sicut *subjectum;* sed sicut *causa,* est *ratio;* ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 17, a. 1 ad 2; cf. *C. Gentes,* l. III, c. 73; *De verit.*, q. 24, aa. 1-2).

Completemos agora o estudo ácerca das analogias, que existem entre o operar da intelligencia e o operar da vontade; pois só algumas foram expostas nesta e na these anterior. — A vontade está para o seu ultimo fim, para a felicidade, como a intelligencia está para os primeiros principios da sciencia: a felicidade é na pratica aquillo que os primeiros principios são na theoria. — Assim como a intelligencia, de sua natureza, necessariamente e sem discurso adhere aos primeiros principios, porque a verdade evidente satisfaz toda a capacidade da intelligencia humana; assim tambem, por sua natureza, necessariamente e sem eleição, a vontade adhere ao seu ultimo fim. — Assim como a intelligencia, se fossem supprimidos todos os principios, não poderia de forma alguma chegar ao acto de qualquer conclusão; do mesmo modo seria impossivel á vontade fazer qualquer eleição, quando cessasse para ella o ultimo fim; porque a eleição não se verifica, se falta aquillo para que se escolhe. — Assim como na intelligencia a necessidade de admittir as conclusões depende da connexão necessaria e evidente que estas têm com os principios, de sorte que não se podem negar as conclusões, sem negar ao mesmo tempo os principios; assim na vontade a necessidade de querer um bem particular depende do nexo necessario e evidente entre aquelle bem e o ultimo fim, de modo que não póde deixal-o sem renunciar simultaneamente ao proprio fim. — Pelo contrario, assim como a intelligencia, sem renunciar aos primeiros principios, é livre em acceitar ou rejeitar

um movimento proporcionado á sua natural energia. Logo a vontade é movida por Deus para o bem *universal* (1).

b) A vontade move-se a si mesma para os bens particulares. — Uma faculdade, que tende *actualmente* para um objecto *universal,* pode mover-se a si mesma para os objectos *particulares,* que estão de algum modo contidos na extensão d'esse objecto *universal;* assim a intelligencia passa naturalmente, pela sua propria energia, de um principio conhecido para uma con-

---

as conclusões particulares que não têm um nexo necessario ou evidente com os mesmos principios e póde escolher d'entre ellas uma meramente provavel, deixando de lado a mais provavel, porque nenhuma se lhe impõe necessariamente; assim tambem a vontade, adherindo sempre e necessariamente ao seu ultimo fim, é livre em querer os bens particulares, quando a connexão d'estes com o ultimo fim, não é necessaria, ou não é evidente, e póde determinar-se por um motivo menos forte em presença d'um outro mais forte, porque nenhum dos dois exerce sobre ella um attractivo necessario.

(1) E' necessario, para a exacta comprehensão da these, distinguir um duplice movimento: *objectivo* e *subjectivo.* O *objectivo* é necessario para a *especificação* do acto; o *subjectivo,* para o *exercicio* do proprio acto. — O movimento, que *especifica* o acto, deriva do proprio *objecto* (e é por isso que se diz *objectivo*), e assim o acto da vontade é *necessario* ou *contingente,* conforme *necessario* ou *contingente* (*particular*) é o objecto, para o qual ella tende. — O movimento, que determina o *sujeito* ao *exercicio,* isto é, á *pratica* do acto, quer este acto sejá *necessario* quer *contingente* ou *livre,* de qual principio deriva? Esta é a questão.

E' innegavel que a nossa vontade tende necessariamente para o bem *universal.* Esta tendencia, que é um effeito, deve ter uma causa, um principio proporcionado. Qual é este principio? — Será a propria alma? Não; porque a alma está *em potencia* para o bem *universal,* e um ente que está *em potencia* para um bem não pode passar ao *acto,* isto é, não pode *actualmente* tender para esse bem, senão pela força de outro ente, que esteja *em acto,* isto é, de outro ente que seja esse *acto,* que seja esse bem, ou que possua esse *acto,* que tenda *actualmente* para esse bem. — Será um bem *creado, particular?* Tambem não; porque nenhum *agente* pode imprimir um movimento *superior* á propria energia (pois a força e a qualidade de um movimento não pode exceder a força e a qualidade do agente, que o produziu), e tal aconteceria, se o bem *particular* imprimisse á vontade uma tendencia para o bem *universal.* Logo só Deus, que, além de ser a Causa creadora da vontade humana, é o Bem *universal* (não abstracto mas concreto), pode mover a nossa vontade para o bem *universal* (como principio *extrinseco*). Santo Thomaz á questão: « utrum voluntas moveatur a Deo solo ut ab exteriori principio » responde: « Voluntatis causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem... Secundo vero ex hoc quod voluntas habet ordinem ad *universale bonum;* unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse *Deus, qui est universale bonum.* Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam *particulare* bonum; *particularis autem causa non dat inclinationem universalem* » (*S. T.*, 1-2, q. 9, a. 6).

clusão desconhecida, mas virtualmente contida naquelle principio. Ora a vontade tende *actualmente,* em virtude do movimento recebido de Deus, para o bem *universal,* que contém *eminentemente* todos os bens *particulares.* Logo a vontade pode mover-se e move-se a si mesma para os bens *particulares* (1).

---

(1) A vontade do homem é movida, *no principio* e *necessariamente,* pelo proprio Auctor da natureza para o bem universal, que é a felicidade. Sem esta moção primitiva, o homem nao poderia ter nenhum desejo; porque a vontade nunca poderia, por si só, passar da potencia para o acto. Posta porém uma vez em acto, ou em movimento, para o bem universal, já não repugna que ella se mova e se determine a si mesma, sob a direcção da intelligencia, para este ou aquelle bem particular, real ou apparente. Ella tem em si mesma o seu motor: aquelle primeiro acto *necessario* excita a faculdade a produzir outros actos *livres.* Diz S. Thomaz: « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum » (*Sum. Theol.,* 1-2, q. 9, a. 6 ad 3). D'este modo o homem é movido por Deus como um instrumento, que, todavia, se move a si mesmo pelo livre arbitrio: porque um ente pode ser movido por outro, e comtudo pode mover-se a si mesmo. — Portanto, o processo da vontade não consiste na passagem espontanea da potencia para o acto (o que é impossivel), mas na passagem do primeiro acto para o segundo, para o terceiro, e por isso de egual para egual, ou, melhor, do mais para o menos, porque a volição do bem *universal* contém *eminentemente* a volição dos bens *particulares.* — Por isso, assim como a intelligencia não se poderia mover a si mesma de um primeiro principio para as conclusões, se não conhecesse actualmente esse principio, mas, conhecido o primeiro principio, pode por si mesma passar ao conhecimento das conclusões, virtualmente contidas no principio; assim tambem a vontade não poderia mover-se nem tender para este ou aquelle bem particular, se não tendesse *actualmente* para o bem *universal,* mas, posta esta tendencia para o bem *universal,* pode, por si mesma, mover-se e tender para os bens *particulares,* contidos na comprehensão do bem *universal.* E' o que diz S. Thomaz: « Hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, quantum ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem » (*Sum. Theol.,* 1-2, q. 9, a. 3).

E' certo que tambem esta tendencia *livre* do homem para os bens *particulares,* por ser acto de uma causa *segunda,* exige o concurso da Causa *primeira.* Mas esse concurso não tira á vontade o poder de se mover a si mesma, nem torna *necessario* o acto *por si livre.* Deus accomoda o seu concurso á natureza dos agentes creados, e assim como move os agentes *necessarios* por modo que elles produzam *necessariamente* os seus actos, assim move os agentes *livres* por modo que elles produzam os seus actos *livremente.* Sendo, pois, a nossa vontade um agente *livre,* isto é, não determinado para um acto só, mas indifferente para muitos, é claro que Deus a

ARTIGO III.

A liberdade da vontade humana e o determinismo.

133. Determinismo. — *Determinismo* é o systema, que nega a liberdade da vontade humana e sustenta que *todos* os nossos actos, mesmo os chamados *livres,* são o resultado fatal dos

---

move, não emquanto a determina a produzir necessariamente um acto, mas emquanto auxilia aquella indifferença, isto é, o livre arbitrio do homem para que possa livremente produzir o seu acto. Diz S. Thomaz: « Ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quod ex causis *necessariis* per motionem divinam sequuntur effectus *ex necessitate,* ex causis autem *contingentibus* sequuntur effectus *contingentes.* Quia igitur voluntas est activum principium *non determinatum ad unum,* sed *indifferenter* se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus *contingens,* et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur » (*Sum. Theol.,* 1-2, q. 10, a. 4).

D'aqui se vê a superficialidade, o equivoco e a falsidade do argumento, com que os sequazes de *Kant* julgam destruir o *livre arbitrio.* Dizem, mais ou menos, assim. Todo o ente deve ter a sua *razão sufficiente.* Ora o acto *livre,* se fosse possivel, não teria *razão sufficiente;* porque a vontade, sendo por si indifferente e não tendo recebido uma moção precedente, passaria *espontaneamente* da potencia para o acto, e esta passagem repugna. Logo o acto *livre* é um absurdo. — E' claro que estes escriptores negam o movimento *necessario* impresso por Deus á vontade para o bem *universal.* Se o admittissem, como devem admittir, encontrariam immediatamente a *razão sufficiente* da passagem, que a vontade faz do bem *universal* para os bens *particulares.* Como tambem é evidente, elles confundem a indifferença *passiva,* que é a *capacidade* de receber a determinação de um agente, com a indifferença *activa,* que é a força, de que um ente é dotado para se determinar a si mesmo, sahindo da indifferença e produzindo o acto. Ora a liberdade consiste na indifferença *activa,* que não cria nem communica a si mesma o movimento, mas utilisa o movimento recebido, e o continúa a seu modo.

Objectam: Se a vontade se movesse a si mesma, estaria, ao mesmo tempo, *em potencia* e *em acto.* Ora isto repugna. Logo.

Resposta. Movendo-se a si mesma, a vontade está *em potencia* e *em acto* ao mesmo tempo, mas *sob diversos aspectos.* Está *em acto* com relação ao bem *universal;* está *em potencia* com relação aos bens *particulares.* Estando *em acto,* pode por si passar do acto primeiro para o segundo, para o terceiro, isto é, pode passar do *actual* desejo do bem *universal* para o desejo dos bens *particulares.* D'este modo a vontade, emquanto está *em acto,* move-se a si mesma, emquanto está *em potencia.* Isto não repugna, porque, para haver repugnancia é preciso que uma coisa esteja *em potencia* e *em acto* ao mesmo tempo e *sob o mesmo aspecto.* Diz S. Thomaz: « Voluntas non secundum idem movet et movetur, unde nec secundum idem est in actu et in potentia; sed inquantum *actu* vult finem, reducit se de *potentia* in

seus antecedentes. — Segundo este systema, pois, o nexo entre os nossos actos e os seus antecedentes é tão necessario, que não pode ser nem quebrado nem alterado (1).

---

actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit » (*Sum. Theol.*, 1-2, q. 9, a. 3 ad 1).

Insistem: A vontade humana está *em potencia* com relação ao desejo dos bens *particulares*, e por isso não se pode mover por si mesma a desejar esses bens, mas deve ser movida por outra causa: porque o ente em *potencia* não pode ser reduzido *ao acto* senão pelo ente *em acto*. Logo a vontade não pode mover-se a si mesma para os bens *particulares*.

Resposta. Esta difficuldade resolve-se como a precedente. A nossa vontade, com relação aos bens *particulares*, não está inteiramente *em potencia*, mas em parte está em *acto*, e em parte está *em potencia*, e em quanto está *em acto* move-se a si mesma emquanto está *em potencia*. Está em *acto* com relação ao bem *universal*, porque deseja *actualmente* o bem *universal*, que enche toda a sua capacidade subjectiva, e está em potencia com relação aos bens *particulares*, porque *pode* desejar os bens *particulares*, que não enchem a sua capacidade; e por isso pode mover-se a si mesma, e o seu movimento fica sempre *contingente* e *livre*. Diz S. Thomaz: « Um ente não pode ser motor e movido sob o mesmo respeito, mas pode-o ser sob respeitos differentes; e assim como a intelligencia, emquanto percebe actualmente os principios, se reduz a si mesma ao acto emquanto ás conclusões, assim tambem a vontade, emquanto quer o fim, se reduz a si mesma ao acto emquanto aos meios, que levam a esse fim » (QQ. DD., *De malo*, q. 6). Por isso a nossa vontade, emquanto se move por si mesma da potencia para o acto, distingue-se — tanto dos agentes *necessarios*, que são meramente *passivos*, como da Causa primeira, que é acto *purissimo*. (QQ. DD. *De verit.*, q. 22, a. 4).

Concluindo, agradeçamos a Deus o dom do *livre arbitrio*, que é o maximo entre todos os dons, porque mais semelhantes nos torna á Bondade infinita. O *livre arbitrio* está fundamentalmente orientado, não para o *mal*, mas para o *bem*, — para o bem *universal*, que se deve alcançar pelo uso dos bens *particulares*. Se, ás vezes, segue um bem *apparente*, que na realidade é um *mal*, a culpa não é d'elle (pois elle soffre com isso violencia), mas é das da nossa *ignorancia*, da nossa *maldade*, ou, melhor, da *natural imperfeição*, que acompanha e penetra as nossas faculdades e o nosso proprio ser. Citamos, a este respeito, um magnifico trecho de S. Thomaz, que resume, em parte, a doutrina exposta neste artigo. Diz o S. Doutor: « Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum, quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendat nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum, cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni; et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest, sed hoc ad libertadem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit » (*In Sent.*, dist. 25, q. 1, a. 1 ad 2; Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 62, a. 8 ad 3).

(1) *Determinismo* é uma palavra ambigua. Significa, ás vezes, o conjuncto das causas sufficientes para a producção de um phenomeno; e assim se estabelece o *determinismo* de um facto physiologico, quando se indicam todos os antecedentes necessarios d'esse facto, de modo que se pode pre-

134. Especies de determinismo. — O *determinismo* divide-se, principalmente, em *psychologico, mechanico, physiologico* e *theologico,* conforme os antecedentes, que teriam o poder de determinar, por um modo irresistivel, a vontade, pertencem á ordem *psychologica*, ou *mechanica*, ou *physiologica*, ou *theologica*.

a) *Determinismo psychologico.* — O determinismo *psychologico* ensina que os antecedentes dos nossos actos são constituidos pelo *motivo mais forte*, isto é, pelo *bem melhor;* de modo que a nossa vontade deve necessariamente obedecer ao *motivo mais forte*, isto é, seguir o *bem melhor* (1).

b) *Determinismo mechanico.* — O determinismo *mechanico* sustenta que os antecedentes dos actos da nossa vontade são os movimentos *mechanicos*, e que por isso a nossa vontade, como qualquer outra força material, deve estar sujeita, na producção de seus actos, ás leis fataes da mechanica (2).

c) *Determinismo physiologico.* — O determinismo *physiologico* admitte que os antecedentes dos actos da nossa vontade consistem numa sensação *involuntaria*, ou numa modalidade *organica*, transmittida pela hereditariedade; de modo que todos os actos da nossa vontade, mesmo os chamados *livres*, se reduzem a movimentos *reflexos*, ou são a resultante fatal d'aquella modalidade *organica* (3).

---

dizer com certeza a realisação do facto, desde que estejam realisados os antecedentes. — Mas, no sentido rigoroso, *determinismo* é um systema philosophico relativo á liberdade humana.

(1) O determinismo *psychologico* foi inventado por *Leibnitz* e é seguido por *Littré, Maudsley, Herzen, Herbert Spencer*, e por todos os positivistas.

(2) O determinismo *mechanico* é defendido por *Fouillé, Du Bois-Reymond, Vogt, Büchner, Helmoltz, Molleschott, Huxley*, e por todos os materialistas.

(3) O principal defensor d'este determinismo é *Ribot*, seguido por varios physiologistas. — Devemos advertir que o determinismo *physiologico*, de que nos occupamos, é um systema *philosophico*, e por isso diverso do determinismo *physiologico*, de que falla a physiologia e que consiste no modo uniforme e necessario, por que operam as forças do nosso organismo. A' liberdade oppõe-se o primeiro, não o segundo. Este pode e deve coexistir com a liberdade; porque, como diz *Cl. Bernard*, a liberdade refere-se á *direcção* do phenomeno, que se diz *livre*, e o determinismo, emquanto é objecto da *physiologia*, refere-se á *execução* do proprio phenomeno. — O determinismo *physiologico*, emquanto é um systema *philosophico*, subdivide-se em varias especies, conforme a natureza ou qualidade do antecedente, que determinaria fatalmente todos os nossos actos. As principaes são as que sustentam que o antecedente dos nossos actos é — ou uma sensação *involuntaria*, e por isso os nossos actos não passam de movimentos *reflexos*, — ou uma modalidade *organica*, e por isso os nossos actos são apenas o producto *necessario*, a resultante *fatal* d'essa modalidade.

d) *Determinismo theologico.* — O determinismo *theologico* ensina que os antecedentes dos nossos actos são os actos da presciencia ou da providencia de Deus; de modo que *todos* os actos da nossa vontade são necessaria e fatalmente fixados por um ou outro d'esses attributos divinos (1).

135. — O determinismo, em geral, é falso.

a) Todo o systema, que contradiz os dados da consciencia moral e psychologica, e os principios da razão, é falso. Ora o *determinismo,* pelo facto de negar o livre arbitrio ao homem, contradiz os dados da consciencia moral e psychologica, e os principios da razão. Logo o *determinismo* é falso.

b) O *determinismo* suppõe que, se o homem fosse dotado de livre arbitrio, haveria um desarranjo na ordem cosmica, a qual consiste no nexo fatal e necessario entre os phenomenos naturaes e os seus antecedentes. Ora esta supposição é falsa; porque não se podem applicar ao espirito as leis, que regulam a materia, nem se verificam desarranjos na ordem cosmica pelo facto da vontade humana ser livre. Logo o *determinismo,* em geral, é falso (2).

---

(1) O determinismo *theologico* não encontra geralmente defensores nos modernos escriptores de materias scientificas, porque estes prescindem de Deus, se não o negam; mas foi e é seguido — pelos sequazes de *Mahomet,* que reconhecem a vontade de *Allah* como a causa unica de todos os actos humanos, — e por alguns theistas, que affirmam a incompatibilidade da liberdade humana com a presciencia e providencia de Deus.

Advertimos que *determinismo* se emprega, ás vezes, como synonimo de *fatalismo.* Mas, rigorosamente, *determinismo* e *fatalismo* são coisas bem distinctas; porque o primeiro designa uma necessidade *exterior,* ao passo que o segundo indica uma necessidade *interior.* — Por isso, se ás primeiras tres especies de *determinismo* convém o nome que lhe demos, á ultima especie, isto é, ao determinismo *theologico* convém o nome de *fatalismo.*

(2) São muitos e varios os argumentos, que os sequazes do *determinismo* adduzem para combater o *livre arbitrio.* Uns são *communs* a todas as classes ou especies mencionadas; outros são *proprios* de cada uma. Os principaes argumentos *communs* são dois: um pretende provar que o livro arbitrio *não pode existir,* o outro que *realmente não existe.*

O *primeiro* argumento foi exposto no texto, mas podemos desenvolvel-o mais. Dizem os deterministas que *o livre arbitrio não pode existir.* E porque não pode existir? Porque, respondem, todos os reinos da natureza estão sujeitos a leis constantes, necessarias, fataes; todos os phenomenos naturaes dependem dos phenomenos precedentes; e por isso não ha nem pode haver logar para seres dotados de livre arbitrio, porque, se o houvesse, se podessem existir causas capazes de produzir effeitos variaveis e não ligados necessariamente aos antecedentes, os phenomenos seriam sempre sujeitos a desvios anormaes sob o influxo do livre arbitrio, seria destruida a ordem immutavel de natureza, e destruida tambem a sciencia, que não

136. O determinismo psychologico é falso.

a) Os defensores d'esta especie de *determinismo* suppõem que os *motivos* exercem sobre a nossa vontade uma pressão *material,* impellindo-a *necessariamente* para um bem certo e

---

poderia alcançar a necessaria certeza no conhecimento e na predição dos factos. Tal é o raciocinio dos deterministas. — Mas será racional a sua inducção? Não. Por quanto, se elles interrogaram os seres corporeos, não interrogaram a propria alma, e por isso a inducção é incompleta. Se tivessem investigado a *natureza* da alma humana, teriam concluido que esta é *espiritual,* e que, sendo espiritual, não pode estar sujeita ás leis reguladoras dos seres materiaes. Na verdade, as leis, que regulam os seres, não são coisas *abstractas,* mas *concretas;* são os proprios seres, emquanto operam de um modo e não de outro; e por isso as leis são diversas, conforme a diversa natureza dos seres. Se, pois, existem seres espirituaes, substancialmente diversos dos seres corporeos, as leis, que regulam estes, não se podem reduzir ás leis, que regulam aquelles, por isso mesmo que a materia não se pode identificar com o espirito. — Quando se diz que tudo está *encadeado* no mundo, não se entende que todo o ser deva estar sujeito a uma unica lei — a da *necessidade,* mas entende-se que todo o ser é ordenado, e que os dois mundos — o dos corpos e o dos espiritos — formam um unico plano, e se reunem harmonicamente numa synthese grandiosa. — Mas a liberdade, dizem, é uma desordem no mundo. E porque será ella uma desordem? Acaso o movimento dos planetas cessa, unicamente porque eu assim o quero, — ou os tres angulos de um triangulo deixam de ser eguaes a dois rectos, só porque eu sou dotado de livre arbitrio? — Mas as previsões da sciencia são incompativeis com o livre arbitrio. E porque serão ellas incompativeis? Se uma lei physica não se pode dizer e não se diz destruida, quando um agente imprevisto e necessario suspende o effeito d'ella, poderá dizer-se destruida, quando esse agente é livre e só porque é livre? Não, por certo. O resultado, isto é, a suspensão do effeito, é o mesmo em ambos os casos, e a liberdade ou a necessidade do acto do agente é indifferente para a propria effeito. — Mas, se a vontade é livre, dar-se-ha uma anomalia, qual é a existencia de uma força creada não sujeita a uma lei propria. Respondemos que tambem a nossa vontade está sujeita a essa lei, a qual consiste em que esta faculdade tenha uma tendencia *necessaria* para o bem *universal,* e uma tendencia *livre* para os bens *particulares.*

O *segundo* argumento, com que os *deterministas* pretendem demonstrar a não existencia do livre arbitrio, é tirado da *estatistica,* e é o seguinte: A *estatistica* mostra que um grande numero de factos, que se consideram como livres, se reproduzem com espantosa fixidez e regularidade; em todos os annos e em todos os paizes dá-se o mesmo numero de desgraças, de crimes, de suicidios, de casamentos, etc. Ora isto indica que esses phenomenos estão sujeitos a leis fixas e inevitaveis, e que por isso a vontade humana não é livre. — Em poucas palavras: Os phenomenos fixos são necessarios; ora os phenomenos sociaes são fixos; logo são necessarios (Buckle, *Histoire de la civilisation en Angleterre,* trad. Baillot, t. I, pag. 36).

Este argumento dos *deterministas,* se parece verdadeiro quanto á *forma,* é falso quanto á *materia,* como vamos demonstrar. Com effeito:

a) A premissa *maior,* a qual diz que os *phenomenos fixos são necessarios,*

individuo. Ora esta supposição é falsa; porque o *motivo*, por ser o conhecimento do bem, contido num objecto, é uma coisa *espiritual*, como espiritual é a nossa vontade, e por isso não se pode dar essa supposta pressão *material*. Logo o determinismo *psychologico* é falso.

b) O determinismo *psychologico* affirma que a nossa vontade não pode deixar de obedecer ao *motivo mais forte*, ou de

---

é falsa. E' certo que todos os phenomenos necessarios são fixos; pois que, como diz Newton (*Principes mathématiques de la Philosophie naturelle*, Scolie général), a necessidade metaphysica, que sempre e em toda a parte é a mesma, não póde produzir effeitos diversos; mas é falso que todos os phenomenos fixos sejam necessarios, pois que os phenomenos naturaes são fixos, e todavia, como demonstrámos na Cosmologia, não são necessarios.

b) A premissa *menor* — *os phenomenos sociaes são fixos* — é falsa. Os verdadeiros dados da *estatistica* não assignalam a fixidez dos phenomenos sociaes, mas sim uma grande variação. Esta variação dá-se — não só relativamente aos diversos paizes, pois Legoyt (*Le suicide ancien et moderne*) enumera, para cada milhão de habitantes, 261 suicidios na Allemanha e só 17 na Hespanha, — mas tambem relativamente ao mesmo paiz, assim em França, no anno 1827 deram-se 1739 casos de suicidio, e no anno 1878 subiram a 6435. Logo os phenomenos sociaes não são fixos.

Buckle (ob. cit.) objecta: Se os phenomenos mudam, é porque o meio social muda; mas nas mesmas circumstancias os phenomenos são os mesmos.

Resposta. E' falso que a mudança dos phenomenos deva exclusivamente attribuir-se á mudança do meio social. Em França, nestes ultimos annos, não houve propriamente mudança de meio, e todavia houve mudança nos phenomenos, pois o numero dos suicidios nesse paiz, foi — em 1875 de 5472, — em 1876 de 5804, — em 1877 de 5922, — em 1878 de 6435. — Mas admittamos que os phenomenos mudem com a mudança das circumstancias e do meio, que se seguirá d'ahi? Seguir-se-ha por ventura que os phenomenos são necessarios? Não. A historia das nações manifesta que a mudança das circumstancias *depende principalmente do livre arbitrio dos homens*, e que por isso os phenomenos sociaes são livres.

c) A *conclusão*, pois, que diz que *os phenomenos sociaes são necessarios*, é falsa; porque uma proposição, que se apoia em principios falsos, não póde deixar de ser falsa. — Mas, embora os phenomenos sociaes fossem *necessarios*, seguir-se-hia que o homem não é dotado de *livre arbitrio?* Não, certamente. Se o crime é determinado, não o é o criminoso. Entre muitos homens de bem, ha um criminoso. E porque é que um homem commette um crime, e os outros ficam probos e honestos? A unica resposta racional é que uns se determinaram a fazer o bem, e outros a fazer o mal. Ora ninguem poderia determinar-se para o bem nem para o mal, se não tivesse o *livre arbitrio*.

Como se vê, a difficuldade confunde a falta de *variabilidade* com a falta de *liberdade*. Mas os dois conceitos são muito diversos. Deus é *immutavel*, e, comtudo, é eminentemente *livre*. A liberdade, longe de ser um principio de perturbação e de variabilidade, é um principio de ordem e de constança; porque, sob a luz da razão, nos faz contrahir disposições e habitos, que se tornam uma segunda natureza.

seguir o *bem melhor*. Ora esta affirmação é falsa; porque, como provámos, a nossa vontade, se não pode deixar de seguir a attracção do bem *universal*, que enche toda a sua capacidade, é completamente indifferente e livre com relação aos bens *particulares*, seja qual fôr o seu grau de intensidade ou perfeição. Logo o determinismo *psychologico* é falso (1).

---

(1) E' a famosa theoria dos *motivos-forças*. Teve por auctor o celebre *Leibnitz*, que raciocinava assim: « O acto livre ou tem um motivo, ou não o tem. Se o não tem, é cego, irracional, sem razão sufficiente. Se o tem, deve seguir o mais forte, aliás seria um acto sem razão sufficiente ». Como, porém, não quiz este philosopho negar o livre arbitrio, por isso inventou uma distincção entre a *determinação infallivel* e a *necessidade absoluta*, e disse que a vontade, solicitada por varios motivos, obedecerá *infallivelmente* ao mais forte, ficando comtudo livre, em todos os outros casos, nos quaes não se conhece o *bem melhor*. — Os sequazes de *Leibnitz* foram mais radicaes, mas mais logicos; defenderam a theoria do *motivo mais forte* até á ultima conclusão, que é a negação do livre arbitrio. *Maudsley* diz: « Existe um laço moral e uniforme entre os motivos e a operação. A vontade obedece sempre ao motivo mais forte. O livre arbitrio, pois, é um absurdo sem sentido ».

Para que a falsidade do determinismo *psychologico* seja mais evidente, procuraremos explicar com exactidão a *natureza* do motivo, e a *parte*, que elle desempenha no acto livre da nossa vontade.

A vontade tem por objecto o bem. O bem é, ao mesmo tempo, *absoluto* e *relativo*. E' *absoluto*, emquanto deve possuir alguma realidade ou perfeição; é *relativo*, emquanto se diz *bem* o que *convém* a nós ou aos outros. O *ser* ou a *perfeição* é o elemento *material* ou *fundamental* do bem; a *conveniencia* é o seu elemento *formal*. Esta *conveniencia* consiste na aptidão, que o ser possue, de aperfeiçoar os outros, e é o *motivo* ou a *razão sufficiente*, pela qual a vontade quer o objecto. Assim como não se pode querer um objecto sem que se descubra nelle uma razão de conveniencia, assim tambem não se pode querer sem um motivo sufficiente. Preferir um objecto a outro sem motivo, não seria uma escolha, não seria um acto de uma faculdade intellectual, mas um acto cego, um simples movimento mechanico. — Ora o motivo, manifestando-se á intelligencia, *excita* a vontade, a qual está sempre *em acto* com relação ao bem *universal*, e produz nella um amor *espontaneo* pelo objecto, que se lhe apresentou como *conveniente*. — Mas é claro que esta acção do motivo não é *necessaria*, de modo que arraste *irresistivelmente* a vontade para o acto. Por quanto, se assim fosse, isto é, se o motivo exercesse sobre a vontade uma força irresistivel, não teriamos o poder de examinar os motivos, de analysal-os e comparal-os, nem de preferir um ao outro. Todavia temos este poder; comparamos os motivos entre si; temos consciencia de que poderiamos rejeital-os todos, e todavia escolhemos um, não attendendo aos outros. Ora isto demonstra que não é o motivo que torna efficaz a vontade, mas a vontade torna efficaz o motivo. Logo o motivo é a *razão sufficiente*, a *causa final* do *acto livre*, mas não é a sua causa *efficiente* ou *determinante*. A causa *determinante* é unicamente a vontade. — Nem se diga que o motivo, pelo facto de excitar o amor *espontaneo* na vontade, determina *necessariamente* esta faculdade ao acto. O amor espontaneo, que os motivos des-

137. O determinismo mechanico é falso.

a) Todo o systema, que se funda num supposto falso, é falso. Ora o determinismo *mechanico,* reduzindo a energia da vontade humana a uma força *material,* sujeita, como qualquer outra força do mesmo genero, ás leis da mechanica, funda-se num supposto falso; porque a energia da nossa vontade é inteiramente *espiritual.* Logo o determinismo *mechanico* é falso.

---

pertam na vontade, é uma *condição,* sem a qual a vontade não tomaria nenhuma deliberação, — mas não é a *eleição;* porque a vontade, recebida a impressão, fica sempre na sua indifferença *activa,* e, depois do exame dos varios motivos, escolhe aquelle, ao qual quer ceder, e assim o motivo escolhido recebe da vontade o caracter *pratico* de *predominante.*

Estes principios, deduzidos da analyse dos nossos actos livres, não só vigoram quando se trata de motivos de egual peso, mas tambem quando um motivo é *mais forte* que os outros. Com effeito, a força maior ou menor de um motivo é mais subjectiva, do que objectiva. E' sempre a vontade que inclina a intelligencia a considerar um objecto, e não um outro, e a considerar, no mesmo objecto, as qualidades boas e favoraveis e não as más e as contrarias. D'este modo a inclinação, que no principio era mais fraca, torna-se mais forte, e o objecto que, á primeira vista, nos parecia pouco amavel, depois parece-nos o melhor, — o melhor não tanto pelo que tinha de per si, quanto pelo que lhe accrescentou a vontade. Por isso, quando cedemos ao motivo mais forte, cedemos a nós mesmos, obedecemos á nossa livre escolha. — Mas supponhamos que um motivo é mais forte que os outros *objectivamente,* por si mesmo, independentemente da nossa vontade. Que se seguirá d'ahi? Seguir-se-ha por ventura que elle ha-de exercer uma acção irresistivel sobre a nossa vontade? Não, por certo. Attesta-nos a consciencia, que se, ás vezes, nos determinamos pelo motivo mais forte, fazemol-o livremente e que, se quizessemos, podiamos abandonar o motivo mais forte e seguir o mais fraco. Na verdade, quem poderá sustentar que a vontade escolhe sempre o bem, que a intelligencia apontou como o melhor? Quantas vezes, apezar de todos os protestos da intelligencia, a vontade prefere um bem mesquinho, mas presente, a um bem superior, mas futuro! Quantas pessoas podem repetir com Ovidio: « *Video meliora, proboque, deteriora sequor* »?! — E qual será a razão, por que um motivo, embora mais forte que outro, não determina necessariamente a vontade? A razão é evidente. Todo o motivo, que se não refere ao bem *universal* e *absoluto,* refere-se a um bem *particular* e *relativo.* Referindo-se a um bem *relativo* e *particular,* nenhum motivo, embora seja mais forte que outro, exerce uma pressão necessaria e irresistivel sobre a nossa vontade, mas deixa-a na indifferença; porque a vontade, como provámos, só pode ser attrahida irresistivelmente por um motivo, que se refira ao bem *universal* e *absoluto.*

O erro d'estes deterministas consiste em que consideram os motivos como outras tantas causas *efficientes* ou *determinantes,* e a vontade como um simples *movel,* sujeito a varias forças contrarias. E, assim como, dizem elles, no conflicto de duas forças ou causas efficientes, — se ellas são eguaes ou oppostas, o effeito é nullo, — e, se são deseguaes, o effeito segue necessariamente a direcção da mais forte; assim tambem a vontade, sujeita ao

b) Se a nossa vontade estivesse sujeita ás leis da mechanica, não poderia operar de um modo contrario a essas leis. Ora a nossa vontade opera de um modo contrario ás leis da mechanica. Com effeito, segundo as leis da mechanica, uma substancia em movimento deve tocar todos os pontos do espaço, que percorre; mas a nossa vontade passa de repente de uma coisa a outra contraria, sem tocar os pontos intermedios. Logo o determinismo *mechanico* é falso (1).

---

influxo de varios motivos, não poderá escolher, se os motivos são absolutamente eguaes (e um faminto, collocado entre dois pães de todo eguaes, morrerá de fome), ou escolherá necessariamente o mais forte, se os motivos são deseguaes. — Mas, se é absurdo identificar os motivos com as causas *efficientes,* quando elles não passam de *razões sufficientes* ou *causas finaes,* não é menos absurdo comparar a vontade, que delibera, com um *movel,* sujeito ao contraste de varias forças. Por quanto, no contraste das forças, estas são a causa *efficiente* do acto e o movel é o sujeito *passivo,* em que o proprio acto se realisa; ao passo que, na deliberação da vontade, os motivos são apenas *causas finaes* ou razões *sufficientes,* e a propria vontade é, ao mesmo tempo, *sujeito* e *principio elicitivo* do acto. Além d'isso, no conflicto das forças, o movel encontra-se num estado de indifferença *passiva,* e por isso não pode actuar nas forças, não as fixa, não as oppõe umas ás outras, mas limita-se a experimentar os effeitos d'ellas, se d'isso é capaz; ao passo que a vontade encontra-se na indifferença *activa,* e, portanto, se não é senhora da primeira idea, pode todavia, depois de a ter recebido, fixal-a, examinal-a, comparal-a com as outras, e depois tomar uma resolução ou fazer a eleição. — D'ahi se segue que — quando os motivos ou os bens são *eguaes,* a vontade escolherá um, porque é bem, e deixará o outro, porque não é um bem necessario; — mas, quando os motivos ou os bens são *deseguaes,* a vontade pode ou escolher o bem maior, porque é bem e porque é maior; ou preferir-lhe o bem menor, porque é um bem sufficiente, embora inferior. E', pois, falso que a preferencia do bem menor ao maior seja *sempre* um acto irracional, ou destituido de razão sufficiente. Dizemos *sempre;* porque essa preferencia é irracional, quando um certo bem é um meio *necessario* para se conseguir mais efficazmente um fim determinado, e quando a vontade fez o proposito de conseguir um fim pelo *melhor modo possivel;* visto que, em tal caso, a escolha de um bem *inferior* seria uma contradicção manifesta.

(1) O argumento contra o *livre arbitrio,* que é apresentado pelos *deterministas mechanicos,* funda-se na lei da *conservação da energia,* e é o seguinte: Todo o movimento do nosso corpo é produzido por um outro movimento material ou mechanico, e não pela alma. Na verdade, se fosse produzido pela alma, admittir-se-hia uma nova força, causada pela propria alma e distincta da força material; o que é impossivel, porque a *força* ou *energia* é invariavel, não é capaz de augmento nem de diminuição. Logo *todos* os actos do homem, mesmo os chamados *livres,* dependem necessariamente de um previo movimento mechanico, e por isso o homem não é dotado de livre arbitrio.

Este argumento — *a*) é falso na premissa, que estabelece, — *b*) é inconcludente na prova, que adduz, — *c*) é illogico na consequencia, que tira.

a) *E' falso na premissa, que estabelece.* A premissa é esta: « Todo o mo-

138. O determinismo physiologico é falso.

a) E' falso o determinismo *physiologico*, emquanto reduz todos os actos da nossa vontade a movimentos *reflexos*. Com effeito, movimento ou acto *reflexo* é como que uma resposta ou reacção a uma excitação peripherica ou exterior, sem in-

vimento material do nosso corpo é produzido por outro movimento material, e não pela alma ». — Esta asserção é falsa.

Na verdade, nenhum movimento material é produzido por outro movimento material. Por quanto, como observa *Hirn*, fundador da *thermodynamica*, todo o movimento material é precedido de um momento de quietação; porque todo o movimento ou é *vibratorio*, ou reduz-se ao *vibratorio*, e as vibrações estão comprehendidas entre dois momentos, em que o movimento é nullo. Ora, no momento de quietação, o movimento antecedente já não existe, e por isso não póde determinar o movimento seguinte. O movimento material, pois, não póde ser produzido por outro movimento material.

Todavia, o movimento, por ser um effeito real, exige uma causa real. Esta causa será a materia? Não; a materia é por si inerte, indifferente tanto para a quietação como para o movimento, e ninguem dá o que não possue. Deve ser, pois, uma força distincta da materia. Esta força é a alma.

A alma, por estar intimamente unida ao systema nervoso, apodera-se das forças brutas, e dirige-as para a plena realisação da sua ordem vital. A sua acção desenvolve-se toda no interior do nosso organismo, mas nós vemol-a na vasta esphera de seus admiraveis effeitos. Não devemos, comtudo, julgar que a alma se ponha em antagonismo com as forças brutas. Não: ella revela-se sempre como potencia jerarchicamente superior e reguladora d'essas energias. Por isso, no emprego das forças ou energias organicas, a acção da alma acha-se restricta entre dois limites: um determinado pelas proprias forças disponiveis, que só podem produzir certos effeitos, — outro determinado pelas leis mechanicas, physicas e chimicas, que a alma pode utilisar em beneficio proprio, mas não pode alterar. — Nem se opponha o principio dos mechanicos: uma força material não pode passar do estado potencial para o actual senão pela acção de outra força material. Esse principio refere-se unicamente ao dominio da mechanica, e por isso, se pode applicar-se ás mutuas operações *transeuntes* dos seres materiaes, não se pode applicar ás operações *immanentes* dos seres vivos. — E', portanto, falsa a premissa dos deterministas *mechanicos*, que diz: Todo o movimento do nosso corpo é produzido por outro movimento material ou mechanico, e não pela alma.

b) E' inconcludente na prova. Dizem estes deterministas que, se o movimento do nosso corpo fosse produzido pela alma espiritual, deveria admittir-se uma nova força, distincta da força material; o que é impossivel, porque contrario á *lei da conservação da energia*, segundo a qual a força é invariavel, incapaz de augmento e de diminuição. Ora esta prova é inconcludente. Na verdade, a *lei da conservação da energia* é expressa por *Helmholtz* na seguinte formula: « A somma das forças vivas e das energias potenciaes é constante ». (*Mém. sur la conserv. de la force*). O que é que ensina essa lei, segundo a opinião dos naturalistas? Essa lei ensina que em todas as transformações, que se realisam no mundo *material* e pelos agentes *materiaes*, fica constante e inalteravel a quantidade da energia actual e potencial, por meio da qual se desenrola o processo cosmico. Por isso esta lei só se pode applicar aos systemas *materiaes*, onde só actúam agentes materiaes. E', pois, um erro querer excluir do mundo um agente *immaterial*, com o pretexto de que a sua intervenção vem augmentar a energia cosmica, destruindo assim a constancia da força; porque a força de um agente *immaterial*, como é a nossa alma, é *immaterial*, e a força dos agentes corporeos é *material*, e por isso a existencia da força immaterial não importa augmento nem diminuição na força material, e fica sempre inviolada a *lei* da *conservação da energia*, a qual, como dissemos, se refere unicamente aos systemas materiaes, onde actúam agentes *materiaes*. — Este pensamento merece ser desenvolvido. Supponhamos que a *lei da conservação* se possa e deva applicar a *todos* os agentes, *materiaes* e *immateriaes*, o que se seguirá d'ahi? Seguir-se-ha por ventura que se deve negar á nossa alma o poder de determinar ao movimento o nosso corpo? Não, certamente. A lei da conservação da força diz respeito á *quantidade*, e não á *qualidade*. Todos concordam em que a *mesma* força pode encontrar-se no estado potencial ou actual, tomar uma certa direcção ou uma outra differente, passar por varios e diversos estados, sem que por isso augmente a sua *quantidade*. Ora a actividade *immanente* dos seres vivos, e por isso tambem da nossa alma, não é *quantitativa*, isto é, não accrescenta nada ao deposito das energias physicas, mas é *qualitativa*, isto é, actúa nas energias potenciaes e actuaes, transformando-as umas nas outras, e, debaixo de formas multiplas e variadas, restitue fielmente a mesma *quantidade*, que recebeu. — Logo a prova dos deterministas é, pelo menos, *inconcludente*.

c) E' illogico na consequencia. Se a *lei da conservação da energia* não se refere á *quantidade*, mas á *qualidade*, é evidente que ella, ainda que se applique ao mundo vivo, não pode destruir o livre arbitrio do homem. *Liberdade* e *necessidade* são dois modos, por que a nossa vontade opéra, são duas *qualidades* differentes, e não constituem uma nova *quantidade*, que venha perturbar as equações dos mechanicos. Que o meu braço levante *livre* ou *fatalmente* um peso de cinco kilos, a *quantidade* de energia é sempre a mesma, a differença entre o modo livre e necessario é inteiramente psychica e moral; — numa palavra, só a *qualidade* é diversa. Logo a lei *da conservação da energia* nada tem que ver com o livre arbitrio do homem, e por isso é, pelo menos, illogico fundar sobre essa lei a negação d'esta excelsa prerogativa da nossa vontade. — Concluimos com as palavras de *Raoul Pictet*: « A liberdade opéra sem prejuizo de nenhuma lei ensinada na physica experimental ». (*Etude critique du materialisme*, p. 449).

tervenção da vontade nem do appetite sensitivo. Ora o acto *livre* deriva da vontade e presuppõe necessariamente o conhecimento da intelligencia. Logo é absurdo reduzir os actos da vontade a movimentos *reflexos* (1).

(1) O acto *reflexo*, sendo uma reacção involuntaria e muitas vezes inconsciente, provocada por uma excitação peripherica ou *exterior*, distingue-se — tanto do movimento *espontaneo*, que é provocado pelo appetite sensitivo e, no homem, em ultima analyse, pela vontade, — como do movimento *automatico*, que é determinado por um estimulo *interno*, ainda que independentemente do appetite sensitivo e da vontade. Ora, reduzir os actos *voluntarios*, e sobretudo os *livres*, a movimentos *reflexos*, é confundir e identificar a luz com as trevas, porque o acto *livre* procede da razão, ao passo que o movimento *reflexo* exclue todo e qualquer conhecimento.

b) E' falso o determinismo *physiologico,* emquanto ensina que todos os actos da nossa vontade são o resultado fatal de uma modalidade *organica,* transmittida pela hereditariedade. Por quanto, pela hereditariedade, não se transmitte ao filho o estado pathologico dos paes, nem as suas qualidades, boas ou más, mas o mais que se transmitte é uma certa predisposição para esse estado ou para essas qualidades. Ora esta predisposição não só não é fatal, nem destroe o livre arbitrio, mas pode ser e muitas vezes é completamente subjugada e destruida. Logo o determinismo *physiologico* é falso (1).

139. **O determinismo theologico é falso.**

a) E' falso o determinismo *theologico,* emquanto ensina que todos os nossos actos, pelo facto de terem sido *previstos* por Deus, devem infallivelmente realisar-se, e por isso são *necessarios.* Na verdade, Deus não *prevê,* mas *vê* todos os nossos actos, porque tudo é *presente* aos seus olhos. Ora a *visão* de um facto, embora infallivel, não altera a *natureza* d'esse facto, mas deixa-o ficar como é; de modo que se o facto é necessario, permanece necessario, e se é livre, permanece livre. Logo é falso que todos os actos da nossa vontade, pelo facto de terem sido *vistos* por Deus, sejam necessarios.

---

(1) Segundo esta forma de determinismo, o homem nasce bom ou mau, como nasce branco ou preto. D'onde a celebre theoria do *criminoso nato,* de que mais tarde nos occuparemos. — Para não haver equivocos, repetimos uma observação. Não se pode negar que, no homem, ha uma grande dependencia entre o physico e o moral. A razão é clara. O homem, embora composto de duas substancias diversas, tem comtudo uma só natureza e é uma só pessoa. Todas as nossas faculdades brotam da mesma unica essencia da alma, e por isso não só o exercicio de uma depende do exercicio da outra, mas tambem as suas energias desenvolvem-se na razão inversa, isto é, quanto mais intensa é a energia de uma, tanto mais fraca é a energia da outra, ficando esta por vezes completamente neutralisada. Ora a nossa vontade, embora seja, pelo seu livre arbitrio, a rainha de todas as potencias, comtudo, no seu exercicio, depende das outras, e está sujeita ás influencias d'ellas. — Mas, se é racional admittir uma dependencia entre o physico e o moral, é illegitimo identificar um com o outro; entre os dois ha uma distancia immensa. — Como tambem, se é certo que as paixões, as condições physicas ou moraes, as disposições naturaes e hereditarias, exercem uma influencia notavel no habitual exercicio do livre arbitrio, é comtudo falso que essa influencia seja *ordinariamente* necessaria, fatal, irresistivel. Dizemos *ordinariamente,* porque, dependendo do exercicio da intelligencia o exercicio da vontade, se a intelligencia soffre um desarranjo nas suas funcções, este desarranjo terá uma repercussão na vontade, e esta não poderá produzir um acto plenamente deliberado. Voltaremos a este assumpto com maior desenvolvimento.

b) E' falso o determinismo *theologico,* emquanto sustenta que todos os actos da nossa vontade são necessarios, porque todos exigem a moção divina, á qual não pode a creatura resistir. Com effeito, a nossa vontade é movida por Deus não como um instrumento qualquer, mas como um instrumento racional e livre, que é movido e, ao mesmo tempo, se move a si mesmo. Ora, accomodando-se a Causa primeira á indole e ás condições das causas segundas, quando Ella move a vontade humana, não só não lhe tira o livre arbitrio, mas, antes, produz e conserva nella tão admiravel prerogativa. Logo é falso que todos os actos da nossa vontade sejam necessarios, pelo facto de esta potencia ser movida por Deus (1).

140. **Consequencias da negação da liberdade humana.** — A negação da *liberdade humana,* além de ser um erro contrario aos principios da razão e á consciencia individual e social, dá origem ás mais perniciosas consequencias, pois que tende á destruição da *moralidade,* da *sociedade* e da *religião.*

a) Destroe a *moralidade;* pois que, se todas as acções fossem necessarias e inevitaveis, desappareceria o fundamento da differença entre o bem e o mal moral, e assim todas as acções seriam boas e honestas, e nenhum crime seria imputavel.

b) Destroe a *sociedade;* visto que, sem o *livre arbitrio,* não teriam razão de existir as leis e os magistrados, os direitos e os deveres reciprocos, os premios e os castigos, e, sem estes elementos, não haveria sociedade.

c) Destroe a *religião;* porque os homens, se não fossem dotados de *liberdade,* não poderiam ser obrigados a cumprir certos deveres para com Deus, nem a dirigir os pensamentos, as palavras e as obras para aquella Bondade infinita, que os creou e com tão desvelada providencia os conserva (2).

---

(1) Diz S. Thomaz: « Deus é a Causa primeira, que move as causas naturaes e as voluntarias. E assim como, movendo as causas naturaes, não obsta a que os actos d'ellas sejam naturaes, assim tambem, movendo as causas voluntarias, não só não obsta a que os actos d'ellas sejam voluntarios, mas até faz que sejam taes; porque Deus opéra nas creaturas em conformidade com as propriedades, de que ellas são dotadas ». (*Sum. Theol.,* p. I, q. 83, a. 1 ad 3). — A difficuldade de conciliar a sciencia e a providencia de Deus com o livre arbitrio do homem nasce da limitação e da ignorancia da nossa intelligencia, a qual não conhece bem o modo por que Deus opera. — Na *theodicea* voltaremos a este assumpto, e procuraremos dar uma solução mais satisfactoria a esta difficuldade.

(2) A vista das funestas consequencias, que derivam da negação do livre arbitrio, tem embaraçado os deterministas. Mas estes nem por isso rejeitaram

ARTIGO IV.

Relações entre a intelligencia e a vontade.

141. A intelligencia move a vontade. — Uma faculdade move outra, quando aquella apresenta o objecto, para o qual esta tende. Ora a *intelligencia* apresenta o objecto para o qual a *vontade* tende; pois a vontade não poderia tender para o bem, que não fosse já conhecido pela intelligencia, visto que ninguem deseja o que ignora. Logo a *intelligencia* move a *vontade* (1).

os seus principios. — *Diderot, Lamettrie, Helvetius*, no seculo 18, reconheceram o rigor logico d'aquellas consequencias, admittiram-nas cynicamente, e só accrescentaram que, na vida pratica, os homens devem comportar-se diversamente, isto é, como se fossem dotados de livre arbitrio. — Os deterministas dos ultimos tempos mudaram de tactica, negaram essas consequencias, e disseram que a moral não só póde mas até deve prescindir do livre arbitrio; porque este, longe de ser o fundamento d'aquella, é, pelo contrario, a sua destruição. Por isso procuraram demonstrar que as noções de *merito* e de *demerito*, de *virtude* e de *vicio*, de *recompensa* e de *castigo*, não só não ficam destruidas no seu systema, mas d'elle recebem uma força efficacissima, — mais efficaz do que recebiam da velha theoria do livre arbitrio. A affirmação era demasiado atrevida. Mas o que haviam de fazer? Como já indicámos, alteraram o sentido de todas as noções moraes, substituindo á legitima significação, reconhecida pelo genero humano, uma significação arbitraria, em harmonia com o seu systema, e assim, e só assim, poderam proclamar que a sciencia e a vida moral tinham progredido immensamente, depois do abandono da theoria do livre arbitrio. — A estas falsificações nos referiremos ainda, e com o devido desenvolvimento, na parte *moral* d'este curso.

(1) Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1, a. 3 ad 3; QQ. DD. *De verit.*, q. 22, a. 12. — Os philosophos não estão de accordo ácerca do influxo da intelligencia na vontade, mas emittem tres diversas opiniões.

1.) Uns, como *Hoocke*, dizem que a vontade não depende da intelligencia, podendo tender para um objecto, sem previo juizo ácerca da bondade ou malicia d'elle, — e accrescentam que ella não é boa ou má, pelo facto de tender para um objecto bom ou mau, mas sim que um objecto é bom, só pelo facto de ser o termo da vontade.

2.) Outros, como *Scoto, Suarez*, sustentam que, embora a nossa vontade não possa operar sem um previo juizo da intelligencia, todavia não é necessario que esse juizo seja *pratico*, mas basta que seja *especulativo*. — Advertimos que o juizo, com que a intelligencia decide se uma coisa deve ser escolhida ou rejeitada pela vontade, se divide em *especulativo* e *pratico*. E' *especulativo*, quando affirma que uma coisa é bôa ou má, e por isso merece ser escolhida ou rejeitada. E' *pratico*, quando, depois do exame dos motivos, decide que uma coisa, *nestas determinadas circumstancias*, deve ser escolhida ou rejeitada pela vontade.

3.) Outros, como *Santo Thomaz*, seguido por *Leibnitz* e muitos outros sabios, ensinam não só que a vontade não póde operar sem um previo juizo

D'onde se segue que um acto, para ser *voluntario*, deve derivar não só de uma deliberação da vontade, mas tambem de um previo conhecimento da intelligencia; de modo que o acto da vontade contém tanta bondade ou malicia, quanta foi conhecida pela intelligencia. — Por isso, se a intelligencia, por qualquer causa ou accidente, fôr perturbada a ponto de não poder apreciar a bondade ou a malicia do acto, este não

pratico, mas tambem que o juizo *pratico*, seguido pela vontade, é o *ultimo* dos que a razão *pratica* emitte. Façamos uma breve critica d'estas opiniões.

a) A *primeira* opinião é falsa. Com effeito, a nossa vontade, sendo uma faculdade *racional*, deve necessariamente operar por algum motivo, apresentado pela intelligencia. Logo é falso que a vontade possa determinar-se sem motivo. — De mais, é impossivel que uma faculdade forme ou produza o seu proprio objecto; pois o objecto de uma faculdade deve existir antes que ella opere. Ora o objecto da vontade é o bem. Logo o bem não é produzido pela vontade, como affirmam os adversarios, mas existe antes e independentemente da mesma operação. — Finalmente, esta opinião é *impia* e *perniciosa*. *Impia;* porque a bondade das creaturas só póde derivar da bondade do Creador. *Perniciosa;* porque nenhuma coisa seria em si bôa ou má, ou, melhor, toda a acção, embora má, seria bôa, pelo facto de ser objecto da vontade.

b) A *segunda* opinião tambem é falsa. Por quanto, a vontade não póde determinar-se á operação senão por um juizo, que se refira á *pratica* e que indique o que *nestas circumstancias* se ha de fazer ou deixar de fazer. Ora o juizo meramente *especulativo* não se refere á *pratica;* pois, embora diga que uma coisa é bôa ou má, comtudo não decide sobre o que se ha de fazer ou deixar de fazer *nesta determinada circumstancia*. Logo é falso que a vontade possa determinar-se por um juizo meramente *especulativo*.

c) A *terceira* opinião é verdadeira. Com effeito, a vontade não póde deixar de seguir um juizo *pratico*, e o *ultimo* juizo *pratico*, isto é, o juizo que precede immediatamente o assentimento da vontade. — Não póde deixar de seguir um juizo *pratico*. Por quanto, como demonstrámos contra os defensores da segunda opinião, a vontade não póde determinar-se a operar por um juizo meramente *especulativo*. — Não póde deixar de seguir o *ultimo* juizo pratico. Com effeito, a vontade não póde operar sem motivo. Ora, se operasse contra o *ultimo* juizo da razão *pratica*, operaria sem motivo; pois que o motivo, que determina uma acção, é o que a razão *pratica* dicta por ultimo, — é o ultimo a mover a vontade, e não pode separar-se da acceitação da vontade.

Objectam: Se a vontade não podesse deixar de seguir o *ultimo* juizo da razão *pratica*, não seria livre. Ora é livre. Logo póde deixar de seguir o *ultimo* juizo da razão pratica.

Respondemos, negando a premissa *maior*. Por quanto, o *ultimo* juizo *pratico*, que a vontade não póde deixar de seguir, é um acto, que a mesma vontade *livremente* determinou e regeu, movendo e inclinando a razão a pensar mais numa certa coisa do que noutra, e por isso a produzir este juizo e não outro, e fazendo com que este juizo fosse o *ultimo*. Se a vontade segue o juizo, que ella mesma assim determinou e regeu, não pode deixar de ser livre; porque então, longe de seguir o acto da *razão*, a *vontade* subordina ao acto proprio o acto d'aquella faculdade. Diz S. Thomaz: « Iudicium

é *voluntario*, e quem o praticou não é responsavel por elle, nem deve ser punido (1).

142. **A vontade move a intelligencia.** — Uma faculdade move outra, quando aquella determina esta a produzir ou a deixar de produzir um certo acto. Ora a vontade determina a intelligencia a considerar ou a deixar de considerar esta ou aquella coisa. Logo a vontade move a intelligencia.

---

de hoc particulari operabili, *ut nunc* (nestas determinadas circumstancias), numquam potest esse contrarium appetitui » (*De Ver.*, q. 24, a. 2). — Este *ultimo* juizo *pratico*, que é determinado *livremente* pela vontade e que deve preceder o acto da eleição, é essencialmente *livre*, é a razão *adequada* do livre arbitrio, é o proprio *livre arbitrio*, como diz S. Thomaz: « *Arbitrium liberum nihil aliud est, quam liberum judicium* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 2). — Lembramos que o juizo *especulativo* é *necessario*, mas quando se refere a verdades *evidentes* e não precede a eleição da vontade.

(1) São dois, portanto, os elementos necessarios e indispensaveis para constituir o acto *voluntario*, — a deliberação da vontade e o previo conhecimento da intelligencia. Se faltar um d'estes elementos, o acto não é *voluntario*, e quem o praticou não é responsavel por elle, nem merece castigo.

A questão da *voluntariedade* dos actos humanos prende-se com uma outra questão de altissima importancia, que nos ultimos tempos tem agitado as escholas criminalistas, e que é a da *responsabilidade moral*. Por quanto, se os nossos actos são *voluntarios*, isto é, se procedem da vontade deliberada com o previo conhecimento da intelligencia, somos *moralmente* responsaveis por elles e merecemos recompensa ou castigo, — e se, pelo contrario, os nossos actos não são *voluntarios*, não temos responsabilidade do que praticamos ou deixamos de praticar, e não merecemos premio nem castigo.

E' evidente que os adversarios do *livre arbitrio* não reconhecem, nem podem reconhecer nenhum acto propriamente *voluntario*; pois que, se a vontade não é dotada de *livre arbitrio*, não póde *deliberar*, e a *deliberação* da vontade é, como dissemos, um elemento essencial do acto *voluntario*.

Não reconhecendo no homem nenhum acto propriamente *voluntario*, os *deterministas* não podem admittir, como effectivamente não admittem, a *responsabilidade moral* dos nossos actos; visto que, se a nossa vontade está sujeita a leis fataes e indeclinaveis, e se todas as nossas acções são consequencia necessaria da constituição organica, do meio physico e social, de doenças hereditarias, não se lhe podem imputar os actos que pratica.

Que pretendem, pois, os adversarios do *livre arbitrio?*

A pretensão é excessiva. Pretendem que se fechem as prisões e se abram hospitaes, que a sciencia do direito seja substituida pelo estudo da anatomia e da pathologia, que o jury de magistrados ceda o logar ao jury de medicos.

Um dos mais modernos defensores d'esta theoria, *Garofalo*, ensina que se devem applicar á criminologia os dois principios fundamentaes do darwinismo, — a *selecção* e a *adaptação*. « E' necessario, diz elle, escolher o elemento que foi organisado para o bem e que mais se adapta ás condições da sociedade, e eliminar todo o elemento que possa ser causa de desordem e de perturbação. Esta eliminação não é um castigo, pois a responsabilidade *moral* é uma chimera, mas é um preservativo, um meio de defeza, de que

Todavia, se o exercicio da vontade presuppõe sempre o da intelligencia, o exercicio d'esta não presuppõe sempre o d'aquella faculdade (aliás admittir-se-hia um processo indefinido, o que é absurdo); mas a intelligencia é movida, em ultima analyse, pela Causa Primeira de todo o movimento, emquanto é a Verdade.

---

a sociedade se serve para a sua conservação. A segurança publica! Eis o unico motivo que justifica o emprego dos meios coercitivos ».

E' verdade que muitos criminalistas recuaram deante das perniciosas consequencias, que resultam da negação absoluta do *livre arbitrio*, e, seguindo uma theoria moderada, admittiram que a vontade humana é livre, que os seus actos são *voluntarios*, e por isso merecedores de premio ou de castigo.

Mas depois fizeram taes e tantas excepções à responsabilidade moral, que, embora admittissem o *livre arbitrio* em theoria, negaram-no de facto.

D'ahi o enfraquecimento da repressão e o augmento de criminosos, que muitas vezes revestem o crime de horrorosas circumstancias, com o fim de basear no excesso da sua malvadez o argumento da propria defeza.

Ha, pois, duas opiniões ácerca da *voluntariedade* dos actos da vontade, que reclamam uma critica imparcial e severa.

A primeira opinião, que se funda na negação absoluta do *livre arbitrio*, não precisa ser aqui refutada; pois que já o foi no artigo antecedente.

A segunda opinião, porém, que admitte o *livre arbitrio* em theoria, mas que o nega de facto, merece uma exposição mais ampla; pois, como dissemos, está sendo discutida com muito empenho e calor nas escholas criminalistas. Para isso, investigaremos se, quando e até que ponto, o *livre arbitrio*, e por isso a *voluntariedade* dos nossos actos, póde admittir excepções.

*

E' principio assente entre todos os criminalistas que o homem não é responsavel pelo acto que pratica, se este não fôr *voluntario*. Um acto é *voluntario*, se deriva da vontade deliberada com previo conhecimento da intelligencia. Por isso, como dizemos no texto, se a intelligencia, por qualquer causa ou accidente, fôr perturbada a ponto de não poder apreciar a bondade ou a malicia do acto, a vontade, por não receber as indicações da intelligencia, fica tambem perturbada no seu exercicio, não *delibera* ácerca da bondade ou malicia dos objectos, e por isso não póde regular nem reprimir as tendencias das outras faculdades, especialmente do *appetite sensitivo*, e o acto d'ella não é *voluntario*, e quem o praticou não é responsavel por elle.

Mas poderá a intelligencia soffrer uma perturbação, sendo, como é, espiritual, independente da materia? Sim, certamente.

A intelligencia é uma faculdade espiritual e independente da materia, mas está unida á materia. E' a intelligencia, e não o orgão material, que entende; mas ella não póde operar sem o concurso e o auxilio das faculdades sensitivas, e principalmente da imaginação. A intelligencia, pois, como provámos, depende das faculdades sensitivas e especialmente da *imaginação*.

D'onde se segue que, se as faculdades sensitivas, e especialmente a imaginação, soffrerem um desarranjo, uma anomalia, este desarranjo, esta anomalia reflectir-se-ha necessariamente na intelligencia, e, por meio da intelligencia,

A mutua dependencia, pois, que existe entre a intelligencia e a vontade, é de natureza diversa. Com effeito, a intelligencia move a vontade emquanto á *especificação,* pois que apresenta o objecto, para o qual a vontade deve ou póde tender, e o objecto *especifica* as faculdades, — ao passo que a vontade move a intelligencia emquanto ao *exercicio,* porque a determina a produzir ou a deixar de produzir o proprio acto.

---

na vontade; não porque a intelligencia e a vontade fiquem intrinsecamente alteradas, mas porque a intelligencia não percebe o objecto, ou não o percebe como é, e a vontade não póde tomar uma *deliberação.*

Mas as faculdades sensitivas estão ligadas a certos e determinados pontos do organismo, ao systema nervoso, e por conseguinte as suas operações dependem necessariamente das disposições physicas do sujeito, da sua constituição, do seu estado de saude, e das doenças hereditarias ou adquiridas, que o acommettem. Se, pois, os actos da intelligencia e da vontade exigem o concurso do organismo, é claro que uma perturbação no cerebro, ou um desarranjo no systema nervoso, deve reflectir-se na intelligencia, e, por meio d'esta, na propria vontade.

Agora podemos comprehender a relação que existe entre o estado do systema nervoso e o acto humano. O systema nervoso influe no exercicio da sensibilidade, esta na intelligencia, e esta na vontade.

Por isso, se se demonstrar que o systema nervoso soffreu um desarranjo, por fórma que a intelligencia não pôde considerar a qualidade do acto, devemos concluir que este acto não é voluntario, e que por isso o sujeito não é responsavel pelo crime que pôde commetter durante um estado anormal.

Dão-se, pois, excepções na *voluntariedade* dos actos da nossa vontade, e por isso na responsabilidade moral. Mas quando? e até que ponto?

Uma resposta cabal e definitiva a estas questões é muito difficil. — Procuraremos expor alguns criterios, que se encontram nos tratados de *anthropologia criminal,* publicados nestes ultimos annos.

*

Os facto principaes, que podem occasionar a *involuntariedade* dos nossos actos, dividem-se em *pathologicos* e *physiologicos,* segundo revelam um estado *pathologico* ou um estado *physiologico* defeituoso.

A) Aos factos *pathologicos* costumam reduzir a *loucura,* a *epilepsia,* o *hysterismo,* as *paixões,* o *alcoolismo,* e o *somnambulismo.*

a) A *loucura* é um desarranjo da intelligencia, o qual deriva da alteração na *imaginação.* — Como já dissemos, dão-se alterações na *imaginação,* — ou quando a substancia do cerebro se acha affectada por inflammação, pela acção do alcool, etc., — ou quando a circulação do sangue no cerebro soffre um augmento demasiado, ou uma demasiada diminuição, — ou quando as funcções do systema nervoso estão extraordinariamente perturbadas, como nas paixões violentas.

A *loucura* divide-se em *geral,* chamada *mania,* e em *parcial,* conhecida sob o nome de *monomania.* — A *mania* é um desarranjo *completo* da intelligencia. A *monomania* é um desarranjo *parcial* da intelligencia.

As principaes formas da *monomania* são quatro: 1.ª) monomania de *grandezas,* quando predominam ideas grandes; — 2.ª) monomania *religiosa,* quando predominam ideas relativas á religião; — 3.ª) monomania de *perseguição,* quando a pessoa tem a illusão de que é perseguida; — 4.ª) monomania *moral* ou *impulsiva,* quando se sente um impulso cego e irresistivel para o crime.

Posto isto, pergunta-se: O acto do *louco* será *voluntario?*

Quando a loucura é *geral,* é certo que o acto do *louco* não é *voluntario.*

Quando a loucura é *parcial,* o caso é mais complicado. O *monomaniaco* num só ponto mostra desarranjo mental; em tudo o mais é rasoavel, opéra com deliberação, sabe o que faz. Serão *voluntarios* os seus actos?

Os sabios apresentam duas soluções d'este problema.

Uns dizem que nos *monomaniacos* são *voluntarios* todos os actos, que estão fóra da esphera das ideas delirantes; mas que são *involuntarios* todos os que são consequencia do delirio.

Outros sustentam que *todos* os actos dos *monomaniacos* são *involuntarios.*

Ambas estas soluções têm contra si serias difficuldades.

A primeira solução é excellente em theoria, mas é difficil na pratica. Na verdade, quem poderá estabelecer com certeza o termo, onde acaba a zona do estado são, e onde principia a zona do delirio? O cerebro dos *monomaniacos* está fóra das condições normaes. Com que fundamento, pois, poderá attribuir-se uma operação á intelligencia intacta, e outra ao delirio? « Nos *monomaniacos,* diz *Tardieu* no seu *Estudo medico-legal sobre a loucura,* a idea predominante destaca-se sobre um fundo geral e primitivamente alterado, e o delirio parcial é a nota mais aguda do profundo desaccordo, que existe entre as differentes funcções intellectuaes e moraes ».

A segunda solução, que admitte a *involuntariedade* em *todos* os actos dos *monomaniacos,* toca outro extremo. « Quantos criminosos, diz *Vacherot,* que a physiologia deu por *monomaniacos,* tinham uma comprehensão do plano, um calculo reflectido dos meios, e um grande sangue frio na execução: o que mostra que sabiam o que faziam ».

Diremos que é necessario estudar a vida e os actos do *monomaniaco;* pois que este estudo nos dará o criterio sufficiente para julgarmos do seu estado mental, e por isso da *voluntariedade* dos seus actos.

Alguns criminalistas, além da loucura *intellectual,* de que temos fallado até agora, admittem uma outra especie de loucura — a loucura *moral,* que *Pinel* chamou *mania sem delirio,* e *Esquirol* denominou *monomania instinctiva.* A loucura *moral* deixaria sã a intelligencia, e só atacaria a vontade. *Trelat* diz que os loucos *moraes* têm a consciencia de si mesmos, mas são arrastados necessariamente para o acto.

Deverá admittir-se esta loucura *moral,* esta *mania sem delirio,* esta monomania *instinctiva?* — Não; porque os factos não nos habilitam a isso. Quem nos póde dizer com certeza que a intelligencia de taes loucos, se exis-

143. A intelligencia é mais nobre que a vontade.

a) Uma faculdade é mais nobre que outra, quando esta tem a razão proxima da sua existencia naquella. Ora a *vontade* tem a razão proxima da sua existencia na *intelligencia;* pois não teriamos tendencia para um objecto espiritual, se este não fosse anteriormente conhecido pela *intelligencia.* Logo

a *intelligencia* é mais nobre que a *vontade*. — Por isso a *vontade* diz-se faculdade *intellectual*, porque nasce *immediatamente* da intelligencia, e só *mediatamente* da *essencia* da alma.

b) Uma faculdade é mais nobre que outra, quando a operação d'aquella é mais nobre que a d'esta; pois que as facul-

---

tem, ficou intacta? E poderá haver uma perturbação na vontade, sem uma previa perturbação na intelligencia? Certamente que não. Diz *Moreau*, de Tours: « A lesão na vontade, a irresistibilidade nas determinações instinctivas, sem uma lesão na intelligencia, é uma chimera ».

Diga-se o mesmo com relação a dois outros factos, que foram inventados para negar a *voluntariedade* dos actos humanos, e que são — a *incubação da loucura* e a *força irresistivel*. Certas asserções refutam-se com uma simples negação. Se fossem verdadeiras semelhantes theorias, não haveria nenhum acto *voluntario* e por isso nenhum criminoso seria responsavel, porque todos poderiam appellar para a *loucura em estado de incubação*, para a *força irresistivel*, sem receio de serem desmentidos.

b) A *epilepsia* é uma nevrose convulsiva. Não tem caracteres proprios e definidos; apresenta innumeras formas e variedades.

Os criminalistas discutem se a *epilepsia* é distincta, ou não, da *loucura*. *Trousseau* diz que é distincta; *Lombroso* affirma que não; *Ferri* admitte a identidade entre a *epilepsia* e a monomania *instinctiva*.

Serão *voluntarios* os actos do *epileptico?*

Respondemos que é necessario distinguir. Ou o *epileptico* soffre tambem de loucura, ou não. — No primeiro caso, devemos julgar da *voluntariedade* de seus actos com aquelles mesmos criterios, com que se julga da *voluntariedade* dos actos dos loucos. — No segundo caso, são *voluntarios* os actos que pratica nos intervallos dos ataques, em que tem consciencia de si; mas são *involuntarios* os actos que pratica durante o ataque, em que não possue o uso da razão. — Advertimos com *Legrand du Saulle* que o epileptico, durante o ataque, está insensivel ao mundo exterior, e é incapaz de commetter um crime.

A *epilepsia* não se apresenta sempre com signaes manifestos, com ataques periodicos, que todos possam observar. Ás vezes, as suas crises dão-se durante a noite, e nem sempre são advertidas pelo proprio doente; manifesta-se só por certos desarranjos mentaes, por certos symptomas extranhos com caracteres vagos e indefinidos. E' a epilepsia *larvada*.

Serão *voluntarios* os actos do epileptico *larvado?*

A *voluntariedade* dos actos d'este doente não póde precisar-se, se não se conhecer o estado da sua intelligencia. Mas tal conhecimento é muito difficil, se não impossivel; porque, não existindo o typo do epileptico *larvado*, não póde determinar-se um criterio absoluto e invariavel para todos os casos. Diremos com o dr. *Motet* que, na pratica, é necessario usar de muita cautela, e analysar severa e conscenciosamente os actos de quem se diz epileptico *larvado*, para se julgar do grau da sua *voluntariedade*.

c) O *hysterismo*, segundo *Legrand du Saulle*, admitte tres graduações.

Umas vezes, esta doença não impede de modo algum o uso da razão, nem o exercicio do livre arbitrio, e nestes casos não tira a *voluntariedade* dos actos; outras vezes, tolda a luz da razão, mas não a supprime inteiramente,

dades especificam-se pelas suas operações. A operação da *intelligencia* é mais nobre que a da *vontade*. Por quanto, a intelligencia, quando entende, attrahe a si um objecto exterior, communicando-lhe uma existencia ideal ou um ser intelligi-

---

e então diminue a *voluntariedade;* — algumas vezes, porém, chega a tirar completamente o uso da razão, e nestes casos os actos da pessoa *hysterica* não são *voluntarios*.

Toda a difficuldade, pois, consiste em classificar um caso concreto de *hysterismo*. Para essa classificação não existe um criterio seguro, uma formula geral. E' necessario examinar cada um dos casos, em si e nas suas circumstancias, e em seguida formar o juizo do estado mental e da voluntariedade e responsabilidade dos actos da pessoa hysterica.

d) As *paixões* são vehementes tendencias do appetite sensitivo para o bem sensivel e material.

E' certo que as *paixões* podem levar e muitas vezes levam ao crime; mas exercerão ellas uma pressão fatal e irresistivel sobre a nossa vontade, de modo que os actos d'esta faculdade deixem de ser *voluntarios?*

Erlenmeyer diz que o medo e o desespero têm o caracter fundamental de um ataque subitaneo de loucura. *Caspier* sustenta que sob a acção de uma paixão violenta não ha liberdade moral.

A verdade é que o acto praticado sob o impulso da *paixão* é *geralmente* mais ou menos *voluntario*, pois a vontade póde e deve resistir ás paixões.

Dissemos — *geralmente;* porque, se a paixão for tão violenta, que chegue a produzir uma perturbação mental e a impedir o exercicio regular da intelligencia, então o acto da vontade não é *voluntario*.

e) O *alcoolismo*, segundo demonstram as estatisticas, exerce uma grande influencia no crime e na loucura. Os crimes abundam notavelmente nos paizes, onde é maior o consumo de bebidas alcoolicas. Na França, sobre 100 casos de loucura, 18 são consequencia do abuso do alcool; na Inglaterra, metade dos alienados eram dados ao alcoolismo.

Será *voluntario* o acto do *alcoolico?*

E' necessario saber se o acto foi praticado — por uma pessoa em estado de embriaguez, — ou por um *alcoolico chronico*, mas fóra d'aquelle estado.

Na primeira hypothese, se a embriaguez tirou completamente o uso da razão e o alcoolico não previu o effeito do seu acto, este não é *voluntario*. — Se, porém, a embriaguez não supprimiu inteiramente o uso da razão, ou o alcoolico previu o effeito do seu acto, então este é *voluntario*, e a sua *voluntariedade* é proporcionada ao grau do conhecimento ou da previsão.

Na segunda hypothese, a solução é mais difficil e complicada. *Roussel* diz que a alteração da liberdade nos *alcoolicos chronicos* é continua e progressiva. *Bergeron* affirma que o *alcoolico chronico* é um doente de corpo e de espirito, um louco que perdeu a liberdade e a responsabilidade.

Estas asserções têm um certo fundo de verdade. Os vinhos e os licores artificiaes, como provam *Magnan* e *Laborde*, são na maxima parte bebidas toxicadas. Os alcoolicos envenenam-se lentamente. Começam por experimentar movimentos convulsivos, ataques epilepticos, desarranjos no apparelho respiratorio, congestões cerebraes, até ao *delirium tremens*. Depois de algum tempo, variavel segundo a qualidade e a quantidade dos liquidos absorvidos e segundo a constituição e as forças do sujeito, os desarranjos accentuam-se,

vel; ao passo que a vontade, quando tende para o objecto, sahe de si mesma, tornando-se semelhante ao proprio objecto. Ora uma faculdade que attrahe a si os objectos exteriores,

---

e o alcoolismo póde degenerar, e muitas vezes degenera em loucura ou em paralysia geral. Nestas circumstancias, em que a intelligencia do *alcoolico* não póde attender á malicia do acto, este não é *voluntario.*

f) O *somnambulismo* tambem é adduzido como excepção á *voluntariedade* dos nossos actos e por isso á responsabilidade moral.

Será *voluntario* o acto do *somnambulo?*

Ha duas especies de *somnambulismo,* — um *natural,* e outro *artificial.* — O *somnambulismo artificial* chama-se commummente *hypnotismo.*

Quando o somnambulismo é *natural,* se os factos demonstrarem que o somnambulo praticou um acto, achando-se sob o impulso do automatismo somnambolico, o seu acto não é *voluntario;* pois que, sob a influencia do somno magnetico, como dizem *Devergie, Tardieu, Laségne, Charcot* e *Vulpian,* o exercicio da vontade não é livre.

Quando, porém, o somnambulismo é *artificial,* quando se trata do *hypnotismo,* a coisa muda de aspecto. O hypnotizado, em certos casos, póde ser culpado por se ter prestado a soffrer a influencia de um agente extranho, a qual impede o uso do livre arbitrio, e póde tambem ser responsavel pelos actos que praticou durante aquelle estado, se os previu.

Todavia, nem sempre, como adverte *Figuier,* deve o hypnotizado considerar-se um automato, que obedece a um impulso exterior; aliás nenhum criminoso poderia ser condemnado, e cada um poderia desculpar-se, dizendo que foi victima do odio de outra pessoa, a qual quiz vingar-se d'elle, hypnotizando-o e arrastando-o assim necessariamente para o crime.

*

B) Aos actos *physiologicos* subordinam a *hereditariedade,* a *influencia do meio social* e da *educação,* o *temperamento* e o *criminoso-nato.*

g) A *hereditariedade* é um dos factos *physiologicos,* em que muitas vezes se basêam os argumentos da defeza.

E' certo que a gotta, a tuberculose, a nevrose, a loucura, a epilepsia, e, em geral, as doenças *diathesicas* se transmittem, embora, ás vezes, modificadas e transformadas.

Mas poderá a *hereditariedade* ser causa de *involuntariedade?*

Antes de darmos uma resposta categorica, devemos advertir que a *hereditariedade* não transmitte ao filho o proprio estado pathologico dos paes, mas sim uma certa disposição ou propensão para reproduzir aquelle estado. Tal disposição ou propensão póde ser combatida e attenuada, e muitas vezes é inteiramente vencida. — De mais, a doença dos paes póde ter principiado depois do nascimento do filho, ou póde ter sido effeito de causas fortuitas e accidentaes, por exemplo, de uma lesão nos centros nervosos, motivada por uma quéda ou por um golpe recebido.

Posto isto, diremos que, para a *hereditariedade* poder ser tida como causa da *involuntariedade* dos actos de um criminoso, não basta provar que os seus paes soffreram de loucura, ou de qualquer outra doença (porque, como dissemos, a hereditariedade não é uma lei geral, que pese fatalmente sobre os descendentes), mas é necessario provar que o criminoso está sujeito

tornando-os semelhantes á propria essencia, é, em geral, mais nobre e mais activa do que a faculdade que é attrahida por objectos exteriores, tornando-se semelhante a elles. Logo a *intelligencia* é mais nobre que a *vontade.*

---

ao mesmo estado pathologico, a que estiveram sujeitos seus paes. — Se não se provar que o criminoso está sujeito ao estado pathologico, a que estiveram sujeitos os paes, a *hereditariedade* não póde invocar-se como causa da *involuntariedade* dos actos do mesmo criminoso.

Uma manifestação da hereditariedade é o *atavismo.* Quando uma criança reproduz as feições e o caracter dos antepassados mais remotos, este retrocesso ao typo antigo chama-se *atavismo.*

E' certo que ha casos de *atavismo;* mas esses casos são raros, muito irregulares e inconstantes, e não ha uma regra geral, uma formula fixa, para julgar da *voluntariedade* ou *involuntariedade* dos actos dos *atavicos.* O criterio mais seguro e prudente é estudar o caso particular, e resolvel-o á luz dos principios anteriormente expostos.

Não podemos deixar de advertir que, para os materialistas, o *atavismo* é o retrocesso aos instinctos bestiaes e ferozes d'aquelles animaes que, segundo elles, teriam sido os antepassados do homem. — Não insistiremos na refutação de tão absurda como perniciosa doutrina, que faz do homem um descendente de uma especie inferior; pois, na *Cosmologia especial* e na *Secção quarta* d'este tratado, procurámos e procuraremos demonstrar que aquella doutrina é contraria á razão e á experiencia.

h) A *influencia* do *meio social* e da *educação* é outro facto *physiologico,* invocado muitas vezes como causa da *involuntariedade.*

O dr. *Bordier* diz claramente que a *educação* exerce uma pressão fatal sobre a vontade. — *Taine* affirma o mesmo relativamente ao *meio social.*

O erro d'estes escriptores é manifesto. Concordamos em que o *meio social* e a *educação* exercem uma grande influencia sobre a nossa vontade, principalmente por causa dos respeitos humanos; mas, apoiados no testemunho da consciencia, negamos que esta influencia seja fatal. Quem quer, resiste a todas as influencias do meio em que vive, e da educação que recebeu.

i) O *temperamento* será causa da *involuntariedade* dos nossos actos?

Temperamento é o predominio de um certo grupo de paixões nos homens, proveniente da disposição do organismo, e, sobretudo, do systema nervoso.

Os physiologistas não estão de accordo com relação ás especies de *temperamento. Wundt* (*Principios de psychologia physiologica*), seguindo *Galeno,* admitte quatro especies: *sanguineo, bilioso, melancholico, fleugmatico.*

a) No temperamento *sanguineo,* proveniente da rapida e abundante circulação do sangue, predominam as paixões do appetite *concupiscivel,* que são o *amor,* o *desejo* e a *alegria.* — Este temperamento, conforme a sua direcção, ás vezes produz um caracter franco, amoravel e expansivo; mas outras vezes dá um caracter inclinado ás desordens.

b) No temperamento *bilioso* predominam as paixões do appetite *irascivel,* que levantam o animo, como são a *esperança,* a *audacia,* a *ira.* — Este temperamento produz um caracter altivo ou iracundo.

c) No temperamento *melancholico* predominam as paixões *repulsivas* do appetite *concupiscivel,* e as paixões *deprimentes* do appetite *irascivel,* que são

c) Uma faculdade é mais nobre que outra, se o objecto d'aquella fôr mais abstracto e universal que o d'esta; porque as faculdades especificam-se pelos objectos, e um objecto é mais ou menos nobre, segundo o seu maior ou menor grau

---

o *desespero* e o *medo*. — Este temperamento produz um caracter doce, manso e respeitoso, ou um caracter sombrio, intratavel, mau.

d) No temperamento *fleugmatico*, as paixões não são intensas, mas acham-se equilibradas. Este temperamento transforma-se ou num caracter reflexivo, prudente e commedido, ou num caracter apathico, sceptico, egoista.

A maior parte dos modernos dividem os *temperamentos* em *sanguineo, nervoso, lymphatico* e *mixto*, conforme predomina nos individuos uma riqueza de desenvolvimento de vasos sanguineos e sangue, — ou o desenvolvimento do systema nervoso ou do systema lymphatico, ou se associam alguns d'estes caracteres para determinar formas mixtas, que correspondem geralmente aos que poderemos designar *equilibrados de temperamento*.

Ora, quer com a divisão acima desenvolvida quer com esta outra, poderemos sempre dizer que o *temperamento*, embora ás vezes torne mais facil o exercicio de certas virtudes e mais difficil o de outras, comtudo, geralmente, não tira o *livre arbitrio* e por isso a *voluntariedade* dos nossos actos; pois a vontade póde corrigir o *temperamento*, subordinando-o á razão.

Dissemos — *geralmente*; porque o *temperamento*, se produzir uma perturbação profunda na intelligencia, impedirá tambem o exercicio do *livre arbitrio*, e os actos da vontade não serão *voluntarios*.

j) O *criminoso-nato* é o facto mais saliente, a razão mais poderosa que hoje se adduz em favor da *involuntariedade* de certos actos. Diz-se que o homem, que *nasceu criminoso*, não delibera, não escolhe, mas é arrastado irresistivelmente para o mal, e por isso não é responsavel pelos seus actos.

Topinard, Bordier, Lacassagne, Magitot, na França, e *Lombroso, Virgilio, Ferri*, na Italia, procuraram arranjar um typo do *criminoso-nato*, para abaterem a *gothica fortaleza do livre arbitrio* (Letourneau). Para isso, recorreram á *anthropologia* e á *craneologia*, embora esta ultima tivesse sido abandonada depois das inuteis tentativas de *Gall*. E arranjaram esse typo; mas sahiu-lhes tão exotico e contrafeito, que os sabios acabaram por se convencer de que elle nunca existiu nem póde existir.

E, se não, vejamos.

Lombroso enumera um conjuncto de caracteres, que seriam proprios do *criminoso-nato*, e distinguil-o-hiam do homem de bem, — caracteres *anatomicos, physiologicos, pathologicos* e *psycologicos*. — *Garofalo*, pelo contrario, pensa que não existe nenhum caracter physico, que distinga o criminoso de quem o não é; porque certas anomalias, que se encontram no criminoso, encontram-se no homem de bem. — A opinião de *Garofalo* é seguida por *Benedickt*, que affirma ser impossivel encontrar no criminoso symptomas anthropologicos certos de criminalidade.

A divergencia entre os materialistas accentua-se, quando se trata de indicar os caracteres *physicos* do *criminoso-nato*.

Em relação á capacidade do craneo do criminoso, *Lombroso* diz que essa capacidade é inferior á media, pois é de 1,415c.c.; *Bordier*, examinando trinta e seis craneos de criminosos guilhotinados, diz que a sua capacidade é su-

de abstracção. O objecto da *intelligencia* é mais abstracto e universal do que o da *vontade*. Com effeito, a *intelligencia* apprehende o ente, emquanto é dotado de uma certa *essencia*

---

perior á media, pois é de 1,547c.c.; *Rancke* sustenta que é egual á media; *Magitot* affirma que o craneo do criminoso, em capacidade, não differe do craneo de qualquer homem de bem.

A mesma divergencia existe, emquanto ao desenvolvimento do craneo, emquanto ao peso, estatura e côr do criminoso. — Segundo *Heger, Dallemagne, Bordier, Bagenoff*, no criminoso a circumferencia craneana posterior é mais desenvolvida; segundo *Marro*, dá-se o contrario. — Para *Lombroso*, o criminoso é grosso e alto; para *Virgilio* e *Tompson*, não é nem grosso nem alto. — Segundo a eschola italiana, o criminoso é mais trigueiro do que loiro; segundo a eschola allemã e sueca, é mais loiro do que trigueiro.

Lombroso assignala aos criminosos certos modos especiaes de escrever; *Laurent* não os encontrou. — *Lombroso* diz que os criminosos apresentam uma conformação caracteristica nas orelhas; *Lannois* diz o contrario.

Lombroso nota uma falta de symetria no cerebro dos criminosos; mas havia falta de symetria nos cerebros de *Adolpho Thiers* e do naturalista *Bichat*, e todavia estes dois sabios não eram criminosos.

Se grande é a divergencia entre os escriptores materialistas, quando apresentam os caracteres *physicos* do *criminoso-nato*, não é menor, quando tratam de assignar os seus caracteres *psychicos*.

Para uns, o *criminoso-nato* é timido, para outros corajoso; para uns é devoto, para outros impio; para uns é circumspecto, para outros arrojado.

Lombroso enumera, entre outros caracteres, a *incorrigibilidade*. — Mas foram sempre empregados todos os meios possiveis para a regeneração do delinquente? Por certo que não. E, se o não foram, com que razão poderá concluir-se que o criminoso é *incorrigivel?*

Não póde negar-se que alguns criminosos apresentam certos caracteres maus; mas estes caracteres, longe de serem causa do crime, são geralmente uma consequencia d'elle.

Poderiamos continuar esta exposição comparada, mas basta o que fica dicto.

Concluimos que a moderna theoria ácerca do *criminoso-nato*, baseando-se no incerto, no hypothetico e no contradictorio, deve ser rejeitada não só pelos espiritos de criterio são, mas tambem pelos proprios materialistas, se quizerem ser coherentes com o systema que professam, e que só admitte o *positivo*. — E aqui não podemos deixar de applaudir a decisão do Congresso anthropologico de *Bruxelles*, celebrado em agosto de 1892, que declarou *gratuita* e *antiscientifica* a doutrina de *Lombroso*.

Quando, pois, o advogado da defeza affirmar que o seu cliente apresenta os caracteres que constituem o typo do *criminoso-nato*, esta affirmação não deve ser attendida; pois, como vimos, o typo do *criminoso-nato* não existe.

Os defensores do *criminoso-nato*, como tambem os adversarios do *livre arbitrio*, dizem: A sciencia deve assentar unica e exclusivamente nos factos, prescindindo da sua interpretação. Ora os factos dizem que o homem não é dotado do *livre arbitrio* e que o typo do *criminoso-nato* existe.

Esta pretensão é *contradictoria* e *falsa*.

a) E' *contradictoria*. Porquanto, esses escriptores, ao passo que censuram os defensores do *livre arbitrio*, por estes interpretarem os factos e fazerem

(pois o objecto *proprio* da *intelligencia* é a *essencia*), — ao passo que a *vontade* tende para o objecto, emquanto é dotado de *existencia real* (pois um objecto, emquanto *existe* na realidade, é bem, e por isso é termo da *vontade*). Ora o ente conside-

questões de *metaphysica*, não deixam pela sua parte de fazer taes interpretações e questões de *metaphysica*.

b) E' *falsa*. Com effeito, o methodo scientifico, como diz *Cl. Bernard*, não consiste na simples enumeração dos factos, mas na legitima interpretação d'elles, pois que as sciencias progridem não pela accumulação dos factos, mas pela *luz da idea*, que *contém* a explicação dos proprios *factos*.

Citaremos ainda a este respeito o testemunho de um outro escriptor, o mais insuspeito que se pode imaginar — *Haeckel*. E' o seguinte:

« Os naturalistas da eschola exclusivamente empirica, dominados por uma extranha illusão, lisonjêam-se de poder construir o edificio inteiro da historia natural com factos isolados, sem os ligar philosophicamente entre si, e com simples noções isoladas, sem lhes perceber o sentido.

« Sem duvida, todo o systema puramente especulativo, absolutamente philosophico, que não se basêa no fundamento inabalavel dos factos empiricos, é um mero castello de cartas, que a primeira experiencia lançará por terra; mas tambem toda a obra scientifica, puramente empirica, composta unicamente de factos, será, quando muito, um montão de pedras, nunca um edificio. Os factos são por si *aridos*, e, como os apresenta a experiencia, são apenas materiaes grosseiros; *se não forem fecundados pelo pensamento e ligados pela philosophia, nunca poderão constituir una sciencia* . . .

« Um lamentavel antagonismo entre as sciencias naturaes e a philosophia, um empirismo grosseiro, que a maior parte dos naturalistas contemporaneos desgraçadamente proclama como *sciencia exacta*, — taes são as causas de tantas e tão grandes faltas de logica, e da impotencia absoluta para tirar dos factos as conclusões mais elementares . . .

« Eis a que leva o desleixo da cultura philosophica, e da educação do espirito » (*Histoire de la création — Inconvénients de l'empirisme*, pag. 634).

Mas, embora concedamos que a sciencia reside exclusivamente nos factos, todavia os adversarios nunca poderão encontrar factos, capazes de destruir o *livre arbitrio* e de provar a existencia do *criminoso-nato*.

*

Resumimos estes apontamentos nos termos seguintes.

Em theoria: O homem é dotado de livre arbitrio, e por isso os seus actos são *voluntarios*. Todavia ha excepções, que ás vezes tiram toda a *voluntariedade*, e outras vezes apenas a diminuem.

Na pratica: Quando uma pessoa commette um crime, e não consta que houvesse uma d'estas circumstancias excepcionaes, deve imputar-se-lhe esse acto e deve ser punido, porque é a regra que se presume, e é a excepção que cumpre provar-se. — Se constar que houve excepção, que se deu um dos factos *pathologicos* ou *physiologicos*, que enumerámos, deve averiguar-se se o exercicio do livre arbitrio ficou completamente destruido, ou apenas attenuado. No primeiro caso, o criminoso, por ser irresponsavel, não merece castigo; no segundo, por ser responsavel em parte, devem reconhecer-se-lhes as *circumstancias attenuantes*.

rado na sua *essencia* é mais abstracto e universal que o ente considerado na sua *existencia real*; pois que a *essencia* não inclue a *existencia real*, mas esta inclue aquella. Logo a *intelligencia* é mais nobre que a *vontade* (1).

(1) A intelligencia, *absolutamente* fallando, é mais nobre que a vontade; porque o objecto *formal* d'aquella é mais universal que o d'esta.

Mas, se attendermos aos objectos *materiaes* das duas faculdades, umas vezes a intelligencia é superior á vontade, e outras esta é superior áquella.

Quando o objecto é inferior ao espirito humano, a intelligencia é superior á vontade; assim conhecer uma pedra é mais perfeito do que amal-a.

Quando, pelo contrario, o objecto é superior ao espirito humano, então a vontade é superior á intelligencia; assim o amor, que nos une a Deus, é mais perfeito e mais nobre do que o simples conhecimento do Ente Infinito.

A razão é clara. Na primeira hypothese, o objecto, que é inferior ao espirito humano, recebe da intelligencia uma forma mais nobre do que a que existe no proprio objecto e que attrahe a vontade; assim o ser ideal, que a pedra adquire no nosso espirito, é mais nobre que o ser material que é proprio d'ella: — como, pelo contrario, o objecto, que é superior ao nosso espirito, existe em si mesmo de um modo mais nobre do que existe na nossa intelligencia; assim a Bondade de Deus, que é o objecto do nosso amor, é infinitamente mais nobre e elevada na Essencia Divina, do que no nosso espirito, que a conhece (Cf. *Sum. Theol.*, p. I, q. 82, a. 3).

Concluimos que, *absolutamente* fallando, a intelligencia é mais nobre que a vontade; porque as faculdades especificam-se pelos seus objectos *formaes*, e não pelos seus objectos *materiaes*.

Todavia, se a intelligencia, pela sua elevação e extensão, é mais nobre que a vontade, esta faculdade é mais intima, mais central, mais profunda e por isso mais secreta e mysteriosa do que aquella. D'ahi a expressão commum a quasi todas as linguas: eu te amo *do fundo do coração*. Por isso é mais facil conhecer os pensamentos da intelligencia, do que os affectos do coração. *Larochefoucauld* dizia: « Nem todos os que conhecem o seu espirito, conhecem o seu coração ».

SECÇAO TERCEIRA

OPERAÇÕES DO HOMEM

144. **Divisão da secção terceira.** — Das faculdades emanam as operações, como as faculdades emanam da essencia. Por isso, tendo considerado a *essencia* e as *faculdades* do homem, devemos agora estudar as suas *operações*. — Dividimos a secção *terceira* em *dois* capitulos. No *primeiro* capitulo tratamos das operações *sensitivas* do homem; no *segundo*, das suas operações *intellectuaes* (1).

---

(1) Não tratamos aqui de proposito das operações *vegetativas* do homem, não só porque no Artigo II do Capitulo I da Secção primeira da *Anthropologia* fallámos das *funcções* da vida *vegetativa*, mas tambem porque o assumpto não é tão importante, que exija maior desenvolvimento.

As operações *vegetativas* do homem, como tambem de todos os seres vivos mais perfeitos, são tres: *nutrição*, *crescimento* e *reproducção*.

Todavia diremos alguma coisa ácerca do *principio remoto* d'essas operações.

Alguns, como *Descartes*, dizem que as operações *vegetativas* no homem derivam de um principio distincto e diverso da alma humana.

Outros, como *Stahl*, sustentam que as operações *vegetativas* no homem derivam da alma *racional* como *tal*, e que por isso não são *naturaes*, como nos outros seres destituidos de razão, mas são *racionaes*.

Outros, como *Santo Thomaz*, seguindo uma doutrina media entre aquelles dois extremos, ensinam que as operações *vegetativas* no homem derivam da alma *racional*, não emquanto é *racional*, mas emquanto *virtualmente* contém o grau de vida *vegetativa*.

Façamos uma breve critica d'estas opiniões.

a) A opinião de *Descartes* é falsa. Com effeito, a alma *racional*, como demonstrámos no *Capitulo* III da Secção I d'este tratado, é a *unica* forma existente em nós e o principio de todas as nossas operações.

b) A opinião de *Stahl* tambem é falsa. Por quanto, se as operações *vegetativas* derivassem de nossa alma, emquanto *racional*, emanariam das faculdades *intellectuaes*, e por isso seriam *espirituaes*. Ora as operacões *vegetativas* não são *espirituaes*, mas *materiaes*, pois que o seu objecto é o corpo, que é material. Logo não derivam da alma, emquanto *racional*. — De mais, se as operações *vegetativas* derivassem da alma, emquanto *racional*, esta poderia dirigil-as e ter consciencia d'ellas, porque as operações *racionaes* estão sujeitas á vontade e são percebidas pela *consciencia*. Ora a alma não tem poder sobre as operações *vegetativas*, nem tem consciencia d'ellas.

Nem vale dizer com *Stahl* que as paixões, e tambem as operações intellectuaes influem nas funcções *vegetativas*. Esse influxo não significa que todas as operações humanas derivem da alma, emquanto *racional*, mas indica que em nós existe uma só alma de que emanam varias faculdades, e que essas faculdades exercem um mutuo influxo entre si.

c) A opinião de *Santo Thomaz* é verdadeira. Com effeito, como provámos contra *Descartes*, as operações *vegetativas* derivam da nossa alma; — e, como demonstrámos contra *Stahl*, aquellas operações derivam da nossa alma, não emquanto é *racional*, mas emquanto é *virtualmente* vegetativa, isto é, emquanto tem a virtude ou força de produzir as operações *vegetativas*.

CAPITULO PRIMEIRO

OPERAÇÕES SENSITIVAS DO HOMEM

SUMMARIO: — Percepção sensitiva, seu objecto e divisão. — Percepção sensitiva externa. — Percepção sensitiva interna. — Appetite sensitivo, sua divisão e paixões.

ARTIGO I.

Percepção sensitiva, seu objecto e divisão.

145. **Operações sensitivas do homem.** — As operações *sensitivas* do homem são as que emanam *immediatamente* das faculdades *sensitivas*, de que elle é dotado. — E, como as especies das faculdades *sensitivas* são a *perceptiva*, a *appetitiva* e a *locomotiva* com a *vocal*, as operações *sensitivas* do homem dividem-se em *perceptivas*, *appetitivas*, *locomotivas* e *vocaes*.

Neste e nos artigos seguintes trataremos das operações, que emanam das faculdades *sensitivo-perceptivas* e *sensitivo-appetitivas*, e que são a *percepção sensitiva* e o *appetite sensitivo* (1).

146. **Percepção sensitiva.** — *Percepção sensitiva* é uma operação pela qual o homem conhece *directamente* os entes *materiaes* na sua *singularidade*. Assim a *visão* é uma percepção *sensitiva*, pois é por ella que o homem percebe directamente as *côres*, que são objectos materiaes e concretos.

Como já dissemos, a operação, pela qual o homem conhece *directamente* os objectos *immateriaes*, ou os objectos *materiaes* na sua *universalidade*, é *intellectual* (2).

---

(1) Não reservamos artigo algum para o tratado das operações *locomotivas* e *vocaes*, porque são pouco importantes para o nosso scopo, e porque já falámos sobre o assumpto, quando expozemos a doutrina ácerca das faculdades correspondentes, que são a *locomotiva* e a *vocal*.

(2) Dissemos que o homem, pela percepção *sensitiva*, conhece *directamente* os objectos *materiaes* na sua *singularidade*; pois que, embora elle, pela percepção *intellectual*, conheça tambem os objectos *materiaes* na sua *singularidade*, este conhecimento é *indirecto*, como explicaremos.

O tratado do conhecimento *sensitivo*, como tambem o das faculdades

147. Objecto da percepção sensitiva. — O objecto da *percepção sensitiva* é o ente *material,* emquanto *tal.* Por quanto, todo o objecto percebido deve ser proporcionado á faculdade perceptiva, de modo que, se a faculdade fôr material, o objecto tambem deve ser material. Ora a faculdade *perceptivo-sensitiva* é *material;* pois exerce-se por meio de um orgão corporeo, que é material. Logo o objecto da faculdade *perceptivo-sensitiva,* e por isso da *percepção sensitiva,* é o ente *material* (1).

---

sensitivas, é muito util e necessario. Este conhecimento serve não só para o bem material do ser sensitivo, mas, no homem, tambem serve para o conhecimento *intellectual,* emquanto a intelligencia abstrahe dos phantasmas, que a imaginação apresenta, as especies intelligiveis. Diz S. Thomaz: « Cognitio *sensitiva* ordinatur ad duo: uno enim modo, tam in hominibus quam in aliis animalibus, ordinatur ad corporis sustentationem, quia per hujusmodi cognitionem homines et alia animalia vitant nociva et conquirunt ea, quae sunt necessaria ad corporis sustentationem: alio modo specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam vel practicam ». (*Sum. Theol.,* 2-2, q. 167, a. 2).

(1) O objecto, da percepção *sensitiva* é constituido pelos seres corporeos, considerados na sua *singularidade,* e por isso dotados de *quantidade.* Diz S. Thomaz: « Sendo o sentido uma energia existente na quantidade, não pode ter por objecto senão um ente dotado de quantidade: porque deve haver proporção entre a faculdade e o seu objecto, entre o paciente e o agente: *Sensus est virtus in magnitudine, cum sit actus organi corporei; et ideo non potest pati nisi ab habente magnitudinem. Activum enim debet esse proportionatum passivo* » (*De sensu et sensato,* l. 15). — Todavia esses seres não são attingidos pela percepção *sensitiva* em todos os seus aspectos ou attributos, mas só nas suas qualidades *sensiveis* e *singulares.* D'este modo os seres corporeos e singulares formam o objecto *material* da percepção *sensitiva,* e as qualidades sensiveis e singulares dos mesmos seres constituem o seu objecto *formal.*

Repetimos que as qualidades *sensiveis,* objecto *formal* da percepção *sensitiva,* são *individuas* ou *concretas,* como se encontram na natureza corporea. Porquanto, as qualidades *sensiveis* podem ser percebidas por uma faculdade cognitiva — ou emquanto são abstrahidas do objecto material e corporeo, e são transportadas, não *real* mas *intencionalmente,* para a faculdade sensitiva por meio de uma imagem, que as represente na sua *condição individua* e *concreta,* — ou emquanto são abstrahidas tambem da *condição concreta* e *singular,* de modo que só seja representada a sua natureza *generica* ou *especifica.* Consideradas naquelle *primeiro* grau de abstracção, as qualidades *sensiveis* são o objecto *proprio* das faculdades *sensitivas;* consideradas no *segundo* grau, são o objecto *proprio* da *intelligencia,* que só considera as naturezas *abstractas,* tanto dos entes, como das qualidades. Diz S. Thomaz: « Sensibilium qualitatum *naturas* cognoscere non est sensus, sed intellectus ». (*Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 3).

Os sentidos não só não percebem a *natureza* das qualidades *sensiveis,* mas nem apprehendem umas *relações,* que a intelligencia, pela abstracção que lhe é propria, reconhece nos objectos corporeos, e cuja percepção se attribue tambem, mas *impropriamente,* á faculdade sensitiva. Taes são a

148. Divisão do objecto da percepção sensitiva. — O objecto da *percepção sensitiva* é *proprio, commum* e *concomitante.*

a) O objecto *proprio* é o que póde ser percebido por um só sentido, e é constituido pelas *qualidades sensiveis,* ou, em geral, por algumas propriedades singulares, cada uma das quaes se refere a um só sentido, externo ou interno (1).

---

ordem, a *harmonia,* a *proporção,* a *belleza.* — Dissemos — *impropriamente;* porque os sentidos, se reproduzem e conhecem um objecto sensivel *ordenado, harmonico, proporcionado, bello,* não reproduzem nem conhecem as imagens abstractas de *belleza,* de *ordem,* de *harmonia,* de *proporção,* e por isso não podem *conhecer* a *belleza* do que é bello, nem a *ordem* do que é ordenado, nem a *proporção* do que é proporcionado, nem a *harmonia* do que é harmonico. Se o *sentido* podesse receber a imagem *abstracta* d'essas relações e conhecer a *ordem,* etc., não seria faculdade *sensitiva,* mas *intellectual.*

Devemos fazer uma observação importante. As *qualidades,* que constituem o objecto dos nossos sentidos, não são todas as qualidades *corporeas,* mas são apenas as que formam, como vimos na *Ontologia,* a *terceira* especie e se chamam *qualidades passiveis.* Na verdade, embora *todas* as qualidades produzam algum effeito, porque todas são principios *formaes,* todavia só as da *terceira* especie têm a virtude de produzir mudança ou alteração nos corpos, animados ou inanimados (*Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 3 ad 1). Taes são a *luz,* a *côr,* o *calor,* o *cheiro,* a *humidade,* etc. e, em geral, todas as *actividades* da substancia corporea, capazes de produzir uma alteração nos corpos. Diz S. Thomaz: « Unaquaeque praedictarum qualitatum est nata agere in sensum: in hoc enim propria ratio uniuscujusque consistit ut moveat sensum, sicut ad rationem coloris pertinet quod possit movere visum » (*De sensu et sensato,* l. 15). — E tendo, como dissemos, por sujeito a *quantidade* da substancia corporea, estas qualidades não podem actuar senão nos *sujeitos* extensos, e por *meios* extensos, e por *modos* subordinados ás condições da extensão. Por isso a sua acção estará sujeita ás leis physico-mathematicas, relativas ao tempo e ao espaço. Como tambem, se o sujeito da alteração está afastado e o *meio* não se pode alterar num instante, é claro que as qualidades sensiveis não podem actuar no sujeito sem o concurso de movimentos locaes, e, d'este modo, os seus effeitos podem ser apreciados tambem pela *Mechanica.* Mas é necessario sempre ter em vista esta grande verdade: embora as acções das qualidades sensiveis possam ser acompanhadas por movimentos locaes, *não consistem* comtudo nesses movimentos. — Advertimos finalmente que, pela analogia entre as formas *substanciaes* e *accidentaes,* devemos reconhecer nessas qualidades uma *subordinação* ou *continencia virtual,* isto é, que uma qualidade superior contém *virtualmente* a inferior, e a excede. Por isso, ainda que a luz e a electricidade sejam distinctas do calor, todavia o mesmo raio, a mesma onda pode ser, ao mesmo tempo, luminosa, calorifica e dotada de energia chimica, como se vê nos espectros da luz solar. Esta multiplicidade de energias, que a mesma onda, mechanicamente simples, pode encerrar, deriva do *principio formal,* mais ou menos elevado, conforme a natureza do sujeito.

(1) Cada sentido, tanto *externo* como *interno,* tem o seu objecto *proprio,* como indicámos na Secção II d'este tratado.

b) O objecto *commum* é o que é percebido por mais de um sentido, e é formado pelas qualidades *materiaes,* que existem na *quantidade* e se referem a varios sentidos. As principaes são: a *extensão,* a *figura,* o *movimento,* a *quietação* e o *numero* (1).

c) O objecto *concomitante* é o que não se attinge em si, mas num outro objecto, a que está unido. Tal é a *substancia;* por quanto, por meio dos sentidos percebemos as qualidades ou propriedades corporeas, não *abstractas* mas *concretas,* e as qualidades são *concretas,* emquanto adherem a um sujeito, que é a *substancia* (2).

---

(1) E' claro que um objecto *commum* se refere a varios sentidos, mas sob diversos aspectos. Cada um d'estes diversos aspectos representa o objecto *proprio* de um dos sentidos relativos. Por isso o objecto *commum* percebe-se, mas só emquanto é percebido o *proprio.* — A *grandeza* e a *figura* são attingidas pela *vista* e pelo *tacto.* O *numero* é attingido pela *vista* e pelo *sentido commum,* que adverte a successão dos movimentos. O *movimento,* como tambem a *quietação,* é objecto *commum* dos sentidos da *vista* e do *tacto.* — A estes cinco sensiveis *communs* reduzem-se o *tempo,* o *estado,* a *unidade,* a *distancia* e a *vizinhança.* Todos estes sensiveis *communs* se reduzem á *quantidade.* — E, como as *qualidades sensiveis,* que constituem o objecto *proprio,* se encontram na *quantidade,* ou *extensão,* podemos dizer que os objectos *proprios* e os *communs* existem na *quantidade.*

Desenvolvamos este ponto. — As *qualidades sensiveis,* — o *calor,* o *sabor,* o *som,* etc., — constituem o objecto *proprio* dos sentidos, possuem a efficacia de actuar nos mesmos sentidos. Sendo, porém, formas *accidentaes* e *materias,* não podem essas qualidades existir senão na materia e, propriamente, na *quantidade continua,* como no seu sujeito *immediato,* e portanto não podem operar nem actuar nos sentidos, senão conformarem a sua acção com as condições da quantidade, e por isso a sua acção será *subjectivamente* extensa. Diz S. Thomaz: « Qualitates sensibiles movent sensum *corporaliter* et *situaliter* » (In II *De Anima,* l. 13). — Se, porém, é certo que não ha um sentido que se refira *primariamente* á quantidade (porque, se o houvesse, não teria especificação), é tambem certo que *todos* os sentidos se referem a ella *secundariamente,* isto é, por meio das *qualidades sensiveis,* que são o objecto *proprio* de cada um (porque, como dissemos, essas *qualidades* só podem existir na *quantidade continua*). Portanto a *quantidade continua* é sensivel *commum,* porque é o *substrato* de todos os sensiveis *proprios,* e pode ser percebida, mais ou menos distinctamente, por todos os sentidos. Ouçamos o S. Doutor: « *Qualitates,* quae sunt *propria* objecta sensuum, sunt *formae* in *continuo;* et ideo oportet quod ipsum continuum, in quantum est *subjectum* talibus qualitatibus, moveat sensum *non per accidens,* sed sicut *per se subjectum* et *commune* omnium sensibilium qualitatum » (*De sensu et sensato,* l. 2). — A' *quantidade continua* referem-se e reduzem-se tambem, de algum modo, os *sensiveis communs.* Na verdade, a *grandeza* e o *numero* são apenas especies da *quantidade;* a *figura,* por ser o termo da grandeza, é uma *qualidade* da *quantidade;* o *movimento* importa a *distancia* e a *approximação* de um ser com relação a outro (*Ibid.,* cf. *Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 3 ad 2).

(2) O objecto *concomitante,* que os escholasticos chamam *sensivel per*

149. A percepção sensitiva é operação do composto.

a) A *percepção sensitiva* é propria do homem, emquanto é *animal;* pois tal percepção é a operação *especifica* do animal. Ora o *animal* é o *composto* de alma e de corpo. Logo a *percepção sensitiva* é operação do *composto.*

b) A *percepção sensitiva,* considerada *subjectivamente,* é, ao mesmo tempo, *simples* e *extensa.* Ora a *simplicidade* e a *extensão,* sendo propriedades *contrarias,* — não podem derivar — da *alma só,* porque esta é *simples,* e do simples não pode derivar

---

accidens, não actúa por si no sentido, de que é sensivel *per accidens,* não é percebido *per se,* mas encontra-se no *sensivel per se* e pode ser percebido por um outro sentido ou por uma outra faculdade perceptiva, sensitiva ou intellectual, do sujeito sensiente. Assim o *sabor* de uma maçã *vermelha* é sensivel *per accidens* da *vista,* e a *substancia* d'ella é sensivel *per accidens* de todos os sentidos.

Como se vê, a divisão do objecto da percepção *sensitiva* é muito racional. — *Objecto* da percepção sensitiva é tudo o que pode ser percebido pelos nossos sentidos, e pode ser percebido pelos nossos sentidos tudo o que pode actuar nelles. Ora um ser pode actuar nos sentidos — ou *por si mesmo,* — ou por *meio* de *outro* ser, a que está unido e que actúa por si mesmo. Se actua *por si mesmo,* diz-se objecto *per se,* e divide-se em *proprio* e *commum.* Se actua por *meio de outro,* diz-se objecto *concomitante* ou per *accidens.*

S. Thomaz expõe muito claramente as *tres* especies do objecto da percepção *externa* com as seguintes palavras: « Similitudo alicujus rei est in sensu *tripliciter.* Uno modo *primo* et *per se,* sicut in visu est similitudo colorum et aliorum sensibilium *propriorum.* Alio modo *per se,* sed *non primo,* sicut in visu est similitudo *figurae* vel *magnitudinis,* et aliorum sensibilium *communium.* Tertio modo, nec *primo,* nec *per se,* sed *per accidens,* sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato *accidit* esse hominem » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 17, a. 2). — Noutro logar (*Sum. Theol.,* p. I, q. 78, a. 3 ad 2) o S. Doutor explica as palavras, que acabamos de transcrever. O objecto *proprio* é o que, *por si mesmo* e *antes* ou *independentemente* dos outros objectos, actua na faculdade sensitiva e a determina ao acto; tal é a côr com relação aos olhos. O objecto *commum* é o que *modifica* a acção da *quantidade* na faculdade sensitiva, e por isso actua *por si mesmo* na faculdade, mas *conjunctamente* com a quantidade e *dependentemente* da quantidade; tal é a *figura* de uma superficie, a qual actua *por si mesma* nos olhos, *modificando* a percepção da superficie (assim a percepção da superficie de uma certa figura differe da percepção da superficie de uma outra figura), mas não actua *independentemente* da propria superficie. O objecto *concomitante* é o que não actua na faculdade, nem *por si mesmo,* nem *dependentemente* de outro objecto, mas é apenas percebido emquanto se acha *accidentalmente* unido a um sensivel *proprio;* assim os olhos percebem o homem, não emquanto é homem, mas emquanto está como que envolvido na côr, que é o objecto *proprio* da vista. — Por isso o objecto *commum* e o *concomitante* não são percebidos senão *dependentemente* do objecto *proprio;* mas differem em que o *commum* actua na facul-

o *extenso,* — nem do *corpo só,* porque este é *extenso,* e do extenso não pode derivar o *simples,* — mas devem derivar do *composto,* porque o effeito deve ser proporcionado á causa. Logo a *percepção sensitiva* é operação do *composto.*

c) A *percepção sensitiva,* considerada *objectivamente,* attinge uma coisa material, dotada, ao mesmo tempo, de *unidade* e de *quantidade.* Ora uma coisa dotada de *unidade* e de *quantidade,* — não pode ser attingida pela *alma só,* que, sendo sim-

---

dade, modificando a impressão do objecto *proprio,* ao passo que o *concomitante* não actua de modo algum na mesma faculdade. — A percepção do objecto *proprio* e do *commum* é *distincta;* a do *concomitante* é *confusa.*

A divisão do objecto dos sentidos, apresentada por Aristoteles, S. Thomaz e pelos escholasticos, não agradou a todos. Outros escriptores apresentaram outras. Limitamo-nos a citar as de *Locke* e de *Spencer.*

a) *Locke* dividiu as *qualidades sensiveis,* que constituem o objecto dos sentidos, em *primarias* e *secundarias.* As *primarias* são as que se *não podem separar* do proprio corpo, como a *extensão,* a *solidez,* a *figura,* a *mobilidade;* as *secundarias* são as que se *podem separar* do corpo, como a *luz,* o *calor,* a *côr,* o *som,* o *cheiro,* o *sabor,* etc. — As *primarias* existem na realidade como os sentidos as percebem; as *secundarias* não existem como os sentidos as percebem, e são combinações complexas da quantidade e do movimento.

Esta divisão, como se vê, é *incompleta* e *arbitraria.* — E' *incompleta,* porque não falla do objecto *concomitante.* — E' *arbitraria,* porque não se funda, como deveria, na essencial, primaria e immediata relação dos sentidos com o seu objecto *proprio;* mas basêa-se numa erronea doutrina ácerca da realidade do mesmo sensivel, e admitte como *primario* o que é apenas *secundario,* como é a relação dos sentidos com o sensivel *commum.* A *côr,* o *sabor,* e, em geral, os sensiveis *proprios,* são e devem chamar-se qualidades *primarias,* porque *determinam por si* e *especificam* os sentidos relativos, e por isso são percebidas *antes* das outras qualidades; ao passo que a *figura,* a *extensão,* etc., são e devem chamar-se *secundarias,* porque não são percebidas senão *por meio* das qualidades *primarias,* e *depois* d'ellas.

b) *Spencer* dividiu as qualidades sensiveis em *tres* classes, e são: as qualidades *dynamicas,* as *estatico-dynamicas,* as *estaticas.* — As qualidades *dynamicas,* são o *som,* o *cheiro,* etc., e, em geral, as que, para serem percebidas, não exigem *actividade* da parte do sujeito sensiente (que, por isso, é totalmente *passivo*). — As *estatico-dynamicas* são as *resistencias,* que se encontram em certos objectos e suppõem *actividade* e *passividade* no sujeito sensiente (que, por isso, é *activo* e *passivo,* sob diversos aspectos). — As *estaticas* são a *figura,* a *situação,* e, em geral, as que o sujeito percebe de um modo simplesmente *activo* (por isso o sujeito é só *activo*).

Esta divisão tambem é inacceitavel. Porquanto, além de ser *incompleta,* porque não falla do objecto *concomitante* ou *per accidens,* é tambem *arbitraria,* porque se funda — não na relação estrictamente *psychologica* das qualidades com os sentidos, que é primaria, immutavel, natural e intrinseca, — mas na relação meramente *mechanica,* que é secundaria, variavel, accidental e extrinseca. — Além d'isso, toda a qualidade sensivel, por se referir ao sentido, como o motor ao movido, como o agente ao paciente, é necessa-

ples, não pode apprehender a *quantidade,* nem pelo *corpo só,* que, sendo *quanto,* não pode apprehender a *unidade,* — mas deve ser attingida pelo *composto,* porque só o *composto,* por ser *uno* e *quanto,* pode apprehender um objecto *uno* e *quanto.* Logo a percepção *sensitiva* é operação do *composto* (1).

150. A percepção sensitiva é verdadeiro conhecimento. — *Conhecimento* é uma operação *immanente* pela qual o sujeito, depois

---

riamente *dynamica.* As *estatico-dynamicas,* não podendo ser percebidas pelos sentidos, senão actuaram nelles, devem tambem dizer-se *dynamicas.* Nenhuma qualidade sensivel pode ser *estatica,* porque o sentido é essencialmente *passivo;* a *figura* e a *situação,* que *Spencer* chama qualidades *estaticas,* devem tambem reduzir-se ás *dynamicas,* visto não poderem ser percebidas senão emquanto se acham revestidas de alguma qualidade *dynamica,* como é a *luz,* a *côr,* o *calor,* o *cheiro,* a *dureza,* etc.

(1) O que dissemos tratando da *simplicidade* da alma humana (*Anthr.,* n. 30) e da *materialidade* das faculdades sensitivas (*Anthr.,* n. 73) dispensa o desenvolvimento dos argumentos, adduzidos para provar a nossa these. Diz S. Thomaz: « Sentire non est proprium animae, neque corporis, sed *conjuncti.* Potentia ergo sensitiva est in *conjuncto,* sicut in *subjecto* » (*Sum. Th.,* p. I, q. 77, a. 5). E noutro logar: « Quamvis animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes *communes* sibi et corpori, ut timere et irasci et *sentire* et hujusmodi » (*C. Gent.,* l. II, c. 57). Esta conclusão é o resultado logico e natural da analyse dos factos physiologicos da sensação. Esta analyse mostra que a *unidade* e a *extensão* pertencem realmente não só ao objecto sentido, mas tambem ao sujeito sensiente. Por isso o sujeito sensiente — não pode ser exclusivamente a materia, porque esta, *por si só,* não basta para sentir, — nem exclusivamente a alma, porque o poder de sentir não pode existir fóra da materia, — mas é o *composto* de materia e de alma, isto é, o *orgão animado.* Por isso diz S. Thomaz que o poder de sentir pertence á alma, não como a *sujeito proximo* que por si só o exerça, mas como a *principio ultimo* ou *radical* d'onde deriva, porque é pela alma que o organismo vive e tem poder de sentir. Eis as suas palavras: « Omnes potentiae animae dicuntur esse animae non sicut *subjecti,* sed sicut *principii;* quia per animam habet *conjunctum* quod tales operationes operari possit » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 77, a. 5). Tocámos neste ponto no tratado das *faculdades.*

Platão e *Descartes,* seguidos por *A. Rosmini* e por alguns escriptores modernos, dizem que o corpo recebe a impressão dos objectos externos e que esta impressão é transmittida pelo proprio corpo á alma, a qual, por ser uma substancia simples e immaterial, é o verdadeiro e exclusivo sujeito da percepção sensitiva. D'ahi a celebre questão da *ponte,* para explicarem o *commercio* entre a alma e o corpo, — questão que não teriam levantado; se tivessem considerado que a *ponte* serve para unir duas coisas distantes, ao passo que as duas substancias, a alma e o corpo, estão por tal modo unidas que formam um só supposto e um só sujeito de operações.

Examinemos algumas objecções contra a nossa these.

a) Dizem: A percepção *sensitiva* é uma operação exclusivamente propria da alma pelas seguintes razões: — 1.ª) porque a força sensitiva é *simples;*

de ter recebido em si a imagem de um objecto, por meio d'esta apprehende o proprio objecto. Ora a *percepção sensitiva* é uma operação *immanente,* pela qual o homem, emquanto dotado

— 2.ª) porque, aliás, dariamos logar ao materialismo; — 3.ª) porque, se a percepção *sensitiva* fosse uma operação do corpo, a força sensitiva ficaria no proprio corpo, mesmo depois de separado da alma.

A doutrina dos *Cartesianos* e dos *Rosminianos* é falsa. Por quanto, na opinião dos adversarios, a faculdade *sensitiva* não seria *material,* mas *espiritual;* e assim entre ella e a intelligencia não haveria differença essencial. E, sendo assim, ou deveria negar-se aos animaes a energia senitiva (como fez *Descartes*), ou deveria attribuir-se á alma dos animaes a espiritualidade e a immortalidade (como fez *Balmes*). Quem não vê o absurdo d'estas illações?

Agora uma breve resposta aos argumentos dos adversarios.

O *primeiro* argumento é inefficaz para o scopo. Na verdade, quando os adversarios dizem que a energia sensitiva é *simples,* póde entender-se — ou que não é composta de partes *essenciaes,* — ou que não é *extensa.* — Na primeira hypothese, concedemos aos adversarios que a força sensitiva é *simples,* mas isto não obsta a que ella resida num sujeito material; pois tambem a *affinidade,* a *gravidade,* e as outras qualidades dos corpos, são *essencialmente* simples, e todavia existem em sujeitos materiaes. — Na segunda hypothese, a força sensitiva não é extensa *em si,* mas é extensa *em razão do sujeito* corporeo, em que reside e de que depende.

O *segundo* argumento póde retorquir-se contra os adversarios. Porquanto, são elles que, baseando a espiritualidade da alma num fundamento falso, qual é a percepção sensitiva, dão occasião a que os materialistas neguem a mesma espiritualidade. — A nossa alma é espiritual, não pelo facto de sentir (aliás tambem a alma do animal seria espiritual), mas pelo facto de produzir operações *espirituaes,* como são as da intelligencia e da vontade.

O *terceiro* argumento é falso. Na verdade, a percepção *sensitiva,* sendo operação *vital,* depende por tal forma do principio da vida, que sem este não póde realisar-se. Ora o principio da vida é a alma.

b) Insistem: Se a percepção sensitiva fosse uma operação do *composto,* não haveria identidade no sensiente; porque no composto uma parte é distincta da outra, e a operação de uma parte é extranha á da outra.

Os adversarios suppõem que cada uma das partes do composto é o agente *principal.* Este supposto é falso. O *agente* principal é o *todo;* as partes são apenas instrumentos. Ora o todo é *uno,* e por isso o sensiente é dotado de identidade. — Como se vê, os adversarios só reconhecem a *unidade* e *identidade,* proprias de um ser *inextenso.*

c) Alguns philosophos espiritualistas dizem: A percepção *sensitiva* é essencialmente simples e indivisel, e por isso exige um sujeito *simples.*

Estes escriptores confundem a *unidade* com a *simplicidade.* A *unidade* exclue a *divisão;* a *simplicidade* exclue a *composição* ou *extensão.* Tudo o que é *simples* é *uno;* mas nem tudo o que é *uno* é *simples.* — A percepção *sensitiva,* embora seja *una,* é comtudo *extensa* e *divisivel.* — E' *extensa.* Por quanto, se pozermos a mão sobre uma meza de marmore, sentimos uma impressão de frio, e sentimol-a não num só ponto da mão, mas em toda a sua *extensão.* — E' *divisel.* Com effeito, se da meza levantarmos um dedo, a percepção já não fica identica á primeira, mas é menos *extensa,* porque

de vida sensitiva, depois de ter recebido a imagem *sensivel* dos objectos materiaes, por ella apprehende esses objectos. Logo a *percepção sensitiva* é verdadeiro *conhecimento* (1).

o dedo, que levantámos, já não sente a impressão do frio. A percepção sensitiva, pois, não é simples, mas extensa, como extenso é o organismo. — Ora esta operação exige um sujeito proporcionado e por isso composto de um *principio de unidade* e de um *elemento de extensão* ou *divisibilidade;* pois que, se não fosse composto de um *principio de unidade,* o acto da percepção sensitiva não seria *unico* e *completo,* — como tambem, se não fosse composto de um *elemento de extensão* e *divisibilidade,* a percepção sensitiva não seria, como effectivamente é, *extensa* e *divisivel.* Logo o sujeito da percepção *sensitiva* não póde ser *simples.*

d) Os materialistas objectam: Corrompendo-se o orgão sensitivo, cessa ou fica viciada a respectiva percepção. Logo o sujeito da percepção sensitiva é só o orgão material, é só o corpo, e não o *composto* de alma e de corpo.

Resposta. Concedemos o *antecedente,* e negamos o *consequente* e a *consequencia.* Por quanto, o facto de cessar ou ficar viciada a percepção sensitiva, pela corrupção do orgão respectivo, indica apenas que a energia sensitiva da alma precisa dos orgãos corporeos, como de instrumentos e de sujeitos, mas não significa, como os adversarios pretendem, que o orgão material, separado da força sensitiva, seja o sujeito da percepção. — Todos os esforços, que os materialistas fizeram para reduzir os phenomenos psychicos á categoria dos factos meramente corporeos ou mechanicos, foram e serão sempre baldados. Affirma-o tambem um dos principes da sciencia experimental, *Du Bois-Reymond,* por estas palavras: « Que nexo pode existir entre os movimentos de atomos determinados, que se realisam no meu cerebro, e certos factos especificos e innegaveis, como estes: eu *sinto* uma dôr, *experimento* um prazer, *gosto* um sabor doce, *aspiro* o perfume de uma rosa, *ouço* o som do orgão, *vejo* uma planicie verde? Não é possivel conceber de modo nenhum como a consciencia possa nascer do mero concurso dos atomos ». (*Sobre os limites do conhecimento natural,* etc., Leipzig, 1884).

(1) E' a doutrina de todos os escholasticos, sobretudo de S. Thomaz. Diz o S. Doutor: « Sentire *cognoscere quoddam* est, et sentimus quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu » (In III *De anima,* lect. 7). E noutro logar: « Species abstrahitur (*derivatur*) a rebus ipsis: et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles » (*De Verit.,* q. II, a. 6). — E' necessario, para isso, não esquecer que todo e qualquer *conhecimento* consiste numa certa *semelhança* do objecto conhecido, realisada no cognoscente: « Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente » (*C. Gent.,* l. II, c. 77). Ora esta *semelhança* não se realisa senão emquanto o cognoscente reproduz em si mesmo a coisa conhecida, por meio de uma imagem, que informa a faculdade cognitiva e representa a propria coisa. Diz S. Thomaz: « Dá-se uma assimilação entre duas coisas, emquanto ambas convêm na mesma natureza, mas não é esta a que é necessaria para o conhecimento. Dá-se outra assimilação entre duas coisas, emquanto uma é informada pela imagem da outra, e esta é necessaria para o conhecimento; assim a vista torna-se semelhante á côr, emquanto a especie ou imagem d'esta informa a pupilla: « *Est quaedam assimilatio secundum convenientiam in natura... sed haec non requiritur ad scientiam. Est etiam quaedam assimilatio per in-*

151. Divisão da percepção sensitiva. — A percepção *sensitiva* divide-se em *externa* e *interna.* — A *externa* é o acto proprio dos sentidos *externos,* pelo qual o homem conhece de um modo

formationem, quae requiritur ad cognitionem; sicut visus assimilatur colori, cujus specie informatur pupilla » (I *Dist.* 34, Q. 3, a. 1 ad 4). — D'aqui se deduz a razão, pela qual os seres cognoscitivos são superiores aos que não conhecem, porque estes só possuem a propria forma *physica* ou *real,* pela qual são o que são e são collocados numa determinada especie, ao passo que os cognoscitivos possuem, além da propria forma *physica* ou *real,* outras formas *intencionaes,* pelas quaes se tornam, não *real* mas *intencionalmente,* todas as coisas, que as formas representam. Diz S. Thomaz: « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente » (*Sum. Th.,* p. I, q. 14, a. 1).

Os *Rosminianos* objectam: A percepção *sensitiva* não pode chamar-se *conhecimento.* Por quanto, o *conhecimento* exprime actividade, attinge o objecto externo, e é semelhante ao proprio objecto. Ora estas propriedades não competem á percepção *sensitiva;* aliás esta distinguir-se-hia da *intellectual* por uma differença, não *qualitativa,* mas apenas *quantitativa.*

Resposta. As tres propriedades, que constituem a essencia do *conhecimento* competem, com toda a justiça, á percepção *sensitiva.* — 1.º) A percepção *sensitiva* exprime *actividade;* porque a faculdade *sensitiva,* embora seja *passiva,* emquanto deve ser determinada pela acção do objecto, comtudo é dotada de energia vital, pela qual produz o seu acto de apprehensão. Diz S. Thomaz: « Sentire, quantum ad receptionem speciei sensibilis, nominat *passionem;* sed quantum ad actum consequentem ipsum sensum, perfectum per speciem, nominat *operationem* » (In I *Sent.,* Dist. 40, q. 1, a. 1 ad 1). — 2.º) A percepção *sensitiva* attinge o objecto *externo;* pois que, como veremos, toda a percepção é *objectiva.* — 3.º) A percepção *sensitiva* é semelhante ao proprio objecto percebido, emquanto a faculdade, informada pela imagem ou semelhança do objecto, conhece o objecto e conhece-o no proprio ser, que o objecto possue fóra da faculdade. Diz S. Thomaz: « Similitudo rerum est in sensu » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 17, a. 2). E noutro logar: « Oculus per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse, quod habet extra oculum » (*Ib.,* q. 14, a. 6). — Competindo á percepção *sensitiva* as propriedades, que constituem a essencia de *conhecimento,* é claro que a essa percepção deve convir tambem o nome de *conhecimento.* — Todavia, do facto de a percepção sensitiva possuir os requisitos, que constituem a essencia do conhecimento, não se segue que ella se distinga da percepção *intellectual* por uma differença apenas *quantitativa,* e não *qualitativa.* Se as duas percepções convêm no *genero* de *conhecimento,* differem na *especie,* e por isso na *qualidade.* Porque o homem convém com o bruto no *genero* de *animal,* poderá dizer-se com razão que a differença entre um e outro é *exclusivamente quantitativa?* Não, por certo. — Como se vê, estes escriptores são dignos discipulos do mestre, que (*Nuovo Saggio* ec., vol. I, p. 34 e seg.) reserva exclusivamente para a *intelligencia* o *conhecimento,* e admitte que o animal *sente,* mas *não conhece.* E' uma affirmação arbitraria e contraria ao senso commum e á linguagem universal. Todos dizem que o pintainho *conhece* a mãe, que o cão *conhece* o dono, etc.

material os entes *materiaes* e *externos.* — A *interna* é o acto dos sentidos *internos,* pelo qual o homem conhece de um modo *material* os seus actos e estados *sensitivos* e *internos* (1).

ARTIGO II.

Percepção sensitiva externa.

152. Percepção sensitiva externa. — Percepção sensitiva *externa* é, como dissemos, o acto proprio dos sentidos *externos,* pelo qual o homem conhece de um modo *material* ou *concreto* os entes *materiaes* e *externos* (2).

153. Objecto da percepção sensitiva externa. — O *objecto* da percepção sensitiva *externa* é constituido pelos entes *sensiveis* e *externos.* — Estes objectos, como dissemos, actuam nos sen-

(1) Muitos escriptores modernos negam uma distincção *real* entre a percepção sensitiva *externa* e a *interna,* e affirmam que toda e qualquer percepção só representa os varios estados da nossa consciencia.

E' manifesto o erro d'esses escriptores. A distincção entre a percepção sensitiva *externa* e a *interna* não é arbitraria, mas funda-se numa rigorosa observação dos *orgãos* e dos *factos.* — Na verdade, a analyse *anatomica* e *physiologica* mostra que os *orgãos* periphericos dos sentidos *externos* differem completamente, na estructura e na situação, dos *orgãos* dos sentidos *internos;* e uma completa differença nos orgãos importa uma perfeita distincção nas respectivas funcções. — Emquanto aos *factos,* attesta-nos a consciencia que existe uma differença radical entre a percepção d'um acto *interno* ou d'um estado affectivo e a percepção de um objecto *externo.* Quando experimentamos uma dôr, percebemos (se não se der o caso da allucinação) que ella affecta o nosso organismo, que somos nós que soffremos, e não é um agente externo, que a pode ter causado. Como, pelo contrario, quando percebemos a figura, a extensão, etc., de um corpo externo, que actua nos nossos sentidos, não attribuimos essa figura, ou extensão, a nós mesmos, mas a uma coisa que está fóra de nós. Quando a ponta de uma agulha se nos espeta num braço, percebemos claramente que a ponta pertence á agulha e a dôr ao nosso braço. E quando tocamos com a extremidade do dedo uma pequena bola de marfim, attribuimos á impressão do dedo a forma concava, e á bola a forma convexa. — Portanto, as percepções *externas* e as *internas* são duas series de factos inconfundiveis e irreductiveis ao mesmo principio proximo. Confundir, identificar todos esses factos, e reduzil-os a meros estados da consciencia, a meras modificações do ser sensitivo, com a exclusão de toda e qualquer *representação* dos objectos *externos,* é uma verdadeira arbitrariedade, reprovada pela razão e pela experiencia.

(2) O assumpto, de que trata este artigo, é de capital importancia, porque é a base de todo o edificio intellectual. Como devemos restringir as nossas considerações entre os limites de um Compendio, remettemos os estudantes e leitores ás classicas obras do P. Salis Seewis (*Della Conoscenza Sensitiva*) e de M. Farges (*L'objectivité de la perception des sens externes*).

tidos *externos* pelas *propriedades sensiveis*, de que são dotados e que são o objecto *directo* dos mesmos sentidos (1).

154. A percepção sensitiva externa exige a união do objecto com a faculdade. — A percepção *sensitiva*, como demonstrámos, é um verdadeiro *conhecimento*. Ora todo o *conhecimento*, seja qual for a sua especie, exige a união do objecto percebido com a faculdade perceptiva. Logo a percepção *sensitiva* exige a união do objecto com a sua faculdade (2).

155. O objecto deve unir-se com a faculdade por uma sua imagem. — A percepção *sensitiva* exige a união do objecto com a propria faculdade. O objecto deve unir-se com a faculdade — ou na sua realidade material, ou por meio de uma sua imagem. Mas não póde unir-se com a faculdade na sua realidade material; pois que os corpos são naturalmente impenetraveis. Logo deve unir-se-lhe por meio de uma sua imagem. — Esta imagem, indispensavel para a percepção, é formada pela acção que o proprio objecto exerce na faculdade perceptiva, é material e concreta, e chama-se *especie impressa* (3).

---

(1) O *objecto* da percepção sensitiva *externa* é constituido pelos entes *materiaes* ou *sensiveis* e *externos*. Diz S. Thomaz: « Est... sensus quaedam potentia *passiva*, quae nata est immutari ab *exteriori sensibili* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 78, a. 3). E, como os sentidos externos não se determinam ao acto senão pela acção do objecto, segue-se d'ahi que este deve estar *presente*. Diz o mesmo S. Doutor: « Sensus secundum suam propriam rationem non est cognoscitivus nisi *praesentium* » (*De sensu et sensato*, l. 1). Por isso, se algumas faculdades *sensitivas internas* (como a *imaginação*, a *memoria*) percebem ou reproduzem objectos *ausentes*, esta virtude não a possuem ellas emquanto são sensitivas, mas emquanto participam, por uma analogia, da faculdade *intellectual*. Continúa S. Thomaz: « Quod autem sit aliqua virtus sensitivae partis se extendens ad alia *quae non sunt praesentia*, hoc est secundum similitudinariam participationem rationis vel intellectus » (l. c.).

(2) A percepção sensitiva externa, como toda e qualquer percepção, suppõe e exige necessariamente tres elementos: um *sujeito*, capaz de perceber, um *objecto*, capaz de ser percebido, e a *presença* do objecto no sujeito. — O *sujeito*, como vimos, não é só a alma, nem só o corpo, mas o *orgão animado*. — O *objecto* não é todo e qualquer ente material, mas só o que, além da quantidade, é dotado de força sufficiente para actuar nos sentidos. — A *presença* do objecto no sujeito é indispensavel, porque, como dissemos, toda a percepção faz-se emquanto o ente conhecido se encontra na faculdade cognoscitiva. Diz S. Thomaz: « Cognitio non dicit effluxum a cognoscente in cognitum, sicut est in actionibus naturalibus, sed magis dicit existentiam cogniti in cognoscente ». (*De Verit.*, q. 2, a. 5 ad 15).

(3) Esta *imagem*, ou *especie*, ou *representação*, foi chamada *impressa*, porque é o proprio objecto, que a *imprime* na faculdade. — Fallemos, pois, da *necessidade* da especie *impressa*, como tambem da sua *origem* e *natureza*.

a) Necessidade da especie impressa. — Sendo a percepção *sensitiva* um verdadeiro *conhecimento*, devemos conceder-lhe tudo o que é indispensavel para a essencia *generica* do *conhecimento*. Ora, para essa essencia é indispensavel a união do objecto com a faculdade; porque o conhecimento, como dissemos, consiste propriamente nisto — que o objecto conhecido se encontra na faculdade cognoscitiva. E se o objecto não pode penetrar na faculdade com a sua substancia material, pode e deve penetrar nella com uma sua *imagem*, que o represente. Esta imagem completa a faculdade em ordem ao acto, e por isso se torna *comprincipio* da propria percepção. Diz S. Thomaz: « Nós sentimos ou entendemos actualmente alguma coisa, emquanto o nosso sentido ou a nossa intelligencia é actualmente informada pela imagem da propria coisa sensivel ou intelligivel » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 2). E noutro logar: « Para a visão, quer sensivel quer intellectual, são indispensaveis duas coisas: a energia visual, e a união da coisa vista com a respectiva faculdade. Com effeito, não pode haver visão, senão emquanto a coisa vista se encontra na faculdade. E isto percebe-se facilmente, quando se trata de coisas corporaes, que não podem encontrar-se na faculdade com a propria substancia, mas só com uma sua imagem; assim nos nossos olhos não se encontra a substancia da pedra, mas só a sua imagem, pela qual se vê actualmente a pedra » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 2).

Objectam: As especies *impressas* não são necessarias para a percepção *sensitiva*, porque, se o fossem, a percepção seria meramente *subjectiva*.

Resposta. A percepção *sensitiva* seria meramente *subjectiva*, se a especie *impressa* fosse o *termo* da propria percepção. Mas não é assim. A especie *impressa*, como veremos, não é o *termo*, mas é o *principio* da percepção; isto é, o que se percebe directamente não é a especie *impressa*, mas é o *objecto*, que a especie representa. Sendo o *principio* da percepção, a especie é necessaria, e a propria percepção, se é *subjectiva*, emquanto é acto *immanente* da faculdade, é *objectiva*, emquanto ao objecto que se percebe.

Se não se admitte a especie *impressa*, é impossivel explicar a verdadeira percepção *externa*. Os sentidos *externos* são por si indifferentes para a percepção d'este ou d'aquelle objecto sensivel. Se, portanto, percebem um objecto, e não um outro, a razão é que foram determinados pela especie ou imagem d'aquelle objecto, e não de outro. — Rejeitada a especie *impressa*, abre-se a porta ao *subjectivismo* de Kant, ou ao *idealismo* de Schelling, ou ao *pantheismo* de Hegel, ou ao mais completo *scepticismo*.

b) Origem da especie impressa. — A *imagem* deriva da acção do *objecto* no sujeito ou na faculdade cognoscitiva. Por quanto, a união do objecto com o sujeito não é uma *juxtaposição* de dois entes, mas é a união do *agente* com o *paciente*. Os corpos, se não podem penetrar na faculdade perceptiva pela sua substancia material, penetram nella pela sua *operação*, porque *o termo da operação do agente encontra-se no paciente*. Penetrando na faculdade, a

156. A imagem do objecto determina a faculdade á percepção.

a) A faculdade sensitiva, sendo por si indifferente e indeterminada em relação aos innumeraveis objectos que estão ao seu alcance, para que possa perceber este ou aquelle objecto, deve sahir d'essa sua indifferença e indeterminação; pois que toda o agente opéra emquanto está em *acto*, e não emquanto está em *potencia*. Ora a faculdade *sensitiva* sáe da sua indif-

ferença e indeterminação, quando o objecto externo imprime nella a sua *imagem;* pois o ente, que existe em *potencia,* é reduzido ao *acto* pelo ente que já está em *acto,* e todo o objecto, que existe na realidade, está em *acto* relativamente á faculdade perceptiva. Logo a imagem do objecto determina a faculdade ao acto da percepção.

---

operação de um agente sensivel, que é *extensa, luminosa, figurada,* etc., manifesta alguma coisa do proprio agente; pois a operação é uma *semelhança,* embora parcial ou inadequada, do seu principio. D'este modo o objecto, pela sua operação, *imprime* e reproduz na faculdade a propria *imagem,* ou *especie,* ou *figura,* ou *semelhança,* a qual, unida com a faculdade, constitue um só ser na ordem *intencional,* um só e adequado principio de operação, composto de *potencia* e de *acto* (*Sum. Theol.*, p. I, q. 55, a. 1 ad 2). — E nada mais natural. A operação do agente, informando a faculdade perceptiva, deve produzir e produz nesta uma *paixão,* isto é, uma *impressão,* que o representa, como o sinete imprime e reproduz na cera, em que actúa, as armas, nelle gravadas; porque, como diz S. Thomaz, a paixão é sempre semelhante á acção: « *Agens agendo assimilat sibi patiens* » (*De Anima,* II, l. 10). Portanto, o primeiro effeito da acção do objecto no sujeito é o de tornar a faculdade *semelhante* a si mesmo, não emquanto á *substancia* ou *natureza,* mas emquanto á *imagem* ou *representação.* — A razão, por que os sentidos recebem a *forma* ou *imagem* do objecto material, e não a sua *quantidade,* é exposta por S. Thomaz nas seguintes palavras: « O sentido recebe a *especie* sem a materia, como a cera recebe a impressão das armas, gravadas no sinete, sem receber o ouro ou o ferro, de que o sinete é composto. E isto verifica-se em todo o paciente. Por quanto, o paciente recebe do agente alguma coisa, que lhe pertence, ou a elle se refere *emquanto é agente,* e não emquanto possue outras propriedades. Ora o agente é tal, isto é, opéra em virtude da sua *forma,* e não da sua *materia,* se a tem. Por isso, todo o paciente deve receber e recebe a *forma* do agente, sem receber a sua *materia* » (*De Anima,* II, l. 24; cf. *De Verit.*, q. 10, a. 4). — Esta semelhança, que o agente produz no paciente, é incontestavel não só quando se trata da *vista* e dos objectos *extensos,* mas tambem quando se trata dos outros sentidos e dos respectivos objectos. Diz S. Thomaz: « Simili modo patitur et uniuscujusque sensus ab eo quod habet *colorem,* aut *saporem,* aut *sonum* ». (In II *De Anima,* c. 12). Mas d'isto mais adiante. — Só accrescentamos que, podendo os sentidos receber as formas de todos os objectos sensiveis, não é erro dizer que os sentidos se tornam todos os sensiveis (não de um modo *physico,* mas *intencional*). D'ahi o adagio: *Sensus sentiendo fit omnia.* Diz S. Thomaz: « Anima sensitiva est quodammodo omnia sensibilia, sicut anima intellectiva est quodammodo omnia intelligibilia » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 14, a. 1).

Malebranche, Leibnitz, e outros, admittem a especie *sensivel,* mas dizem que ella é o resultado da energia interna da alma na occasião de um phenomeno sensivel, sem que este influa de modo algum na producção da mesma especie. — E' claro que, se assim fosse, seria impossivel a percepção *externa.* Por isso diz S. Thomaz que, se a minha mão fosse aquecida não pela acção do fogo, mas pela acção de Deus, eu sentiria o calor da mão, mas não o calor do fogo. Eis as suas palavras: « Si sensatio caloris in organo (manus) ab alio agente fieret (sc. a Deo), tactus etsi sentiret calorem manus, non tamen sentiret calorem ignis » (*De pot.*, q. III, a. 7).

b) A experiencia confirma a these. Por quanto, se o objecto não estiver presente, de modo que possa operar na faculdade perceptiva, esta não produzirá o seu acto. Ora este phenomeno

---

c) Natureza da especie impressa. — Mas o que é esta imagem, indispensavel para a percepção e produzida pela acção do objecto no sujeito? — A *imagem* pode considerar-se — ou *objectivamente,* isto é, emquanto ao *objecto,* que ella representa, — ou *entitativamente,* isto é, emquanto á *entidade,* que a constitue. D'ahi duas respostas á pergunta.

a) Considerada *objectivamente,* a *imagem* ou especie *impressa* é a *semelhança* do objecto sentido, não na ordem *real* ou *physica,* mas na ordem *intencional* ou *do conhecimento.* Chamamos de novo a attenção sobre este ponto, que é capital. A *especie* é e deve ser *semelhante* ao *objecto,* não emquanto a *especie* deva possuir a mesma *natureza,* que o objecto possue, mas emquanto a *especie representa* o *objecto.* Por isso, uma imagem *espiritual* pode *representar* uma coisa *material,* ou *concreta.* Diz S. Thomaz: « Entre a faculdade cognoscitiva e o objecto conhecido deve haver uma *semelhança,* não emquanto á *natureza* (de modo que a faculdade e o objecto *convenham* na mesma natureza), mas só emquanto á *representação.* Com effeito, a forma da pedra, que se encontra na alma, possue uma natureza muito diversa da natureza, que tem na materia, e todavia a forma da pedra, emquanto *representa* a mesma pedra, leva a faculdade a percebel-a » (*De Veritate,* q. 8, a. 11 ad 3). E mais adiante: « Não é necessario — que o objecto conhecido possua a natureza do sujeito que conhece, — ou que o seu modo de ser corresponda perfeitamente ao modo de ser, que a forma tem na faculdade perceptiva. Por isso não é impossivel que por meio de formas, que existem na mente de um modo *immaterial,* se possam conhecer coisas *materiaes* » (*Ibid.*, q. 10, a. 4). — D'onde se vê o erro de *Reid,* que sustenta não poder haver *semelhança* entre o objecto externo e a especie sensivel. Se é verdade que entre estas duas coisas não pode haver e não ha semelhança *univoca,* fundada na conveniencia ou participação da mesma natureza; é todavia falso que entre o objecto externo e a especie sensivel não possa haver e não haja uma semelhança *analoga,* de *representação,* resultado da impressão do objecto no sujeito. Ora, diz S. Thomaz, não é a *primeira* semelhança, que se requer para a percepção, mas a *segunda* (*Dist.*, 34, q. 3, a. 1 ad 4).

b) Considerada *entitativamente,* a imagem — não é uma *substancia,* embora subtilissima, que, destacando-se dos corpos, vôe pelo ar e vá ferir os sentidos, como sonharam *Democrito* e *Epicuro* nos tempos antigos, e *Malebranche* nos modernos, — mas é uma *forma accidental,* que, unida á faculdade perceptiva, aperfeiçôa-a e completa-a intrinsecamente em ordem á operação. Por quanto, o *acto* e a *potencia* pertencem ao *mesmo genero,* como explicámos. Se a faculdade perceptiva, que é a *potencia,* é uma coisa *accidental,* tambem a imagem impressa, que é o *acto* d'essa potencia, não pode deixar de ser uma coisa *accidental.* — Mas esta forma *accidental* é *espiritual* ou *material?* Para respondermos cabalmente a esta pergunta, observamos, com o Angelico Doutor, que a *forma,* ou o *ser,* de um objecto *sensivel* pode considerar-se num triplice estado: em *si mesma,* na *intelligencia,* nos *sentidos.* Considerada em *si mesma,* no seu estado *natural,* a *parte rei,* a *forma* é

seria inexplicavel, se o objecto, por meio de uma sua imagem, não determinasse a faculdade sensitiva á percepção. Logo a imagem do objecto determina a faculdade á percepção.

Esta determinação, proveniente da imagem do objecto, deve

---

inteiramente corporea, material e determinada pelas condições materiaes. Considerada na *intelligencia*, a forma é inteiramente espiritual, immaterial e abstracta de todas as condições individuantes. Considerada nos *sentidos*, a forma não é inteiramente corporea, porque abstrahe da materia ou da quantidade; mas não é inteiramente espiritual ou immaterial, porque não abstrahe das condições materiaes. Por isso, a forma, que existe nos sentidos, é *intermedia* entre a que existe em *si mesma* e a que existe na *intelligencia*. Eis as palavras do S. Doutor: « Esse formae in *imaginatione*, quod est quidem *sine materia*, non autem *sine conditionibus materialibus*, *medium* est inter esse formae, quae est *in materia*, et esse formae, quae est in *intellectu* per abstractionem a materia et conditionibus materialibus » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 55, a. 2 ad 2). Portanto, a imagem ou especie *sensivel*, — por ser, ao mesmo tempo, cercada de condições materiaes, como o *objecto material*, e abstracta da materia ou quantidade, como a *especie intelligivel*, participa das qualidades d'esses dois extremos. E, como o ser *intermedio*, comparado com um dos dois extremos, se parece com outro extremo, segue-se que a especie *sensivel*, — comparada com o objecto material, pode dizer-se *espiritual*, porque não tem materia ou quantidade, como a tem o objecto, — e, comparada com a *especie intelligivel*, pode chamar-se *material*, porque está cercada de condições materiaes, das quaes abstrahe a *intelligivel*. — Esta simples observação é sufficiente para explicar as palavras de S. Thomaz, que umas vezes chama *espiritual* a forma sensivel, outras vezes *material*. Em geral, os escholasticos chamam-na *material*. O essencial é que se entenda bem que a especie *sensivel* não tem materia ou quantidade, mas é *cercada de condições materiaes*. Na verdade, devendo a entidade recebida num sujeito amoldar-se á indole do proprio sujeito, é claro — que os sentidos, faculdades materiaes e corporeas, não podem receber a semelhança dos objectos percebidos senão de um modo material ou corporeo, — e que a intelligencia, faculdade espiritual ou immaterial, não pode receber a semelhança dos objectos entendidos senão de um modo espiritual ou immaterial. Diz S. Thomaz: « Oportet quod sensus *corporaliter* et *materialiter* recipiat similitudinem rei quae sentitur, intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligitur, *incorporaliter* et *immaterialiter* » (*De Anima*, II. l. 12). Noutro logar, o S. Doutor explica-se, dizendo que os objectos são recebidos nos sentidos *materialmente*, isto é, *com as condições materiaes*, ainda que *sem a materia*. Eis as suas palavras: « Sensus et imaginatio sunt vires organis affixae corporalibus; et ideo *similitudines* rerum recipiuntur in eis *materialiter*, id est *cum conditionibus materialibus*, quamvis *absque materia* » (*De Verit.*, q. 2, a. 5 ad 2).

d) Officio da especie impressa. — As opiniões dos philosophos ácerca do officio da especie *impressa* são muitas e diversas.

a) *Malebranche*, *Leibnitz*, e, em geral, os *espiritualistas exagerados*, que affirmam ser a especie *impressa* um producto exclusivo da energia da alma, concluem que a mesma especie é o verdadeiro *objecto*, o verdadeiro *termo* da percepção, é *id quod cognoscitur*. Por isso a percepção é exclusivamente

affectar e affecta *intrinsecamente* a faculdade; visto que uma indifferença *intrinseca*, como é a da faculdade, só póde ser tirada por uma determinação *intrinseca* (1).

---

subjectiva, e é só por um acto de fé que julgamos a nossa percepção conforme com o mundo exterior.

b) *Locke* admitte que a especie *impressa* deriva da acção do objecto no sujeito, ainda que a sua theoria relativa á união da alma com o corpo não possa explicar logicamente a formação d'essa especie nas nossas faculdades pela acção de um phenomeno material. Emquanto ao *officio* da especie, diz este escriptor que ella é o meio *no qual* o objecto é percebido, é *id in quo aliud cognoscitur*. Por isso a nossa alma conhece *immediata* e *directamente* a imagem *subjectiva*, e d'esta, como de um effeito, eleva-se, pelo principio de *causalidade*, ao objecto real, de que deriva, e que, portanto, é conhecido de um modo *mediato* e *indirecto*. — A especie *sensivel* é, para *Locke*, como a imagem de uma pessoa, que se vê no espelho. O que se vê *immediata* e *directamente* é a imagem; e é nesta imagem que se vê a pessoa, a qual, por isso, não se vê em si mesma, não se vê de um modo *directo* e *immediato*, mas só de um modo *indirecto* e *mediato*. Em seguida, julgamos, pelo principio de *causalidade*, que a pessoa deve ser tal, qual a imagem a representa.

c) Os *escholasticos* ensinam que a especie *sensivel* não é o *termo* da percepção, nem é o meio *em que* o objecto é percebido, mas é o meio *pelo qual* a faculdade attinge o objecto, é *id quo objectum cognoscitur*. Diz S. Thomaz: « Species quae est in visu non est id *quod* videtur, sed *quo* visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore » (*De Anima*, III, l. 9). E noutro logar: « Species (impressa) non est illud *quod* sentimus, sed magis illud *quo* sensus sentit » (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2). Portanto, a especie é um *signal*, porque representa alguma coisa á faculdade perceptiva; mas é um signal *formal*, e não *objectivo*. O signal — é *formal*, quando leva a faculdade a perceber de um modo *immediato* e *directo* a coisa representada, sem que elle seja *primeiramente* percebido; — e é *objectivo*, quando é percebido em si mesmo e depois leva a faculdade a perceber a coisa representada. — Na doutrina dos *escholasticos*, a faculdade não percebe a imagem sensivel, mas, estimulada e determinada por ella, reage e *exprime* em si a mesma imagem, e, *exprimindo* a imagem, attinge e percebe *directamente* em si mesmo o respectivo phenomeno sensivel, ou o objecto material externo. Por isso a especie *impressa* é uma causa instrumental, é uma excitação vital, um meio, ainda que indispensavel, para a faculdade produzir o seu acto de reacção e attingir o phenomeno material na sua realidade. — Para a exacta comprehensão d'esta theoria, voltemos á comparação do espelho. Consideremos a nossa alma, não separada do espelho nem olhando para o mesmo, mas unida substancialmente a elle, animando-o e constituindo com elle um só sujeito sensiente. Supponhamos agora que uma imagem, derivada de um objecto material, venha imprimir-se na superficie d'este espelho, e que o espelho vivo, reagindo contra essa impressão, exprima a especie na direcção dos raios que emanam do objecto, e deveremos admittir que esse acto de reacção e de expressão vital attinge o proprio objecto externo.

(1) Toda a *forma*, espiritual ou material, substancial ou accidental, determina o sujeito ou a uma certa especie, ou a uma certa operação; e esta especie ou operação é proporcionada ou semelhante á propria forma. Por

157. A faculdade, determinada pela imagem, percebe o objecto proprio externo, como é em si mesmo.

a) Todos os homens, com pequenas excepções, estão convencidos de que os sensiveis *proprios* existem nas substancias corporeas, e existem do mesmo modo por que são percebidos pela faculdade respectiva. Ora esse juizo do senso commum pode e deve ser attendido, quando não ha razões certas em

isso a imagem das coisas corporeas, embora material e accidental, determina a faculdade sensitiva, que a recebe, ao acto da percepção.

D'onde se vê que a impressão, que o objecto produz no orgão corporeo, — não é nem deve ser exclusivamente *physica*, ou *material*, como é a impressão do sinete na cera (aliás todos os corpos, mesmo os cadaveres, seriam capazes de sentir), — mas deve ser, ao mesmo tempo, *psychica*, emquanto o objecto, actuando no sentido, deve imprimir nelle a propria forma ou imagem, que é o principio *formal* da percepção. — A impressão *physica* affecta o *orgão*, embora destituido de energia sensitiva (assim um objecto externo imprime a propria imagem nos olhos de um animal morto); a *psychica* affecta o *sentido*, isto é, o *orgão animado*. — Todavia não devemos julgar que o objecto, actuando no orgão animado, produza nelle duas impressões *juxtapostas*, — uma *physica*, outra *psychica*, — uma no *orgão*, outra no *sentido*. Não. O *orgão* e o *sentido* não são duas coisas *juxtapostas;* o *sentido*, isto é, a *energia sensitiva* penetra por tal modo o *orgão*, que constitue com elle um só principio sensiente, que é o *orgão animado*. E, como ha um só principio sensiente, embora composto do orgão e da energia, tambem ha uma só impressão sensivel, proporcionada á faculdade perceptiva, e por isso nem exclusivamente physica, nem exclusivamente psychica, mas *physico-psychica*.

E', pois, manifesto o erro dos que affirmam que, para determinar a faculdade perceptiva ao acto, basta a *mera* presença do objecto, embora este não influa na mesma faculdade. O objecto, que está presente mas que não influe na faculdade, é, emquanto ao effeito, como se não estivesse presente. Todavia é necessario que a faculdade saia da sua indifferença ou indeterminação, e não pode sahir della sem receber do objecto uma coisa que a determine. Essa coisa, que determina a faculdade, é a imagem sensivel.

Esta é tambem a doutrina de S. Thomaz. Distingue o S. Doutor uma duplice *mudança*, produzida pela acção do agente no paciente: uma *natural* ou *material*, outra *espiritual* ou *intencional*. A mudança é *natural* ou *material*, quando a forma do agente é recebida no paciente quanto ao *ser natural* ou *material*, assim a forma do calor é recebida no ferro aquecido ao lume. A mudança é *espiritual* ou *intencional*, quando a forma do agente é recebida no paciente quanto ao ser *espiritual* ou *intencional;* assim a forma da côr é recebida na pupilla dos olhos, que todavia não se torna colorida. Ora a impressão do objecto nos sentidos não produz apenas uma mudança *natural* ou *material* (aliás todos os corpos naturaes sentiriam, quando são alterados), mas produz tambem uma mudança *espiritual* ou *intencional*, pela qual a forma do agente é recebida no sentido. Eis as palavras de S. Thomaz: « Est *duplex* immutatio: una *naturalis* et alia *spiritualis*. *Naturalis* quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum *esse naturale*, sicut calor in calefacto; *spiritualis* autem, secundum quod forma

contrario, e, sobretudo, quando se trata de questões fundamentaes. Logo a faculdade sensitiva, determinada pela imagem, percebe o objecto *proprio* externo, como é em si mesmo (1).

immutantis recipitur in immutato secundum *esse spirituale*, ut forma coloris in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio *spiritualis*, per quam intentio formae sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio *naturalis* sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur » (*Sum. Theol.* p. I, q. 78, a. 3). — S. Thomaz chama *natural* a mudança, ou impressão, que nós chamámos *physica*, e chama *espiritual* a *psychica*.

(1) Tratamos da *objectividade* das nossas percepções *sensitivas*. A questão refere-se principalmente á sensação *externa*, mas interessa tambem a *interna;* porque o *sentido commum*, a *imaginação* e a *memoria* não percebem senão o que foi percebido, de algum modo, pelos sentidos externos. — Os *escholasticos* ensinaram sempre que na realidade, no mundo exterior, fóra do *eu*, os objectos existem taes, quaes os referem os sentidos sãos e devidamente dispostos e applicados, e por isso disseram que não só os sensiveis *communs*, mas tambem os sensiveis *proprios*, — as *côres*, os *sons*, etc., — existem nos corpos externos como nós os percebemos (os sensiveis *per accidens* não são percebidos *em si* pelos sentidos). — Veio *Descartes*, e disse que nos corpos não existem as qualidades sensiveis, que nós costumamos reconhecer-lhes, e que as côres, os sons, e os outros sensiveis *proprios* não passam de meros movimentos das particulas corporeas. — *Descartes* foi seguido por *Locke*, que inventou a celebre divisão das qualidades em *primarias* e *secundarias*. — As theorias de *Descartes* e de *Locke* agradaram a muitos escriptores, sobretudo aos naturalistas, e foram aproveitadas por alguns para fundamento do *idealismo*. Assim, com o mesmo direito, com que *Locke* tinha negado a realidade objectiva dos sensiveis *proprios*, *Berkeley* e outros negaram tambem a realidade das outras qualidades e de toda a entidade corporea, — realidade, que *Locke* tinha salvado. — Neste *subjectivismo* ou *idealismo* ha muitos e diversos graus. — As consequencias, que d'esses principios derivam, são: 1.º) a nossa intelligencia não pode conhecer de modo algum a natureza dos sensiveis *proprios* só pelos dados fornecidos pelos sentidos; porque os sentidos não percebem essas qualidades, como são *em si mesmas*, mas apenas como affectam os nossos orgãos; e por isso pertence á propria intelligencia interpretar o testemunho dos sentidos; — 2.º) as nossas percepções *sensitivas* não passam de *illusões subjectivas*, ou de *allucinações verdadeiras* (Taine); porque, ao passo que ás allucinações *vulgares* nada corresponde fóra de nós, á percepção *sensitiva* corresponde alguma coisa, que a intelligencia deve examinar e apreciar; — 3.º) as nossas sensações não são *imagens* ou *semelhanças* dos objectos, mas são apenas *signaes* (como as palavras são signaes das ideas), que não têm semelhança alguma com a coisa significada, e que devem ser interpretados ou explicados pela intelligencia; — 4.º) o mais que podem admittir os que não seguem o *idealismo* é que as qualidades sensiveis só existem nos corpos *causaliter*, isto é, emquanto actuam nos sentidos, porque *formaliter*, isto é, consideradas na sua natureza ou essencia, ellas não são taes senão pela sensação e na sensação actual. — D'onde se vêm as differenças entre a doutrina antiga e a moderna. — Os antigos admittiam que a especie sensivel não consiste no simples movimento, mas é uma qualidade produ-

b) A faculdade sensitiva, como toda e qualquer faculdade perceptiva, é *veraz;* o que se demonstra na *Logica*. Ora a faculdade sensitiva não seria *veraz,* se não percebesse os sensiveis *proprios,* como são em si mesmos: o que é evidente. Logo a faculdade, determinada pela imagem, percebe o objecto *proprio* externo, como é em si mesmo.

A faculdade percebe o objecto *externo,* emquanto, reagindo, por um acto vital, sobre a imagem *impressa,* a *exprime,* — isto é, emquanto, pelo acto e no acto da percepção, forma a imagem *expressa* do proprio objecto (1).

---

zida pela acção do sensivel proprio e determinativa da propria faculdade. Os modernos affirmam — que a mesma especie, quer se considere na origem de que deriva, quer no meio por que se propaga, quer no orgão em que é recebida, não passa de um *movimento vibratorio,* — e que o objecto externo não influe, de modo algum, no exercicio da actividade sensitiva. — Os antigos ensinavam que os sensiveis *proprios,* a luz com a côres, os sons, etc., têm em si mesmos a realidade, que os sentidos percebem; de modo que na faculdade sensitiva se encontra a imagem ou semelhança, não real mas intencional, do objecto percebido. Os modernos dizem que nada d'isso existe nos corpos, mas só existem vibrações e atomos diversamente figurados e dispostos, e por isso a tal representação ou imagem é um producto da intelligencia, ao qual não corresponde o objecto externo. — Não temos uma razão plausivel para deixar os antigos e seguir os modernos. Tendo já explicado a *natureza* e o *officio* da especie sensivel, resta-nos provar a *objectividade* ou *realidade* dos sensiveis *proprios.* — Lembramos que o objecto ou sensivel *commum* se percebe, emquanto se percebe o objecto ou sensivel *proprio.*

Ao primeiro argumento, adduzido em favor da nossa these, respondem os adversarios que, em philosophia, não deve attender-se o juizo do *senso commum,* que se tem muitas vezes enganado, como por ex. acerca do movimento da terra, da existencia dos antipodas, etc. — Repetimos o que dissemos no texto. O juizo do *senso commum* deve ser tido sempre em grande estima, emquanto não se provar *com certeza* o contrario, sobretudo nesta questão capital, que é a *objectividade* dos sensiveis *proprios,* da cuja solução depende a vida ou a morte de todas as sciencias.

(1) A conclusão é certa. A faculdade *perceptivo-sensitiva externa* deve ter o seu *objecto proprio;* porque toda a faculdade tem uma relação essencial e transcendental ao acto, e por isso ao objecto, que o acto attinge. Uma faculdade, que não tivesse um objecto *proprio* e *proporcionado,* seria uma contradicção. Os sentidos *externos,* pois, devem ter um objecto *proprio,* e este não pode ser senão o sensivel *proprio.* Assim, a *vista* tem por objecto *proprio* a *côr,* e só em razão da côr pode perceber os sensiveis *communs,* como a *grandeza,* o *movimento,* etc. Ora, se na realidade *objectiva,* se fóra do *eu,* não existissem os *sensiveis proprios,* ou não existissem do mesmo modo por que os sentidos os referem, os sentidos não teriam o seu objecto *proprio* e *proporcionado:* o que é absurdo. — E não só não teriam o objecto *proprio,* mas nem seriam *verazes.* Por quanto, elles referem que nos objectos *externos* existem os sensiveis *proprios,* a luz, o som, o calor, etc. Mas se esses

158. A percepção dos objectos externos é directa ou immediata.

a) As faculdades perceptivo-sensitivas *externas,* determinadas ao acto pela imagem *impressa,* percebem os objectos

---

sensiveis *proprios* não existissem nos objectos externos, ou não existissem do mesmo modo por que os sentidos os referem, os sentidos não seriam *verazes,* porque a veracidade de uma faculdade consiste em referir uma coisa como é em si mesma. Diz S. Thomaz: « Veritas... non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed *inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus...* Quod quidem contingit ex hoc, quod *apprehendit,* vel *judicat* res, *ut sunt* » (*Sum. Theol.,* p. I, q. 17, a. 2).

Os adversarios sustentam que os nossos sentidos, embora sãos e devidamente dispostos, não percebem os sensiveis *proprios* como são em si mesmos, e que por isso se enganam sempre com relação a esses sensiveis, e só se mostram verazes quando referem os sensiveis *communs.*

Resposta. — Em primeiro logar, se, como dizem os adversarios, as côres, os sons, etc., não existissem na realidade, fóra do *eu;* se o que se chama côr, som, etc., não passasse de velocissimos e minutissimos movimentos vibratorios, que escapam ao alcance dos sentidos, é claro que os sentidos não poderiam *de modo algum* referir as côres, os sons, etc., por isso mesmo que de modo algum podem perceber esses movimentos, e assim não haveria *illusão* ou *engano* na percepção, mas simplesmente *ausencia* ou *negação* de percepção. — Além d'isso: quando os adversarios affirmam que os sentidos referem os movimentos sob a forma *ficticia* de côres, sabores, etc., visto não os poderem referir sob a verdadeira forma de movimentos, enunciam dois absurdos: — que uma faculdade possa naturalmente alterar ou corromper o seu objecto, que ella não pode conhecer, revestindo-o de elementos ficticios, — e que possa haver uma faculdade sem objecto *proprio* e *proporcionado.* — Mais, dizem os adversarios que os sentidos se enganam com relação ao sensivel *proprio,* mas não com relação ao sensivel *commum,* porque o *proprio* não é *real,* como o é o *commum.* Tambem esta affirmação é absurda. O sensivel *commum* não é senão o *proprio,* de alguma maneira modificado. O que é e *grandeza,* emquanto percebida pela *vista,* senão a côr mais ou menos extensa? Nenhum sentido, portanto, percebe o sensivel *commum,* senão emquanto percebe o *proprio.* O *commum* suppõe o *proprio;* aquelle segue o destino d'este. Por isso, se os *communs* são reaes, tambem *reaes* são os *proprios;* e se os *proprios* são *ficticios,* tambem *ficticios* são os *communs.* Por isso são mais radicaes, mas mais logicos os que negam tambem a *objectividade* do *movimento,* que é um sensivel *commum.* Diz *Fouillée:* « O movimento: eis o grande idolo da sciencia moderna, mas não passa de um idolo. Pretende-se inutilmente que o adoremos, como o fundo mesmo da realidade. E' o Jupiter ou o Jehovah da physica! Mais racional e mais verdadeira é a opinião, que reduz, segundo o pensamento de Kant, d'Hamilton, e de Spencer, os movimentos externos, como as sensações internas, a meros symbolos de uma realidade escondida » (*L'avenir de la Metaphysique,* p. 153). — Mais ainda: se os sentidos se enganam ácerca da *objectividade* dos sensiveis *proprios,* a intelligencia, que descobre e percebe o seu objecto nos elementos fornecidos pelos sentidos, não poderá conhecer coisa alguma com certeza, ou, melhor, estará sempre no engano e no erro, e assim nenhuma sciencia será possivel. — Finalmente, se analysarmos os argumentos, com que os

externos, isto é, os sensiveis *proprios,* que são a côr, o som, a figura, e outras qualidades singulares e concretas, entre as quaes se acha como que envolvida a substancia. Ora esses

---

adversarios pretendem negar a *veracidade* e a *objectividade* dos nossos sentidos, veremos que elles não têm outra base a não ser o testemunho dos proprios sentidos. Logo, se o testemunho dos sentidos não é veraz para nós, quando affirmamos a *objectividade* dos sensiveis *proprios,* não pode ser veraz para os adversarios, quando contestam essa objectividade.

*

Os escholasticos admittem a *objectividade* de *todos* os sensiveis *proprios,* sem excepção, e por isso tambem das *côres* e dos *sons.* Não faltam, porém, escriptores que, embora admittam a nossa these fundamental, fazem comtudo as suas reservas com relação aos sensiveis *proprios* da *vista* e do *ouvido,* dizendo que as *côres* e os *sons* têm apenas um estado *psychico* e *subjectivo* em nossos sentidos, e é por uma illusão natural que os referimos aos objectos externos. — Poucas palavras para refutar esta opinião.

E' certo que o *senso commum* e a *consciencia* attribuem aos objectos externos as *côres* e os *sons.* — Será um *absurdo* esta convicção? Assim dizem; mas dizem mal, porque um corpo colorido ou um sino sonoro não são conceitos incompativeis. — Será *obscuro* o conceito do som e das côres, como qualidades inherentes aos corpos? E' o que affirmam *Descartes, Locke* e muitos modernos; mas a obscuridade de um facto legitimamente averiguado, se é motivo para reconhecer a ignorancia ou a limitação da nossa intelligencia, não é motivo para negar a existencia do proprio facto. Se a obscuridade fosse uma razão sufficiente para negar uma verdade, poucas, muito pouco verdades ficariam de pé.

Será contraria á *sciencia* a nossa these da *objectividade* das *côres* e dos *sons?* Assim o dizem, mas erram. Na verdade, a nossa these não é contraria a *physiologia,* a qual se pode anatomisar todas as cellulas do cerebro, distinguir varias especies de nervos e perceber as vibrações d'estes nervos nas experiencias de vivisecção, não pode perceber na ponta do cinzel um phenomeno psychologico, e por isso não pode affirmar que a côr verde ou azul são meros estados da consciencia, phenomenos exclusivamente subjectivos. — Mas, se a sciencia não averigua um phenomeno *subjectivo,* pode averiguar um phenomeno *objectivo.* E' certo. Pois bem, poderá a *physica* dizer que os *sons* e as *côres* não são realidades externas, porque nunca as poude averiguar? Tambem não. Por quanto, o physico serve-se dos seus apparelhos maravilhosos, mas d'esses apparelhos não se pode servir, sem se servir, ao mesmo tempo, dos cinco instrumentos primitivos, que nos deu Nosso Senhor para as observações externas e que são os sentidos corporaes. E se o physico se serviu da *vista* para as *côres,* e do *ouvido* para os *sons,* não nos poderá contradizer. Se, porém, não se serviu d'esses sentidos, a sua experimentação é incompleta e falsa. — Mas, dizem, os sentidos da *vista* e do *ouvido* enganam-se. E como o sabem elles? Provaram, por ventura, de um modo cabal que as *côres* e os *sons* não existem nos objectos, mas só nos sentidos? Não. E, se não merecem fé os sentidos da *vista* e do *ouvido,* porque haviam de merecel-a os outros? Ou todos falsos, ou todos verazes. — Concluimos

sensiveis *proprios* são percepidos pelas respectivas faculdades de um modo *directo* ou *immediato.* Por quanto, a acção do

---

que as sciencias experimentaes não podem de modo algum provar a *subjectividade* dos *sons* ed os *côres.*

Examinemos agora as principaes objecções dos adversarios.

a) Dizem: O que é o *som* e a *côr?* E' o que *se ouve* e o que *se vê.* Logo a *essencia* do som e da côr consiste em *ser ouvido* e em *ser visto;* e por isso, onde não ha visão e não ha audição, não ha nem côr nem som.

Resposta. Como é claro, os adversarios perguntam e respondem ao mesmo tempo, e da resposta, formulada a seu modo, tiram as consequencias que desejam. E' um methodo facil, mas pouco ou nada rasoavel. — Feita esta observação, dizemos que a *côr* não é só *o que se vê,* mas é tambem *o que pode ser visto,* como o *som* não é apenas o *que se ouve,* mas é tambem o que *pode ser ouvido.* Logo a *essencia da côr* e do *som* consiste propriamente em ser *visivel* e *audivel.* Por isso, as *côres* e os *sons,* embora não sejam actualmente vistos ou ouvidos, não deixam de ser verdadeiras *côres* e verdadeiros *sons,* porque *podem* sempre ser percebidos pela vista e pelo ouvido. Se assim não fosse, uma lampada accesa deixaria de ter luz, quando fecho os olhos, ou um barulho exterior acabaria num istante, quando e só porque tapo os ouvidos! Concluimos que as côres e os sons são o que são independentemente dos nossos sentidos, isto é, são *objectivos* e *reaes.* — O erro dos adversarios nasce d'isto, que confundem o sentido e o objecto *em acto* com o sentido e o objecto *em potencia.* Se o sentido e o objecto se consideram *em acto,* é claro que ambos se *conservam* juntamente, ou juntamente *perecem,* porque se um objecto sonoro não fôr *actualmente soante,* não pode haver *audição actual,* e vice-versa. Mas não se dá o mesmo, se o objecto e o sentido se consideram *em potencia,* porque pode ser que se corrompa o sentido, sem que se corrompa o objecto, e vice-versa. E' o que S. Thomaz reprehendia nalguns naturalistas antigos, seguidos por alguns modernos, sobretudo por *Bain.* Eis as suas palavras (In III, *De An.,* l. 2): « Priores naturales non bene dicebant in hoc quia *opinabantur nihil esse album aut nigrum nisi quando videtur; neque saporem esse nisi quando gustatur;* et similiter de aliis sensibilibus et sensibus... Dicebant autem quodammodo recte et quodammodo non. Cum enim *dupliciter* dicatur sensus et sensibile, scilicet *secundum potentiam* et *secundum actum;* de sensu et sensibili *secundum actum accidit* quod ipsi dicebant: *quod non est sensibile sine sensu. Non autem hoc verum est* de sensu et sensibili *secundum potentiam.* Sed ipsi loquebantur *simpliciter,* idest, *sine distinctione,* de his quae dicuntur *multipliciter* ».

b) Continuam: As operações de todos os corpos, simples ou compostos, reduzem-se a uma só: ao *movimento.* As *côres,* os *sons,* o proprio *calor,* são meros effeitos do movimento molecular. O *som* é produzido por uma serie de vibrações moleculares, que se propagam atravez o ar ou os corpos ambientes; cada nota corresponde a um numero determinado de vibrações; cada tom dos instrumentos ou da voz humana corresponde a combinações mathematicas de vibrações, determinadas pelo calculo. A *luz* e as *côres* não passam de ondulações de um fluido subtilissimo, que provavelmente penetra todos os corpos e que se chama *ether intermolecular;* e isto explica os phenomenos da *interferencia,* os quaes consistem — em que dois raios de luz homogenea e dotados da mesma velocidade, encontrando-se em sentido con-

objecto e a paixão do sujeito não são dois actos distinctos, mas constituem um e o mesmo acto, que tem o objecto por

---

trario, se neutralisam e produzem obscuridade. O *calor* é um movimento das mais pequenas partes do corpo; e as acções chimicas, por serem mechanicamente equivalentes á quantidade de calor produzido, transformado ou transportado, são outras especies de vibrações ou movimentos moleculares. Logo o *som*, a *luz*, como tambem o *calor*, não são realidades *objectivas*, isto é, existentes fóra de nós como nos apparecem, mas são meras affeições *subjectivas*, e de *objectivo* só têm o *movimento*.

Resposta. Podemos admittir todo o *antecedente*, sem sermos obrigados a admittir o *consequente*. Uma coisa é dizer que o *som*, a *luz*, o *calor*, são *acompanhados* de movimentos ou vibrações moleculares; outra coisa é dizer que a *essencia* d'essas qualidades *consiste* no mero movimento. E negamos o *consequente*, porque *nunca* esses escriptores poderão provar — que nos phenomenos da *luz*, do *som* e do *calor* não ha outra realidade *objectiva* a não ser o movimento, — e que as qualidades sensiveis, em geral, são *formalmente* constituidas por un numero maior ou menor de vibrações, dotadas de maior ou menor velocidade.

Mas procuremos uma resposta mais scientifica e mais cabal.

Aristoteles, que de muitos seculos precedeu os nossos modernos, disse tambem — que todo o *phenomeno* é o *resultado* de um *movimento*, — que sem *movimento* não ha phenomeno, — que só pelo *movimento* o phenomeno passa da potencia para o acto, — que, supprimido o movimento, acaba immediatamente o estudo da natureza. E não só Aristoteles approvou antecedentemente as theorias modernas, mas, em muitos pontos, excedeu-as. A comparação, tida hoje por classica, das ondas sonoras com as ondulações circulares produzidas na agua por uma pedra, é invenção genial do grande Stagyrita (*De Anima*, II, c. 8), e foi adoptada por S. Thomaz, que diz: « Sic autem contingit de immutatione aeris apud generationem soni, sicut de immutatione aquae, cum aliquid in aquam projicitur; manifestum est enim quod fiunt quaedam regyrationes in circuitu aquae percussae » (*Ib.*, l. 16). Como tambem Aristoteles mediu, já no seu tempo, a *intensidade* dos *sons* pelo numero mais ou menos rapido das vibrações (Arist., *De Anima*, II, c. 8), e o mesmo ensinou S. Thomaz nestas palavras: « Sicut motus est causa soni, ita *velocitas* motus est causa soni *acuti*, et *tarditas* motus est causa soni *gravis* » (*Id.* l. 17). — Mas onde se revelou, de um modo assombroso, o talento de Aristoteles foi na theoria da *luz* e no systema das *ondulações*, de que *Huyghens* é tido como fundador e que hoje, depois dos trabalhos de *Young* e de *Fresnel*, é por todos recebido. Ensinou elle abertamente que a *luz* não pode ser um corpo, nem emanação de um corpo, mas é um *movimento* no meio especial, que elle chama *diaphano*, e oppõe esta sua theoria á da *emissão*, propugnada por *Democrito* e pelos seus predecessores (*De sensu*, c. III). — Foi tambem Aristoteles quem estabeleceu analogias entre a *luz* e o *som*; falla da *gamma* das *côres*, e entrevê a possibilidade — de *exprimir as côres por numeros proporcionaes, como os accordos da musica* » (*Ib.*, c. VII), — e por isso de applicar as *mathematicas* á sciencia da *optica*, como *Pithagoras* as tinha applicado á sciencia *musical*. — Ha mais. Fallando, no tratado de *sensu* (c. VII), da *luz*, do *som*, do *calor* e de todos os movimentos sensiveis, diz que podem *contrariar-se* e até *neutralisar-se*: « Si motus amborum

principio e o sujeito por termo. Constituindo a acção do objecto e a paixão do sujeito um o o mesmo acto, o sujeito, para per-

---

sint aequales, *mutuo se obliterabunt*, cum ex eis unus non fiat », e assim formúla o principio geral que explica os phenomenos da *interferencia*, quando dois sons produzem silencio, e duas luzes obscuridade. — Este systema das *ondulações* é tão coherente com os principios relativos á natureza do movimento, que Aristoteles não só o applica á producção da *luz*, do *calor*, mas a todos os outros phenomenos sensiveis e á funcção de todos os nossos sentidos. Os proprios *cheiros*, como a luz e as côres, são produzidos por vibrações, e não por emanações de corpusculos (*De Anima*, II, c. VII). Tem razão *Barthélemy St. Hilaire* de dizer: « A sciencia moderna não podia fallar melhor » (*Notas*, p. 209 a 215). Aristoteles, portanto, admittia o que a sciencia moderna admitte, que não só o *som* é um *movimento*, mas que o são tambem o *calor*, os *cheiros*, e os outros sensiveis. E, comtudo, o philosopho grego admittia, ao mesmo tempo, que o *som*, a *luz* e os outros sensiveis *proprios* são verdadeiramente *objectivos*, e esta *objectividade* era, para elle, a base de todo o conhecimento intellectual. Haverá nisto uma contradicção? Vamos demonstrar que não ha.

O *movimento*, de que se trata na questão, não é um movimento *abstracto*, mas é um movimento *concreto*, porque é o movimento de uma substancia *extensa* e *activa*. Ora o movimento de uma substancia *extensa* — não é meramente *local* ou *accidental*, capaz de *transportar* de um logar para outro um phenomeno de luz, de som, etc., — mas é tambem *essencial* ou *constitutivo*, capaz de *produzir* o proprio phenomeno. Por quanto, devemos distinguir varias especies de movimentos ou de mudanças. Diz Aristoteles (*De nat., auscult.*, III, c. 1): « O movimento não existe fóra das coisas; porque tudo o que se muda, muda-se — ou emquanto á *substancia* (geração), — ou emquanto á *quantidade* (augmento), — ou emquanto á *qualidade* (alteração), — ou emquanto ao *logar* (translação) ». A distincção entre o movimento puramente *local* e o movimento *essencial* é capitalissima. O *local* é *extenso* e só produz *deslocação*, e consiste na passagem continua da potencia para o acto, como se vê nas oscillações de um pendulo. O *essencial* é mais *intimo*; as vibrações moleculares, dotadas de uma finura e rapidez prodigiosa, alteram os corpos no seu modo de ser, nas suas propriedades physicas e chimicas, e produzem nelles os phenomenos da luz, do calor, da electricidade, etc. Portanto as qualidades sensiveis são um producto do *movimento*, mas do movimento *essencial*, e comtudo e por isso são *objectivas*. — Como tambem o movimento de uma substancia *activa* não se pode conceber, sem que se conceba, ao mesmo tempo, o effeito d'essa actividade. Uma substancia *activa*, que se move, opera e nada produz, é uma contradicção. E', pois, essencial a uma energia ou actividade a producção de um phenomeno, e esta producção especifica a propria energia. Por isso — uma energia, desenvolvendo-se, produzirá o phenomeno da extensão continua, — uma outra produzirá o phenomeno da côr ou do som; e estas differentes energias serão especificadas pelas formas, que tiverem revestido. Se não ha movimento sem um producto, é claro que um movimento, separado, por abstracção, do seu producto, é sempre um *acto incompleto*. Sendo o movimento aperfeiçoado e especificado pelo phenomeno produzido, Aristoteles com muita razão conclue que haverá tantas especies de movimentos, quantas forem as especies dos

ceber o objecto, não precisa de intermediario, mas, pelo facto de ter o mesmo objecto em si mesmo, percebe-o *directa* ou

---

seres ou das mudanças nelles realisadas: « Quocirca, motus et mutationis species tot sunt, quot entis » (*De nat. aus.*, III, c. 1). Logo os sensiveis *proprios* differem especificamente entre si pela *sua essencia*, independentemente da percepção dos nossos sentidos. A *luz* é o resultado *especifico* da acção *luminosa;* o *som* é o resultado *especifico* da acção *sonora;* o *extenso continuo* é o resultado *especifico* da *força de extensão.* Os sentidos limitam-se a perceber e constatar este resultado. Diz Aristoteles (*Met.*, IV, 14): « As *qualidades sensiveis* são as *modificações* das substancias postas em movimento, como o *calor*, o *frio*, a *alvura*, etc. A palavra *qualidade* indica a *modificação* das coisas que se movem, emquanto se movem, e as *differenças* dos movimentos ».

Esta é a conclusão dos grandes mestres. Será ella contraria ás sciencias experimentaes? Não; ellas confessam ignorar o modo por que os diversos movimentos são especificados. — Será contraria specialmente aos principios da *physica* e da *chimica?* Tambem não; a these da *objectividade* dos sensiveis não altera nenhum theorema, não destroe nenhuma formula ordinaria.

Os adversarios objectam muitos factos como inconciliaveis com a *objectividade* dos *sons* e das *côres.* Estes factos, dizem elles, provam que todos os nossos sentidos, com excepção do *tacto* (e por isso a *extensão*, objecto do *tacto*, é o unico sensivel *objectivo*), se enganam emquanto percebem não o que é real e objectivo, mas só as modificações do sujeito; e por isso, concluem, o officio dos nossos sentidos reduz-se á percepção das sensações *subjectivas*, que depois transportamos fóra de nós e transformamos em *objectivas* por uma certa illusão natural.

Não podemos analysar detidamente os factos apontados como inconciliaveis com a *objectividade* do *som* e da *côr.* Não falta quem o tenha feito, e com excellente resultado. Remettemos o leitor ás duas magnificas obras, acima recommendadas. — Não podemos, porém, deixar de fazer umas observações, que servem para uma refutação *generica* da difficuldade. Antes de tudo, repetimos o que foi provado na *Logica*, isto é, que nenhum sentido se engana, quando se refere ao seu objecto *proprio* e se acha em condições *normaes.* Pode dar-se e dá-se effectivamente um engano, quando se trata de um objecto *improprio*, ou quando a condição do sentido é *anormal;* mas, nesse caso, o erro é apenas *accidental*, e é absurdo concluir que o sentido se engana com relação ao objecto *proprio* e no estado *normal*, só porque se engana com relação ao objecto *improprio* e em condições *anormaes.* Diz S. Thomaz: « Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione *sui* objecti, nisi propter aliquem defectum aut corruptionem » (*C. Gentes*, III, c. 107). — Os adversarios confundem, geralmente, a percepção *externa* dos sentidos, que attinge a realidade *externa*, com a percepção *interna* do *sentido commum*, que percebe a realidade *interna*, isto é, as impressões dos nossos orgãos; e estas duas percepções, interna e externa, confundem-nas com a *imaginação*, que fabrica um mundo phantastico. E assim, e só assim, poderam reduzir estas tres especies de phenomenos, tão differentes entre si no mechanismo e no alcance, á mesma formula, chamando-os: *emoções ou modificações do eu, percebidas e interpretadas pela intelligencia!* — Quando dizem que *todos* os sentidos estão sujeitos a illusões, á excepção do *tacto*, dizem uma falsidade; porque tambem o *tacto* tem as suas illusões, como os outros sentidos, e portanto, se

immediatamente. Logo a percepção dos objectos *externos* é *directa* ou *immediata* (1).

b) As faculdades perceptivo-sensitivas *externas* devem sempre perceber alguma coisa de um modo *directo* ou *immediato.* Essa coisa — ou é a imagem *impressa,* — ou a imagem *expressa,* — ou a modificação *subjectiva* do orgão, — ou o

---

os outros sentidos não merecem confiança, não a merece o *tacto.* — Além d'isso, não é exacto o que dizem da *extensão*, que seria o unico sensivel *real*, porque objecto do *tacto.* A *extensão* é um objecto *commum*, porque se refere á *vista* e ao *tacto.* Ora o objecto *commum* (como tambem o *concomitante*) não pode ser percebido, senão emquanto são percebidos antecedentemente os sensiveis *proprios:* « Sensibilia *per accidens* non apprehenduntur, nisi prius apprehendantur sensibilia *propria;* nec sensibilia *communia* apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia *propria;* numquam *visus* apprehendit *magnitudinem* aut *figuram*, nisi in quantum apprehendit *coloratum* » (S. Th., *De Anima*, II, 13). Portanto, a *extensão* não pode ser percebida, pelo menos *adequadamente*, se não for percebida primeiro a *côr* d'essa extensão. Ora, como a *côr* é percebida pela *vista*, se esta não fornece senão elementos *subjectivos*, segue-se que o conceito *adequado* da *extensão* será composto tambem de elementos *subjectivos*, e assim a *objectividade* da *extensão*, apregoada pelos adversarios, ficará destruida. Nem se diga que o *tacto*, só por si, pode perceber a extensão; porque o *tacto*, se não fôr auxiliado pela *vista*, não é capaz de nos dar uma idea *completa* da *extensão:* o que os proprios adversarios reconhecem. Tal é o resultado de concessões imprudentes. Não ha meio termo nesta questão: ou *objectivistas* em tudo, ou *subjectivistas* em tudo!

(1) Desenvolvamos o argumento exposto no texto. — O sentido está para o sensivel, como o paciente para o agente: « *Sensus comparatur ad sensibile, sicut patiens ad agens* » (S. Th., *De Verit.*, q. 26, a. 3). Ora o agente, actuando no paciente, une-se a este pela acto; de modo que o agente e o paciente, embora distinctos na *substancia*, se acham unidos no *mesmo acto.* Um e o mesmo é, portanto, o acto, que o agente produz e o paciente recebe, embora no agente se encontre como no seu *principio* e no paciente como no seu *sujeito.* « *Operatio* rei sensibilis atque sensus *una* quidem et *eadem est;* et eorum *ratio non est eadem* » (Arist., *De Anima*, III, c. 2). Por outras palavras: a acção e a paixão são um e o mesmo acto, porque é o acto do agente que informa a potencia do paciente. Por isso diz S. Thomaz que o sentido *em acto* (emquanto é *actuado* pelo sensivel) é o proprio sensivel *em acto* (emquanto é *actualmente* percebido), porque do sentido e do sensivel resulta um unico ser (na ordem *intencional*), composto de potencia e de acto (o *sentido* é a *potencia*, o *sensivel* é o *acto*): « *Sensus in actu est sensibile in actu, quia ex utroque fit unum, sicut ex potentia ex actu* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 55, a. 1 ad 2). — Sendo o mesmo acto *commum* ao agente e ao paciente, é claro que este não precisa de sahir de si mesmo para o perceber. Portanto o paciente percebe *dentro de si mesmo* o acto do agente externo, e percebe-o como elle é, isto é, como um acto recebido e não produzido, como um acto que foi acolhido no *eu* mas que partiu do *não-eu;* e, por uma reacção natural e espontanea, vira-se para a origem do acto e attribue ou restitue ao agente o que lhe pertence e que é o proprio acto. — O mesmo dar-se-hia com a cera,

objecto *externo;* porque não se pode conceber outra hypothese. Ora, conforme a experiencia *interna* e o *senso commum* nos attestam, o que essas faculdades *directa* ou *immediatamente* percebem — não é a especie *impressa*, — nem a especie *expressa*, —

---

se esta tivesse consciencia. Recebida a impressão de um sinete, a cera perceberia necessariamente a figura gravada nesse sinete; porque o acto do agente é identico ao do paciente. — Mas o acto é a expressão, a manifestação, embora *inadequada*, do agente, é alguma coisa d'elle; porque o agente não pode operar e não opera senão em conformidade com a natureza ou com a sua forma. Por isso, se o acto é luminoso, figurado, extenso, o paciente attribuirá essas qualidades sensiveis ao agente externo, e perceberá, implicitamente, a propria *substancia* do agente, impenetravel aos sentidos, mas envolvida nessas qualidas. — Logo, se acção e a paixão constituem um unico acto, — se a acção do agente se encontra no paciente, — se o paciente percebe o agente pela acção, que este exerce naquelle, — deve concluir-se que o paciente distingue e percebe *directa* ou *immediatamente*, sem intermediario, a acção do agente; e por isso a percepção, que o paciente ou a faculdade sensitiva adquire do agente ou do corpo externo, é *directa* ou *immediata*. — E' verdade que os agentes externos não actuam sempre *immediatamente* nos sentidos. Ás vezes é a ultima *camada* do meio interposto, á qual os corpos communicam as suas vibrações luminosas ou sonoras, que actua *immediatamente* na retina ou no nervo acustico; o que já ensinàra S. Thomaz nas seguintes palavras: « In *aliis* sensibus immutatio *medii* est causa quod immutetur sensus, non autem *in tactu* » (*De Anima*, II, l. 23). Mas tambem n'estes casos a percepção deve dizer-se *directa* ou *immediata*, porque entre o objecto e o sentido não ha outro intermediario a não ser o *acto*, que parte de um e é recebido no outro. — Como se vê, o argumento exposto prova tambem a these defendida contra os *subjectivistas*.

Dizem: No argumento adduzido suppõe-se como provado e certissimo que a acção é *semelhante* ao agente. Ora não é bem assim. O principio — *omne agens agit sibi simile* — não quer dizer que o paciente se torna semelhante ao agente, mas indica apenas que o agente opera de um modo *proporcionado* á propria natureza.

Resposta. O sentido obvio d'esse principio é que o agente, em virtude do seu acto, tende, por quanto depende d'elle, a imprimir no paciente a propria forma, não *real* mas *intencional*. E nada mais logico. Operando o ente pela sua *forma*, o seu acto não pode deixar de ser a expressão, a manifestação da mesma forma; assim um corpo *quente*, isto é, dotado actualmente da *forma de calor*, tende, com as suas irradiações calorificas, a aquecer os corpos circumstantes, e assim o acto exprimirá e manifestará a mesma forma. Repetimos con S. Thomaz: « De natura agentis est, ut agens sibi *simile* agat, quum unumquodque agat secundum quod *actu est* » (*C. Gent.*, I, 29). — Sendo o acto a expressão, a manifestação do agente, segue-se que receber o *acto* é receber a *semelhança* do agente, ou tornar-se *semelhante* ao agente. — Os adversarios excluem a *semelhanca* e admittem uma *proporcão*, como se estas duas coisas fossem incompativeis. Mas essas duas coisas, longe de serem incompativeis, relacionam-se por tal maneira, que uma suppõe a outra. Por isso mesmo que o agente opera de um modo *proporcionado* á sua natureza, deve imprimir a propria *semelhança* no sujeito, que recebe a

nem a modificação *subjectiva* do orgão, — mas é o proprio objecto *externo*. Logo a percepção dos objectos *externos* é *directa* ou *immediata* (1).

---

acção. Porquanto não se pode operar d'esse modo, sem que a natureza *se reflicta* no acto e por isso no effeito, isto é, sem que o effeito seja *semelhante* ao agente; assim, por isso mesmo que o sol opera de um modo *proporcionado* á sua natureza, reproduz a propria semelhança nos corpos sujeitos á sua acção, emquanto estes ficam acquecidos e illuminados. — Não se pode nem se deve eliminar do tratado da percepção *sensitiva* a theoria da *assimilação*, como pretendem alguns *neo-escholasticos*, só porque ainda não descobriram uma solução satisfactoria para certas difficuldades.

(1) Dizemos no texto que, segundo o attestado da *experiencia interna* e do senso *commum*, é o objecto *externo* que se percebe *directa* ou *immediatamente*, e não a *imagem impressa*, nem a *imagem expressa*, nem a *impressão organica*. Desenvolvamos tambem este ponto.

a) Não é a *imagem impressa*. Na verdade, a imagem *impressa* é o que a acção do agente produz no paciente, e por isso se chama tambem *paixão*. Ora o que os sentidos percebem de um modo *directo* ou *immediato* não é a *paixão*, mas é a *acção*. Assim, quando um objecto de figura *concava* actua nos sentidos e produz nelles uma *paixão* de figura *convexa*, o que a faculdade percebe immediatamente não é a figura *convexa*, mas é a *concava*, isto é, não é a *paixão* mas a *acção*. Como tambem, quando a acção luminosa de um objecto imprime na retina a imagem *invertida* d'esse objecto, os olhos não vêm a imagem *invertida*, mas vêm o objecto na sua posição *normal*, isto é, não vêm a *paixão* mas a *acção*. Portanto a *acção* é o objecto que se vê *directa* ou *immediatamente* (est id *quod* percipitur); emquanto a *paixão*, ou a imagem *impressa*, é o *meio*, *pelo qual* o *objecto* se percebe (est id *quo* objectum percipitur), é apenas uma *condição*, embora indispensavel, para a união *immediata* do agente com o paciente, e para a percepção da acção do agente no paciente. — E' uma lei psychologica, que não possamos conhecer o *eu* senão pela sua opposição com o *não-eu*, e viceversa. Mas, embora a acção só se perceba na *paixão*, comtudo é sempre a *acção* que se percebe *immediatamente* na *paixão*, onde aquella se reflecte. — Esta é a doutrina do Angelico Mestre. Diz elle: « Species (*impressa*), quae est in visu, non est id *quod* videtur, sed *quo* visus videt; *quod* autem videtur est *color*, *qui est in corpore* » (*De Anima*, III, l. 9). E noutra parte: « Species (impressa) abstrahitur (h. e. *derivatur*) a rebus ipsis, et *per eam* cognitio sensus *continuatur* ad *ipsas res sensibiles* » (De *Verit.*, q. II, a. 6). E ainda: « Species (impressa) non est illud *quod* sentimus, sed magis illud *quo* sensus sentit » (*Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2). — Portanto a imagem *impressa* pelo agente no paciente — não é o *termo*, mas o *principio* da percepção, — não é um signal *objectivo*, que deva ser *anteriormente* percebido, mas é o *meio* para unir o agente com o paciente.

b) Não é a especie *expressa*. A especie *expressa* (a qual corresponde *analogicamente* ao *verbo* da percepção *intellectual*) é o *proprio acto perceptivo*. Por isso, se um sentido percebesse a sua especie *expressa*, perceberia o seu acto. Ora os sentidos não podem perceber o seu acto, porque são destituidos de reflexão *perfeita*, e muito menos podem percebel-o de um modo *directo* ou *immediato;* porque o termo *directo* ou *immediato* do acto não é proprio

159. Natureza e propriedades da percepção sensitiva externa.

a) Natureza da percepção sensitiva externa. — A percepção sensitiva é, pois, um phenomeno complexo, que resulta de dois elementos: da *impressão* e da *percepção* propriamente dicta. A *impressão* é a modificação do sujeito sensiente, causada pela

---

acto, mas é o *objecto*, para o qual o acto tende por um movimento *essencial* e *primario*, e que *especifica* o mesmo acto. — S. Thomaz compara a especie *expressa* a um espelho, cujas dimensões não excedem as do objecto, que nelle se reflecte, de modo que as dimensões do espelho e do objecto são perfeitamente eguaes. Diz assim: « Species expressa est tamquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur » (*De natura verbi intellectus*). Ora quem fita esse espelho, não vê *primeiramente* o *espelho* e *em seguida* o *objecto*, mas vê *immediata* e *primeiramente* o *objecto*, porque o *espelho* occulta-se na sua propria reflexibilidade, e limita-se, por sua natureza, a mostrar o proprio objecto.

c) Não é a *impressão organica*. Esta impressão pode considerar-se — ou emquanto é mera affecção *subjectiva* do paciente, — ou emquanto é uma paixão *representativa* da acção do agente. — Se se considera emquanto é uma affecção *subjectiva* do paciente, não é o que os sentidos percebem de um modo *directo* ou *immediato;* porque a experiencia *interna* nos attesta que, quando a ponta de uma agulha nos fere um dedo, *primeira* ou *immediatamente* percebemos a ponta da agulha, e só em seguida sentimos a dôr. — Se se considera emquanto é uma paixão *representativa* da acção do agente, então identifica-se com a imagem *impressa*, e já vimos que não é *esta* o objecto *directo* ou *immediato* da percepção sensitiva.

Objectam: A percepção sensitiva não se pode chamar *directa* ou *immediata*, porque entre a faculdade e o objecto *medeia* a imagem *impressa*.

Resposta. A existencia da imagem *impressa* entre a faculdade e o objecto tornaria a percepção *indirecta* ou *mediata*, se essa imagem fosse o *termo* da percepção, isto é, se fosse um *meio objectivo*, que devesse ser percebido primeiramente em si mesmo e depois levasse a faculdade a perceber o objecto externo. Mas não é assim. A imagem *impressa*, como vimos, não é o *termo* da percepção, não é um meio *objectivo*, mas é o meio *formal*, que leva *immediatamente* a faculdade a perceber o objecto externo, sem que elle seja anteriormente percebido, e por isso não torna *indirecta* ou *mediata* a percepção. — Como adverte S. Thomaz, dá-se um *triplice* meio de percepção: o meio *sub quo*, o meio *quo*, o meio *in quo*. O meio *sub quo* é o que, pela sua acção, torna cognoscivel *em acto* o objecto; tal é a luz do sol com respeito ás côres. O meio *quo* é o que, pela sua natureza, une actualmente o objecto com a faculdade e especifica o acto da propria faculdade, e por isso não é o *termo*, mas o principio *formal* da percepção; tal é a especie ou imagem *impressa*, sensivel ou intelligivel. O meio *in quo* é o que, depois de ter sido conhecido em si mesmo, leva a faculdade a conhecer um outro objecto; tal é o *effeito*, que antes se conhece em si mesmo e em que depois se percebe a *causa*, e tal é o espelho, cuja visão leva á visão dos objectos, que nelle se reflectem. Ora é evidente — que nem o meio *sub quo*, nem o meio *quo*, tornam *indirecta* ou *mediata* a percepção, mas só o meio *in quo*, — e que a imagem *impressa* é o meio *quo*. Ouçamos o S. Doutor: « *Immediate* enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum *per speciem* ejus in oculo receptam et *per lumen* videat; quia visus *non fertur* in haec media, tamquam *in visibilia;* sed *per haec media* fertur in *unum visibile, quod est extra oculum*. Sed *tertium* medium facit visionem *mediatam;* visus enim primo fertur in speculum sicut *in visibile*, quo mediante accipit speciem rei visae in speculo » (*Quodl.* 8, a. 1; *De Anima*, a. 7 ad 8).

Sendo *directa* ou *immediata* a percepção dos corpos externos, segue-se que a existencia d'elles não precisa de ser demonstrada pelo raciocinio; o que se vê, não se demonstra. A demonstração é necessaria, quando um objecto não se vê em si mesmo, e por isso, para o conhecermos, devemos partir de um objecto anteriormente conhecido; porque a demonstração consiste precisamente na transição de um objecto conhecido para um outro desconhecido. Ora já vimos que a imagem *impressa* não é um meio *objectivo*, que deva ser anteriormente percebido, mas é um meio *formal*, que leva *directa* ou *immediatamente* a faculdade a perceber o objecto, que ella — a imagem — representa. Diz S. Thomaz: « Cognoscere aliquid *per alterum* contingit *dupliciter*. Uno modo sicut cognoscere *unum cognitum* per *aliud cognitum*, ita quod sit *distincta* cognitio *utriusque;* sicut homo per principia cognoscit conclusionem, *seorsum* considerando *utrumque*. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum *per speciem, qua* cognoscitur; ut videmus lapidem per speciem lapidis, quae est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit *discursum, non autem secundo modo* » (*De Anima*, a. 7, ad 8).

*

Aqui devemos fazer umas observações muito importantes, relativas á percepção do *triplice* objecto dos sentidos.

a) O objecto *formal* da percepção sensitiva é constituido, como dissemos, por certas qualidades *activas* dos corpos, chamadas *sensiveis* e percebidas de um modo *directo* e *immediato*. Mas essas qualidades não são entes completos, subsistentes em si; não são *entes*, são entes do ente, isto é, da *substancia*. Por isso, quando dizemos que o objecto *proprio* e *formal*, que os sentidos attingem de um modo *directo* ou *immediato*, é constituido pelas qualidades sensiveis, não entendemos que estas qualidades são o objecto *adequado* da percepção; mas entendemos que, pertencendo a uma substancia corporea a natureza e as qualidades, a imagem *impressa* representa essa *substancia* emquanto ás *qualidades*, e não emquanto aos *principios constitutivos* da *natureza*. — Esta foi sempre a doutrina dos escholasticos. Disseram sempre que os sentidos não percebem as qualidades sensiveis de um modo *abstracto*, como separadas da substancia e existentes em si mesmas, mas as percebem como ellas se encontram no objecto, isto é, sustentadas pela *substancia*. Aristoteles diz sempre: « Non immutat visum *albedo*, sed *album* »; e S. Thomaz repete a cada passo: « Sensus est apprehendere *hoc coloratum* ». Logo o objecto *adequado*, que os sentidos percebem de um modo *directo* ou *immediato*, é a *substancia* como é em si mesma, isto é, o *composto* de *substancia* e de *accidentes*. E nada mais natural. As qualidades sensiveis, quando actuam nos sentidos, actuam como coisas *subsistentes*, e como taes são percebidas. Mas ellas são subsistentes — não pela subsistencia *propria* — mas pela subsistencia da *substancia*, a que adherem. Por isso a percepção das qualidades sensiveis importa necessariamente a percepção de um attributo, que é proprio da *substancia* e que é a *subsistencia*, embora a *natureza* da substancia escape

acção do objecto externo. A *percepção* é um acto vital, pelo qual o sujeito sensiente, reagindo sobre a acção que o impres-

---

ao alcance dos sentidos. — Accrescente-se que as qualidades sensiveis não impressionam os sentidos como agentes *separados*, mas como *existentes* na *substancia;* porque o ente que não tem subsistencia propria não tem acto proprio (*operari sequitur esse*). Por isso quem opera é a propria *substancia*, ainda que em razão das suas qualidades (a substancia, por si, não pode impressionar os sentidos). Assim a luz, o calor, a gravidade, etc., não operam por conta propria; são principios activos, pelos quaes as substancias operam umas nas outras. E se a *acção* do agente deriva da *substancia*, embora esta opere em razão das qualidades, a *reacção* do paciente deve ter por termo — não os qualidades *sensiveis*, como separadas e existentes em si, — mas a *substancia*, emquanto é revestida d'essas qualidades. Assim não é a *dureza*, a *alvura*, etc., que os sentidos percebem, mas o *corpo duro, alvo*, etc. E a imagem ou especie *expressa* representará não a *acção abstracta* do agente, mas o *composto* do agente e da acção. — Todavia, as qualidades *sensiveis* são percebidas *formal* e *explicitamente*, emquanto são reproduzidas na imagem *expressa* como são em si mesmas; ao passo que a *substancia* é percebida só *implicitamente*, emquanto os seus *constitutivos*, genericos ou especificos, não são reproduzidos naquella imagem. — Do facto de ser apenas *implicita* a percepção da *substancia*, segue-se que se, por milagre, as qualidades sensiveis fossem separadas do proprio sujeito, a percepção deixaria de incluir a *substancia*, sem, comtudo, soffrer uma intrinseca mudança. Temos d'esta verdade um unico, mas certissimo exemplo no adoravel Sacramento da Eucharistia. A *percepção* das especies sensiveis do pão e do vinho é a *mesma* antes e depois da consagração, e comtudo, depois da consagração, as especies não estão adherentes á substancia do pão e do vinho, como estavam antes. — D'isto se vê o erro dos que, — com *Locke, Berkeley, Reid, Mallebranche, Rosmini, Balmes, Kant* e com todos os adversarios da *objectividade* da *substancia*, — affirmam que a percepção sensitiva externa é *abstracta*, e não *concreta*.

b) O objecto *per accidens*, como é a *substancia*, pelo facto de estar intimamente unido com as qualidades *sensiveis*, é percebido com o *mesmo acto* e do mesmo modo *directo* ou *immediato*. Isto só se verifica quando o objecto *per accidens* é a *substancia*. Porquanto, se esse objecto é uma outra qualidade sensivel, não se segue que seja percebida pelo mesmo sentido, que percebe a primeira. Assim, sendo a *doçura* de uma maçã um *sensivel per accidens* com relação á *vista*, é claro que esta, se percebe a *côr vermelha* da maçã, não percebe a *doçura*. — Pode chamar-se tambem objecto *per accidens* dos sentidos uma propriedade, que está unida com o sensivel *proprio* e com este é percebida — não pelo sentido (porque não está representada na imagem *impressa*), mas por uma faculdade *superior;* assim, vendo um individuo humano, lembro-me de um acto bom, praticado por elle. Neste caso, o nexo entre o sensivel *per se* e o *accessorio* não se funda na união *physica* dos dois objectos, mas consiste na apprehensão do facto precedente e do objecto presente, e a comparação é feita pela *cogitativa*, á qual pertence relacionar as noções *individuaes*, como a intelligencia relaciona as noções *universaes*. (Cf. S. Th., *De Anima*, II, l. 13).

c) Os objectos *communs*, como dissemos, são os que referem a mais de um sentido. Estes objectos são intermedios entre os *proprios* e os *per accidens*.

sionou, *exprime* em si a especie ou semelhança da mesma acção e, nesta expressão, percebe o objecto externo. Resultando

---

— Se o *movimento* e a *figura* não são qualidades *activas*, que modifiquem *directamente* o orgão, *modificam*, comtudo, a impressão causada pelos objectos *proprios*. — Os objectos *communs* não são representados por uma especie *propria*, exclusivamente propria d'elles; mas são representados na especie ou imagem dos sensiveis *proprios*, emquanto essa imagem é diversamente modificada, isto é, emquanto representa os sensiveis *proprios*, diversamente *modificados*. — A *extensão* é percebida, emquanto a acção da qualidade sensivel, por ser a de um agente *material*, se exerce de um modo *extenso*. A *figura* percebe-se, emquanto accrescenta á extensão certos e determinados limites. O *numero* é percebido, emquanto as qualidades da mesma ordem, concretisadas em varios individuos semelhantes, impressionam conjunctamente os sentidos. O *movimento* não é percebido em si mesmo, mas nas proprias acções das coisas, que se mudam e que produzem successivas impressões nas diversas partes da faculdade perceptiva. — Sendo percebidos com os sensiveis *proprios*, os sensiveis *communs* são tambem percebidos de um modo *directo* ou *immediato*.

*

Do que deixamos dicto vê-se quão vão é o esforço dos que procuram uma *ponte* entre o objecto externo e o sujeito sensiente. A ponte, como dissemos, serve para unir distancias; mas o objecto e o sujeito não são distantes, porque se acham unidos no mesmo acto, e a especie *impressa* é o laço que os une. Quando eu, tocando numa pedra, sinto uma coisa que me resiste, que abysmo poderá existir entre a minha mão e a pedra? Nenhum. Feita a impressão, a pedra encontra-se na minha mão pela sua resistencia. — Esta é a razão da convicção universal e constante de que, percebendo pelos sentidos o mundo exterior, não percebemos apenas as nossas modificações subjectivas, mas attingimos *directa* e *immediatamente* alguma coisa propria dos objectos externos, isto é, as suas acções naturaes e por estas a substancia. E' a *realidade*, é o *absoluto* que percebemos, embora essa percepção seja *fragmentada* e exija um trabalho, espontaneo ou reflexo, de reconstrucção do objecto total. — Só os *subjectivistas* contradizem este consenso unanime do genero humano, e então, se não chegaram á consequencia extrema de negar a propria existencia do mundo corporeo (como fizeram *Berkeley, Hume, Kant*, etc.), sentiram a necessidade de procurar uma *ponte*, pela qual podessem passar do seu *subjectivismo* para a externa e *objectiva* realidade das coisas. Mas a *ponte* excogitada não serviu para o fim. Não vale a pena referir todas as opiniões dos *subjectivistas* moderados a este respeito. — Limitamo-nos a referir as de *Descartes*, de *Mallebranche* e de *Reid*.

a) *Descartes*, seguido por *Romagnosi*, disse que a certeza ácerca da real existencia dos corpos se deduz pelo raciocinio, como da causa se deduz o effeito, emquanto deve haver uma causa das nossas sensações, e esta causa só pode ser a real existencia dos corpos. Esta opinião, á qual deram o nome de *inferencia* ou *illação*, foi sustentada nos ultimos tempos por *Cousin*.

A conclusão de *Descartes* não é logica. Por quanto, se, na theoria dos *subjectivistas*, as sensações não representam de modo algum as realidades objectivas e externas, não é possivel deduzir da existencia das sensações a existencia dos objectos externos; porque, se o effeito nos leva ao conhecimento

da acção do objecto no sujeito e da reacção do sujeito no objecto, o phenomeno da percepção sensitiva é, ao mesmo

da causa, a razão é que no effeito se reflecte de algum modo a propria causa. — Alem d'isso, se a percepção dos objectos externos devesse attribuir-se a um raciocinio, os animaes, que são destituidos de razão, não poderiam percebel-os. E todavia os animaes percebem esses objectos, porque os procuram, e não poderiam procural-os, se os não percebessem. — *Descartes* recorre á *veracidade divina* e diz que, embora nós percebamos apenas as nossas sensações e não os objectos externos, comtudo estamos certos de que esses objectos existem, porque foi Deus quem deu a *todos* os homens uma inclinação invencivel para acreditarem na *evidencia* dos nossos sentidos, e Deus não pode enganar. Mas este recurso, além de não ser serio, envolve contradicção. Como sabe o escriptor francez que a inclinação, que nos leva a acreditar na *evidencia* dos sentidos, é *universal* e *invencivel*, e por isso imputavel ao Auctor da natureza? Só o pode saber pela *percepção sensitiva*, que nos põe em communicação com os outros homens, e por isso pelo *veraz testemunho* dos sentidos, que elle não quer reconhecer. — Alem d'isso, affirma *Descartes* que temos a inclinação para acreditar na *evidencia* dos sentidos. Mas se o testemunho dos sentidos é *evidente*, não precisa de ser demonstrado pelo raciocinio. — Mais: affirma *Descartes* que Deus não pode permittir que *todos* os sentidos se enganem. Mas se Deus permitte, na opinião de *Descartes*, que se enganam os olhos com relação á côr, porque não poderá permittir que se enganem os outros sentidos com relação a outros objectos? A *veracidade* dos sentidos não é um *direito*, que se reclama, mas é um *facto*, que se deve constatar.

b) *Mallebranche* diz que não podemos estar certos de que os corpos existem, senão pela revelação divina, pela fé em Deus, que nos ensina na S. Escriptura ser Elle o creador do ceu e da terra (*Entretiens*, VI).

Parece incrivel que um homem de talento, como *Mallebranche*, recorresse a este expediente! Nega-se a *percepção* dos corpos, e depois, em philosophia, *acredita-se* na *revelação* dos corpos! Nega-se o *visivel*, e depois affirma-se o *invisivel!* — O systema de *Mallebranche* contém o *ontologismo*, e por isso a elle nos havemos de referir no capitulo seguinte.

c) *Reid* encontrou a *ponte* no *cego instincto* da natureza. Disse elle que a nossa intelligencia, quando lhe apparece alguma representação sensivel, é levada, — por uma *suggestão*, ou *inspiração*, ou *revelação natural*, ou *instincto irresistivel*, — a affirmar a existencia dos corpos.

Tambem este recurso do philosopho escocez é vão. Se as sensações são meramente subjectivas, não ha razão por que se deva obedecer a esse *instincto cego* e concluir para a *objectividade* dos corpos externos. — A convicção do genero humano, relativa á existencia real dos corpos, longe de ser o resultado de uma fé cega, está baseada na *evidencia* da percepção *immediata* dos corpos. — Todos acreditam na existencia e objectividade do mundo exterior, porque o vêm com os olhos, e o tocam com as mãos. Um acto de fé cega não explica a convicção do bom senso; nega-a e destroe-a.

*

Não admira, pois, que, perante tão absurdos desvarios e tão perniciosas consequencias, muitos physiologistas modernos tenham sentido a necessidade de voltar á doutrina dos escholasticos, muito antiga e sempre nova, como

tempo (embora sob differentes aspectos), *passivo* e *activo, subjectivo* e *objectivo* (1).

a verdade, e comecem a reconhecer e admittir a percepção *directa* ou *immediata* dos objectos externos. Citaremos, entre muitos, dois: um italiano, outro francez. O italiano é *Bonucci*, o francez é *Bergson*.

Bonucci reconhece e declara lealmente que os olhos não vêem *as imagens da retina, mas as coisas externas*. — E assim, depois de tantas censuras feitas aos escholasticos, por elles ensinarem que o objecto *directo* das nossas faculdades sensitivas é constituido pelas *coisas externas* e *não pelas suas imagens;* depois de tantos esforços dos philosophos e dos physiologistas para explicarem — como é que o cerebro refere as sensações organicas ás varias partes do corpo e não a si mesmo, — como por meio de imagens *invertidas* se vêem os objectos na sua posição real, — como por meio de imagens pequenas se percebem objectos grandes, — como por meio de imagens adherentes á retina ou ao cerebro se vêem objectos distantes, — como por meio de imagens planas se vêem objectos solidos, — como por meio da duplice imagem existente nos dois olhos se vê um só objecto, — depois de tudo isto é verdadeiramente admiravel que *as mais agudas* intelligencias, entre as quaes *Bonucci*, tenham sido obrigadas a confessar *que a faculdade visual não percebe as imagens da retina, mas as coisas externas*. (Bonucci, *Della visione delle cose esterne*, 1862, citado por *Panizza* no livro — *La fisiologia del sistema nervoso*, Roma, 1889, p. 245).

Bergson, professor no Collegio de França diz: « Nós distinguimos na nossa percepção, ao mesmo tempo, um estado da nossa consciencia e uma *realidade independente* de nós... Se, ao contrario, a minha consciencia, longe de distinguir em mim uma acção extranha, só podesse perceber o *eu* e as modificações do eu, não se poderia explicar de modo algum a sensação da exterioridade e da presença do *não-eu*, que experimentamos ». *Matière et memoire*, p. 227, 244).

(1) A faculdade sensitiva é *passiva*, emquanto não pode passar da potencia para o acto, senão receber uma impressão do objecto externo. Mas não é um movel meramente passivo. Tem ella uma força de operar; desenvolve uma *actividade*, que lhe é propria, que deriva da sua natureza. Esta actividade, escondida no paciente, recebe um *estimulo*, uma *excitação* pela acção do agente. Recebido o *estimulo*, a faculdade reage, e, *exprimendo* em si a imagem *impressa*, percebe o proprio objecto. Ha, pois, duas phases na percepção sensitiva — uma *passiva*, outra *activa*. A phase *passiva* é constituida pela *impressão;* a phase *activa*, pela *percepção* propriamente dicta. Estas duas phases são indicadas por S. Thomaz nas seguintes palavras: « Sentire, quantum ad receptionem speciei sensibilis, nominat *passionem;* sed quantum ad actum, consequentem ipsum sensum, perfectum per especiem, nominat *operationem* » (In I *Sent.*, Dist. 40, q. 1, a. 1 ad 1). — A *impressão*, portanto, e a *percepção*, embora estreitamente ligadas entre si, differem uma da outra pelas seguintes razões: — 1.ª) a *impressão*, por ser o resultado da acção do objecto no orgão, é *passiva;* ao passo que a *percepção*, por ser o effeito da reacção da faculdade no objecto e por isso um acto vital, é *activa;* — 2.ª) a *impressão* é um phenomeno physico, accessivel á experiencia externa, e pode deixar de ser acompanhada pela *percepção* (quando o orgão se não encontra no estado normal); a *percepção* é um facto vital, psychologico, subjectivo,

b) Propriedades da percepção sensitiva externa. — As principaes propriedades da percepção *sensitiva externa* são: a *qualidade*, a *quantidade*, a *duração*, e a *tonalidade*. — A *qualidade* da

---

accessivel unicamente á consciencia *interna*; — 3.ª) a *impressão* é multiplice pela multiplicidade das partes, de que consta o objecto; a *percepção é simples*, e isto prova a existencia e a simplicidade de um principio sensiente; — 4.ª) a *impressão* é proporcionada e semelhante á natureza do *agente*, que é o objecto externo; a *percepção* é proporcionada e semelhante á natureza do *paciente*, que é a faculdade perceptiva.

A *impressão*, como tambem a *percepção*, exige a *união* do objecto com a faculdade; porque, na *impressão*, une-se o objecto com a faculdade; e, na *percepção*, une-se a faculdade com o objecto. — Para essa união são necessarias varias condições: umas referem-se ao *objecto sensivel*, e outras ao *orgão sensitivo*. — As condições relativas ao *objecto sensivel* resumem-se nesta: o objecto deve estar *presente* ao orgão, para que possa imprimir neste a sua imagem. Esta presença pode ser — ou *immediata*, como é a dos objectos do *olfacto*, do *gosto*, do *tacto*, — ou *mediata*, como é dos objectos dos dois sentidos mais nobres, que são a *vista* e o *ouvido*. — As condições relativas ao *orgão sensitivo* são as seguintes: — 1.ª) o orgão deve ser *animado*, *são* e convenientemente *disposto* e *applicado*; o que é evidente; — 2.ª) o nervo sensitivo deve ter uma sufficiente excitabilidade, produzida pelo *agente nerveo*; porque, sem essa excitabilidade, não pode haver a reacção, necessaria para a percepção do objecto; — 3.ª) a faculdade sensitiva, para que possa receber em si a especie ou semelhança do objecto sensivel, não deve ter *de modo algum* as qualidades do proprio objecto, — ou não as deve ter no *mesmo grau*; aliás será impossivel a percepção; — 4.ª) a faculdade deve ser *proporcionada* ao objecto; por isso, se o sensivel é *commum*, é indispensavel o exercicio de *todos* os sentidos, necessarios para a percepção d'esse sensivel, aliás a percepção não deixará de ser erronea, como p. e. é erronea a percepção dos que só empregam a *vista* no phenomeno da *refracção*, que se dá quando os raios luminosos, passando de um para outro meio, mudam de direcção.

Expliquemos a 2.ª e a 3.ª condição, relativas ao *orgão* corporeo ou sensitivo. — A 2.ª condição é que o nervo sensitivo tenha uma sufficiente excitabilidade, produzida pelo *agente nerveo*. O *agente nerveo* é uma qualidade activa, uma energia vital, que percorre os nervos á *semelhança* de uma corrente electrica. Nos nervos *motores*, esta energia dirige-se dos centros aos musculos, e por isso a sua direcção é *centrifuga*; nos nervos *sensitivos*, dirige-se da peripheria aos centros, e por isso a sua direcção é *centripeta*. O *agente nerveo* é *apenas* semelhante á *electricidade*, porque d'ella differe pelas seguintes razões: 1.ª) a *electricidade* é quasi tão veloz como a luz, ao passo que o *agente nerveo* não percorre ao segundo senão 40 ou 60 metros, conforme os nervos são *motores* ou *sensitivos*; — 2.ª) a energia *electrica* não é detida na sua passagem pela ligadura do nervo, emquanto o agente *nerveo* é detido; — 3.ª) a energia electrica *diminue* de intensidade á medida que se adianta nos fios electricos, ao passo que a energia nervea *augmenta* em proporção do seu percurso. — A 3.ª condição é que a faculdade sensitiva, para que possa receber em si a especie ou semelhança do objecto sensivel — não deve ter de *modo algum* as qualidades do mesmo objecto, — ou não as deve ter *no mesmo grau*. Esta condição é uma consequencia dos principios

sensação depende da qualidade do estimulo externo, ou do objecto agente, porque os actos especificam-se pelos objectos; assim temos o phenomeno da *visão*, da *audição*, etc., conforme

---

expostos. Sendo o acto a expressão, a semelhança do agente, é da essencia do agente communicar a propria semelhança. Ora, como a semelhança se communica a quem a não tem, segue-se que um agente não pode actuar sobre um paciente perfeitamente semelhante. D'ahi o axioma: *agens non agit in simile*. E nada mais rasoavel. Para se realizar uma acção, é preciso que o agente seja *em acto*, e o paciente *em potencia* com relação ao mesmo acto; porque, se o paciente estivesse *em acto*, a acção do agente não tinha razão de ser. E' necessario, pois, que o agente e o paciente sejam dissemelhantes nalguma qualidade (que um dá e outro recebe), — ou que, se ambos possuem a mesma qualidade, não a possuam no mesmo grau. D'ahi se segue que os sentidos, estando *em potencia* para os sensiveis *proprios*, não podem ter e não têem as qualidades *physicas* de nenhum d'esses sensiveis. Assim a pupilla, que está *em potencia* com relação ás côres, que é capaz de receber as côres, deve ser destituida de toda a côr; porque, se tivesse alguma côr, esta não deixaria ver nenhum outra côr. Concluimos que o sentido, para que possa receber as qualidades sensiveis segundo a *forma intencional*, — não as deve ter no ser *physico*, que lhes é proprio. Não as deve ter *de modo algum*, se o sentido é o da *vista*, ou do *ouvido*, ou do *olfacto*, ou do *gosto*; não as deve ter *no mesmo grau*, se o sentido é o do *tacto* (assim se o grau de temperatura da minha mão é egual ao grau de temperatura da agua, o calor da agua não impressiona a minha mão, nem pode modificar o seu calor) (S. Th., *De Anima*, II, l. 23).

Dissemos nos n.ºs 155 e 157, e repetimos agora que, no phenomeno da sensação, ha a especie *impressa* e a especie *expressa*. Depois do que deixamos dito percebemos mais facilmente a *natureza* de cada uma d'estas especies e a *differença* entre uma e outra. Na verdade: 1.º) A especie *impressa* é o effeito da acção do agente no paciente; por isso é a imagem d'essa acção, e é o principio immediato da percepção sensitiva. A especie *expressa* é a reproducção vital da especie *impressa*, feita pelo paciente; por isso é o resultado da reacção do paciente no agente, e é o *termo* da percepção, não emquanto é o objecto da tendencia da faculdade, mas emquanto com elle acaba e nelle se completa o acto perceptivo. — 2.º) A especie *impressa*, sendo imagem do acto do agente e por isso sendo imagem do proprio agente, unida ao paciente, torna-o semelhante ao agente na ordem *intencional*. A especie *expressa*, sendo uma acção ou reacção vital do paciente, embora exprima ou represente o objecto, todavia exprime-o e representa-o de um modo conforme á indole ou natureza do paciente, e por isso torna-o semelhante ao proprio paciente; porque a *especie*, por ser uma qualidade accidental, participa necessariamente da natureza do sujeito, a que adhere, e o objecto, por ella representado, é representado de um modo material ou espiritual, conforme material ou espirituel é o sujeito. — Esta conclusão que o paciente, pela especie *expressa*, torna semelhante a si o objecto — não emquanto á *representação*, — mas emquanto ao *modo* d'essa representação, é uma consequencia do grande principio: que todo o agente imprime no effeito a propria semelhança: *omne agens agit sibi simile*. — 3.º) A especie *impressa* desapparece em pouco tempo. A especie *expressa* fica na imaginação ou na

a *luz* excita a *vista,* o *som* o *ouvido,* etc. — A *quantidade,* ou *intensidade,* da sensação depende do grau, maior ou menor, da energia, com que a faculdade perceptiva experimenta a im-

---

memoria num estado habitual, como representação viva do objecto percebido, e pode reviver por uma excitação mechanica dos nervos ou por um esforço da imaginação ou da memoria.

Respondemos a algumas difficuldades.

a) Dizem: Se a sensação é um phenomeno complexo, que resulta da impressão e da percepção, — se ella é um acto unico, que tem dois aspectos differentes: a *paixão* e a *acção,* nada mais facil que se confunda a externo com o interno, o objectivo com o subjectivo.

Esta difficuldade, que é a dos *Cartesianos,* não tem razão de ser. Ainda que a acção e a paixão sejam no paciente um só acto, comtudo este acto conserva um duplice caracter — um *interno* e *affectivo,* outro *externo* e *representativo.* E nós distinguimos perfeitamente o que é do sujeito e o que é do objecto, e não attribuimos a um o que é proprio do outro. Quando a ponta de uma agulha fere a minha mão, sei distinguir perfeitamente a ponta e a dôr, porque attribuo a ponta á agulha e a dôr a mim mesmo. E estas percepções são e se conhecem tão distinctas, que estão entre si na razão *inversa:* quanto mais forte é uma, tanto mais fraca é a outra. Assim, uma luz muito viva cança os olhos e não deixa distinguir os objectos; ao passo que uma luz moderada torna mais perfeito o acto da visão. O Angelico Doutor (*Quodl.* VII, a. 3) indica o criterio para a distincção dos dois elementos da sensação nas seguintes palavras: « Sensus exteriores *suscipiunt tantum* (speciem) a rebus per *modum patiendi,* sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem (phase *passiva*); quamvis *jam formati* (h. e. informati a specie ab objecto recepta) habeant *propriam operationem,* quae est judicium de propriis objectis » (phase *activa*).

b) Pode insistir-se: Os proprios escholasticos dizem que a percepção é *relativa* á faculdade, e defendem o celebre axioma: tudo o que é recebido no paciente é recebido de um modo proporcionado ao mesmo paciente — *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur.* Ora tudo isto quer dizer que o objectivo se confunde com o subjectivo, ou que o « *objecto é como que transubstanciado na propria percepção* » (Mallet, *Revue de Philos.,* 1906, p. 242).

A esta difficuldade, muito complexa e confusa, procuraremos dar uma resposta muito clara e convincente. — Antes de tudo, admittimos a *relatividade* na percepção. Por quanto, a existencia e a perfeição das percepções depende da existencia e da perfeição dos orgãos correspondentes. Quem não possue o orgão visual, ou o não possue em condições normaes, não pode perceber, ou não pode perceber perfeitamente os objectos coloridos. A percepção, portanto, é *relativa* ao orgão correspondente. — Mas do facto de a percepção ser imperfeita pela imperfeição do orgão, não se segue que ella deixa de ser *objectiva.* O pouco que é percebido é realmente percebido, e existe realmente nas coisas. A percepção do mundo exterior é muito limitada, muito inadequada; mas deverá d'ahi concluir-se que não conhecemos de modo algum o proprio mundo? Não, por certo. — Tambem concedemos e admittimos — que a percepção depende, em grande parte, das disposições actuaes dos orgãos sensitivos, — e que os varios graus de desattenção, de cançaço, de exgottamento, de impotencia derivada das doenças ou da edade, enfraquecem

pressão, proveniente do estimulo externo. — A *duração* da sensação depende da duração do estimulo externo; embora, geralmente, o principio e o termo do estimulo preceda, de

---

a percepção dos sentidos. Esta *relatividade* é muito natural e é uma consequencia da theoria da *acção* e da *paixão.* O paciente não pode receber a acção do agente senão na medida da sua capacidade e das suas disposições. Por isso é necessaria uma certa proporção entre o agente e o paciente; como tambem é necessario remover todo e qualquer obstaculo, que possa impedir a acção de um no outro (aliás a acção ou não será recebida, ou chegará desfigurada). Quando esta proporção existe, e a sensação se realiza em condições normaes, não só não confundimos o objectivo com o subjectivo, mas distinguimos facilmente um elemento do outro, porque a *acção do agente não muda de natureza, quando é recebida no paciente.* — E já temos a resposta á ultima parte da difficuldade. Diz-se um absurdo, quando se diz que a acção do agente muda de natureza, quando e porque é recebida no paciente; e este absurdo nasce do facto de confundirem os dois estados do movel ou paciente, que são a *paixão* e a *reacção.* O acto do agente, diz S. Thomaz, *não se torna conforme* com a *natureza* do paciente, mas é apenas *proporcionado á capacidade* do paciente. Por isso, assim como a agua não muda de natureza pelo facto de ser recebida numa garrafa, embora não possa ser recebida senão numa quantidade proporcionada á capacidade da garrafa, assim tambem não muda de natureza, não se *transubstancia* no paciente o acto do agente pelo facto de ser recebido no paciente, embora deva accomodar-se ás condições do proprio paciente. Eis as palavras do S. Doutor: « Cum dicitur *unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus.* Non enim oportet ut id quod est in aliquo habeat *naturam* et *proprietatem* ejus in quo est, sed quod recipitur in eo secundum *capacitatem* ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphorae » (*De Anima,* q. 1, a. 10 ad 14). — Esta doutrina é exposta pelo Angelico em muitas partes das suas obras, dizendo que os objectos conhecidos se encontram na cognoscente de um modo proporcionado á natureza d'este, e por isso as coisas *materiaes* são recebidas na intelligencia de um modo *espiritual,* isto é, segundo a capacidade da propria intelligencia, que é faculdade *espiritual.*

c) Alguns physiologistas dizem que a percepção *sensitiva* não passa de uma *impressão organica,* que se torna *consciente;* e os materialistas, antigos e modernos, reduzem-na a um mero *movimento mechanico.*

A opinião d'esses physiologistas é falsa. Se a percepção *sensitiva* fosse apenas uma *impressão organica,* seria um phenomeno meramente *passivo.* Ora isto, como vimos, é falso; porque o sujeito sensiente não é meramente passivo, mas reage e completa a acção dos objectos externos, tornando-os semelhantes a si mesmo, emquanto ao *modo* por que os percebe. Nem vale dizer que a impressão organica se torna *consciente;* porque dão-se muitas percepções, que se não tornam conscientes e que, todavia, são verdadeiras percepções. — Não insistimos na refutação do erro dos materialistas, pois foi refutado neste artigo e na *Cosmologia especial,* quando demonstrámos que os phenomenos *vitaes* (e a sensação é um phenomeno *vital*) não são meros movimentos *mechanicos.* O movimento *mechanico* é effeito de um principio *exterior;* ao passo que o movimento *vital,* embora possa ser determinado por

algum tempo, o principio e o termo da sensação. — A *tonalidade* é a modificação de prazer ou de dôr, que a sensação produz no sujeito sensiente (1).

---

um impulso exterior, é uma operação *immanente*, que tem o seu principio e o seu termo no mesmo ser vivo. Não negamos que as percepções sensitivas são acompanhadas de vibrações nervosas, de movimentos mechanicos; mas é absurdo identificar dois entes, pelo facto de andarem acompanhados.

Devemos advertir, para evitar equivocos, que os escriptores de coisas philosophicas não concordam na significação da palavra « *sensação* ». Os antigos, empregando esta palavra, queriam denotar *ambos* os elementos do phenomeno *perceptivo-sensitivo:* — o elemento *passivo*, que é a *impressão organica* ou a *modificação* do sujeito sensiente, e o elemento *activo*, que é a propria *percepção*. Muitos modernos, não querendo seguir a tradição dos antigos, reservam a palavra « *sensação* » para indicar exclusivamente os actos do *appetite sensitivo*. — A questão é de palavras, e resolve-se declarando o sentido, em que o vocabolo se emprega. Para maior clareza de exposição, empregamos a palavra « *impressão* » para exprimir o elemento *passivo* do phenomeno *perceptivo-sensitivo*, e a palavra « *percepção* » para denotar o seu elemento *activo*, e, algumas vezes, quando não havia perigo de equivocos, servimo-nos da palavra « *sensação* » para indicar todo o phenomeno.

(1) Deixando de fallar na *qualidade* da sensação, pois a qualidade da sensação depende, como dissemos, da qualidade dos objectos, e já vimos *quaes* são os objectos que impressionam ou modificam os nossos sentidos externos, — e reservando para outro artigo a questão ácerca da *tonalidade* da mesma sensação, tratamos agora da sua *intensidade* e *duração*.

a) A *intensidade* da sensação é o grau maior ou menor de força, com que a faculdade respectiva prova ou experimenta a sensação.

Poderá essa *intensidade* ser medida?

Está averiguado que existe uma *certa* dependencia entre a intensidade da sensação e a intensidade da excitação que a provoca; assim a luz de duas velas é mais intensa que a de uma só. Mas tambem é certo que a sensação não está na *razão directa* da excitação; assim, num salão illuminado por mil velas, a sensação da luz não é mais forte, accendendo uma outra vela. Qual será, pois, a relação entre o augmento ou diminuição da excitação e a maior ou menor intensidade da sensação? Ou, por outras palavras: que quantidade se deve accrescentar á causa da sensação, ou tirar d'ella, para que se perceba a differença, para mais ou para menos, na propria sensação?

E' este o objecto da *psyco-physica.*

E' certo que a quantidade, que se deve accrescentar á causa excitante, para provocar uma modificação perceptivel na sensação, não é *absoluta*, mas *relativa* á quantidade da propria causa.

Weber diz que o augmento da excitação, o qual deve produzir uma modificação perceptivel no phenomeno sensitivo, está numa *relacão constante* com a quantidade da causa excitante, a que elle se accrescenta: — ou, por outras palavras: existe uma *relação constante* entre o peso *inicial*, que provoca uma sensação, e o peso *addicional*, que deve causar um augmento de intensidade na mesma sensação. Essa *relação constante* é expressa por $1/_3$. Assim, para a differença de um peso 1 se tornar perceptivel, é necessario acrescentar um peso $1/_3$, a um peso 2 é necessario acrescentar um peso $2/_3$, a un peso 3 é necessario acrescentar um peso 1, etc.

Fechner, querendo generalisar o calculo de *Weber* e eleval-o a uma lei mathematica, disse que, para a sensação augmentar em progressão *arithmetica*, é necessario que a excitação augmente em progressão *geometrica*.

As conclusões de *Weber* e de *Fechner* foram divesamente apreciadas pelos sabios. Uns, como *Hering* e *Delboeuf*, emendaram-nas; — outros regeitaram-nas, como destituidas de todo o fundamento, pois que (segundo estes) o problema é insoluvel; — e outros, como *Wundt, Helmholtz, Ebbinghaus*, admittindo como hypothese a lei de *Weber*, procuraram novos methodos, para a solução do problema que forma o objecto da *psyco-physica.*

Posto isto, façamos duas perguntas:

1.º) Será insoluvel o problema ácerca da *medida das sensações?*

2.º) E, se não for insoluvel, que deve dizer-se da lei de *Weber?*

Resposta á 1.ª pergunta:

Não podemos medir *exactamente* as sensações. Porquanto, para isso, deveria encontrar-se uma *unidade* de medida, a que se podessem reduzir todas as sensações. Mas esta *unidade* de medida não existe — nem para as sensações de differente *qualidade* (pois *ver, gostar, ouvir*, etc. são phenomenos irreductiveis a uma medida commum), — nem para as sensações da mesma *qualidade*, mas de differente *intensidade* (pois, embora percebamos que uma sensação é mais forte e mais intensa que outra, não podemos dizer *quantas vezes* aquella é mais forte e mais intensa que esta).

Mas, se não podemos medir exactamente as sensações, podemos comtudo chegar a determinar, mais ou menos approximadamente, qual deve ser o augmento da excitação na causa, para haver um augmento na sensação. Com effeito, experimentando uma certa e determinada sensação, se augmentarmos a quantidade na causa que a excita, perceberemos uma differença na propria sensação. Marcando a quantidade, que foi necessaria para a variação da sensação, e repetindo a experiencia, teremos novamente a quantidade, que foi necessaria para a modificação perceptivel da mesma sensação. Renovem-se muitas vezes estas experiencias, mudando as circumstancias de tempo, de pessoas e de meio, a *media* de todos os differentes resultados indicará a quantidade, que é necessario accrescentar a uma causa excitante, para haver uma modificação *perceptivel* na sensação.

Resposta á 2.ª pergunta.

A universalidade da lei de *Weber* não está, até hoje, confirmada pela experiencia. As comparações feitas entre as diversas sensações e a lei de *Weber* dão os seguintes resultados. As sensações *auditivas* são as que mais concordam com essa lei; — o accordo entre as sensações de pressão, de movimento e de gosto e a mesma lei é mais limitado; — as sensações *thermicas*

160. Séde da percepção sensitiva externa. — A séde da percepção *sensitiva externa* não é o cerebro, mas é o proprio *orgão animado externo*. Por quanto, a experiencia interna, confirmada pelo senso commum, attesta-nos — que vemos as *côres* com os *olhos*, e não com o cerebro, — que ouvimos os *sons* com os *ouvidos*, e não com o cerebro, — que sentimos a resistencia dos corpos com a *cutis* e as *mucosas*, e não com o cerebro, etc.

— Esta convicção encontra tambem apoio na *anatomia*, a qual demonstra que cada um dos sentidos externos é dotado de um apparelho nervoso especial, natural e essencialmente adaptado para ser o unico sujeito receptivo e perceptivo de cada um dos sensiveis *proprios*; assim o apparelho *visual*, e só elle, é capaz de receber e perceber as *côres*, — o apparelho *auditivo*, e só elle, é capaz de receber e perceber os *sons*, etc. Logo a séde da percepção sensitiva externa não é o cerebro, mas é o proprio orgão animado externo (1).

---

dão resultados mais incertos. — As sensações *olfactivas* e *geraes* não se prestam ás experiencias. — Mas, embora a universalidade da lei de *Weber* não esteja até hoje confirmada pela experiencia, e embora seja difficil tal confirmação relativamente a todas as sensações, comtudo não se lhe pode recusar, *em nome da experiencia*, o caracter de lei *geral*.

b) A *duração* da sensação é um outro problema, que está sendo vivamente discutido pelos sabios, mas que está longe de ser resolvido.

Quanto tempo emprega un phenomeno *physiologico* para percorrer o *arco reflexo*, que elle descreve?

Mediu-se esse tempo com relação ás sensações da *vista*, do *ouvido*, do *tacto*, e tambem do *gosto* e do *olfacto*.

Eis o resultado das experiencias feitas.

A sensações da *vista*, para *Donders*, duram $^1/_5$ de segundo, — e, para *Beaunis*, $^{25}/_{100}$ de segundo.

A sensações do *ouvido*, na opinião de *Donders*, duram $^1/_6$ de segundo, — e, na opinião de *Bvaunis*, 15.9 centesimos de segundo.

As sensações do *tacto*, segundo *Donders*, gastam $^1/_7$ de segundo para percorrer o *arco reflexo*, — e, segundo *Beaunis*, 10.6 centesimos de segundo.

Na sensações do *gosto* e do *olfacto*, o tempo *physiologico* ou de *reacção* varia consideravelmente.

(1) Alguns physiologistas e philosophos sustentam que todas as sensações *externas* se realizam no *cerebro*, e que os orgãos *externos* são apenas necessarios para receber as impressões, que os nervos meramente *conductores* transmittem ao cerebro. E' o *encephalismo*, isto é, o systema que reconhece o cerebro como unico orgão de todas as sensações externas, de modo que é o cerebro que vê, que ouve, etc. — Esta opinião é uma das varias consequencias da theoria *cartesiana*, que colloca a alma numa cellula central do cerebro e sustenta que todos os outros nervos têm apenas o officio de fios telegraphicos ou de orgãos de transmissão.

Mas a theoria é tão falsa, como é falso o fundamento, em que se basêa. — Não só não negamos, mas até defendemos que o cerebro deve perceber e percebe de algum modo as sensações *externas*, porque é elle a séde das sensações *internas*, que dependem das *externas*, e porque é orgão central, de que, como de uma *raiz commum*, deriva, e para o qual, como para o seu termo, converge toda a energia nervea, informante os sentidos externos. Diz S. Thomaz: « Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua *una radice communi*, a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum organorum » (*De Anima*, III, l. 3). — Admittimos tambem que as *sensações externas*

161. Corollario. — Se a séde da percepção sensitiva externa é o proprio sentido *externo*, e não o cerebro, é evidente que

---

conscientes, ou *advertidas*, dependem, de algum modo, do cerebro, — não emquanto são *percepções externas*, mas emquanto são *conscientes*; porque o cerebro, como vimos, é o orgão da consciencia sensitiva e da memoria sensitiva, e os nervos sensitivos communicam com os emispherios cerebraes. — Mas não admittimos a opinião que colloca a séde das sensações *externas* no cerebro, e não nos sentidos externos. O *senso commum*, que se funda na evidencia, e a experiencia *interna* revoltam-se contra semelhante theoria. Na verdade, se o cerebro fosse a séde de todas as sensações *externas*, elle deveria possuir um apparelho adaptado para perceber as *côres*, e outro para os *sons*, e outro para os *sabores*; porque sensiveis especificamente diversos não podem ser percebidos por uma só faculdade. Ora o cerebro não tem esses apparelhos. — Alem d'isso, se o cerebro fosse a séde das sensações *externas*, é evidente que um animal, a que fosse arrancado o cerebro, não poderia ter nenhuma sensação *externa*. Ora os modernos physiologistas sustentam que a ablação do cerebro não é sufficiente para destruir completamente o exercicio dos sentidos em geral, e da *vista* e do *ouvido* em particular, porque averiguaram que os animaes, aos quaes tinham arrancado os emispherios, evitavam obstaculos, faziam movimentos repentinos na occasião de fortes rumores, seguiam com a cabeça o movimento de uma vela accesa, davam signaes de que viam e ouviam. — Repetimos que uma coisa é a percepção *externa*, outra é a *consciencia* d'essa percepção; esta depende do cerebro, não aquella. — D'ahi a divisão, introduzida por *Munk* e seguida por *Luciani*, da *cegueira*, como tambem da *surdez*, em *externa* e *psychica*. A *cegueira* e a *surdez psychica* consistem em que o animal vê ainda as côres e ouve os sons, mas não adverte que vê e que ouve. — D'ahi tambem a a distincção das sensações em *inconscientes*, e *conscientes*. Estas dependeriam somente dos emispherios cerebraes; aquellas dependeriam do mesencephalo, da ponte e da medulla allongada e espinhal. (Cf. Luciani e Serpilli, *Le localizzazioni funzionali del cervello*). — De resto, o proprio *Richet*, defensor acerrimo do *nervo meramente conductor*, confessa que a sua theoria « é um dogma sem prova, e um dia pode tornar-se uma idea falsa » (*Physiol. des nerfs*).

Os adversarios fazem diversas difficuldades. Examinemos algumas.

a) Dizem: A sensação não pode realizar-se senão nas cellulas de substancia *cinzenta*, e esta só se encontra no cerebro. — Respondemos que estas affirmações são falsas. Os melhores physiologistas reconhecem que ha cellulas de substancia *cinzenta* tambem nos nervos, sobretudo nas extremidades d'elles, as quaes se encontram nos orgãos dos sentidos externos (Cf. Luys, *Le cerveau*). Além d'isso, todos admittem que a substancia *cinzenta* do cerebro é *insensivel*, e que, se a impressão chega ao cerebro por um meio distincto dos nervos, não se realiza a percepção.

b) Continuam: Está averiguado que os nervos sensitivos locaes devem estar em communicação com o *cerebro*, para que possa realizar-se a percepção. Ora isto mostra que é propriamente o cerebro que sente, e que os nervos sensitivos locaes têm apenas o officio de transmittir ao cerebro as impressões externas. — Respondemos ser verdade que, para a percepção sensitiva, é indispensavel que os nervos sensitivos locaes communiquem com os *centros nervosos*. Mas este phenomeno mostra — não que são os

podem dar-se sensações *inconscientes,* isto é, sensações de que não temos consciencia. — Para que haja verdadeira *sensação,*

centros nervosos que directamente percebem as qualidades sensiveis dos corpos, — mas que os nervos sensitivos se tornam paralyticos, isto é, perdem toda a excitabilidade necessaria para a percepção sensitiva, se forem separados dos *centros nervosos,* que são a fonte da actividade nervosa. Dissemos que, para a percepção sensitiva, devem os nervos sensitivos communicar com os *centros nervosos,* e não com *o cerebro;* porque, como vimos, a ablação dos *emispherios cerebraes* não é sufficiente para destruir inteiramente o exercicio dos sentidos externos.

c) Insistem: Um homem, a quem foi cortado um braço, continúa a localisar a dor no braço, que já não tem. Ora do mesmo modo nós attribuimos a sensação ás extremidades nerveas dos orgãos externos, embora essa sensação se realize exclusivamente no cerebro. — Respondemos, negando a paridade dos casos. No primeiro caso, ha uma illusão de imaginação; no segundo, não ha. Na verdade, o homem, a quem foi cortado o braço, não sente realmente a dor no braço cortado, mas sim na parte, que antes estava unida á que foi cortada, e, se elle attribue, ainda per algum tempo, a dor á parte cortada, isso depende — não só do habito que tinha de sentir naquelle modo e de perceber o seu braço inteiro, — mas tambem da associação das imagens sensitivas das proprias sensações, que uma vez se experimentavam na parte cortada. Pelo contrario, a convicção commum de que as sensações externas se realizam nos proprios orgãos externos, não se explica pelo habito, nem pela associação dos phantasmas, — e não cessa com o andar do tempo; o que prova que não é um engano da imaginação, mas que se funda na evidencia objectiva das coisas.

*

Depois de termos tratado da percepção dos sentidos *externos* em geral, deveriamos agora tratar da percepção de cada sentido *externo* em particular. Mas, tendo já indicado o *orgão* de cada sentido *externo,* o seu *objecto* e *mechanismo,* não nos detemos mais neste argumento. — Só queremos tocar num ponto, que é muito contestado e que se refere á *necessidade* da *especie sensivel* para *cada um* dos sentidos *externos.* Uns affirmam que a *especie sensivel* é necessaria para *cada um* dos sentidos *externos;* outros sustentam que só é necessaria para os sentidos da *vista* e talvez do *tacto,* porque os *sensiveis proprios* dos outros sentidos *externos* podem unir-se com estes na sua physica realidade. Seguimos a *primeira* opinião, que defende a *necessidade* da *especie sensivel* para *todos* e *cada um* dos sentidos *externos.* Na verdade, os *sensiveis proprios* são todos *objectivos,* isto é, são qualidades *activas,* que existem nos proprios objectos externos. Sendo *objectivos,* os *sensiveis proprios,* para serem percebidos, devem actuar nos respectivos sentidos externos e reduzil-os da potencia ao acto. Ora os sentidos *externos,* sendo por si indeterminados, não podem ser reduzidos da potencia ao acto, se não forem completados e determinados ao proprio acto, e não podem ser completados e determinados senão por uma especie ou forma; porque, como dissemos, é sempre a forma, substancial ou accidental, que completa a potencia e a determina a uma certa especie ou operação. — Este razão vale — não só para *a vista,* mas para *todos* os sentidos, porque todos são indeterminados, e por

basta o respectivo sentido externo; para que a sensação seja *consciente,* é necessario o cerebro.

isso todos precisam de uma forma, ou especie, ou imagem, que os determine a perceber este ou aquelle objecto. — Nem se diga que a determinação deriva da proprio objecto externo, emquanto actua na faculdade. O objecto externo não pode ser forma complementar e determinativa do sentido pela *sua physica realidade,* mas pode sel-o por uma sua *forma,* ou *especie,* ou *imagem,* que elle produz e imprime na faculdade sensitiva. — Nas notas ao n.º 156 dissemos, com S. Thomaz, — que a impressão do objecto nos sentidos produz uma duplice mudança: uma *natural* e outra *intencional,* — que na mudança *intencional* a forma ou especie do agente é recebida no sentido, — e que esta especie é indispensavel para o conhecimento sensitivo.

Tendo provado, em geral, a *necessidade* da especie *sensivel* para *todos* os sentidos *externos,* agora digamos alguma coisa ácerca da *especie sensivel* de *cada* sentido *externo.* — Em quanto ao *tacto,* as especies são necessarias, porque o *orgão* d'este sentido não é propriamente a *epiderme,* isto è, a superficie exterior da cutis, mas é a *derme,* isto é, o tecido subjacente á epiderme; e por isso o objecto externo, não actuando immediatamente no sentido pela sua realidade physica, deve actuar nelle por uma sua imagem ou especie. Chega-se á mesma conclusão, se se fixar, com alguns physiologistas, a séde d'este sentido nas *fibras nervosas;* porque, tambem nesta hypothese, o objecto não actua immediatamente senão nos musculos ou noutra parte externa ou interna. — Em quanto ao *gosto,* alguns negam a necessidade da *especie sensivel,* porque o objecto une-se immediatamente, por si mesmo, ao sentido, exercendo nelle uma acção de ordem chimica. Mas, se o objecto do gosto se une, immediatamente e na sua realidade physica, com o *orgão,* não se une com o *sentido;* com este deve unir-se pela sua *imagem.* — Diga-se o mesmo emquanto ao *olfacto.* — Em quanto ao *ouvido,* o seu objecto é o *som.* O *som* é uma qualidade activa dos corpos, sempre em potencia e ás vezes em acto, e resulta das vibrações dos corpos e propaga-se por um meio, que, segundo alguns, é o ar, e, segundo outros, é a agua, ou um corpo aeriforme, ou um corpo liquido ou solido. O *sujeito,* que emitte o som, não é o ar, nem é outro qualquer meio transmissor, mas é o proprio corpo. Sendo o *som* uma qualidade do corpo sonoro, deve unir-se com os ouvidos por uma especie ou imagem *intencional.* — Em quanto á *vista,* o seu objecto é constituido pela *luz* e pela *côr,* que são qualidades objectivas dos corpos. Uns dizem que a *côr* se distingue da *luz;* mas outros affirmam que a *côr* não se distingue da *luz,* mas que é apenas uma modificação da luz, isto é, que a côr é a propria luz diversamente modificada, segundo a diversidade da superficie do corpo opaco. — Será a *côr* uma qualidade *permanente* dos corpos? Os que distinguem a côr da luz, dizem que sim, embora accrescentem que ella — a côr — não pode ser vista sem a luz. Os que identificam a luz com a côr, affirmam que nos objectos — não existe a *côr,* tomada no seu sentido *formal,* emquanto resulta do actual reflexo de certos raios, porque, então, não ha *côr* sem luz, — mas existe a côr *fundamental,* emquanto a natureza ou estructura do corpo exige uma certa e determinada côr pela absorpção de certos raios e pela reflexão dos outros, e esta côr existe permanentemente nos corpos, mesmo na ausencia da luz. — Mas a luz e a côr, quer se distingam entre si, quer não, constituem sempre um só objecto da *vista.* — Ora para

ARTIGO III.

Percepção sensitiva interna.

162. **Percepção sensitiva interna.** — A percepção *sensitiva interna* é o acto proprio dos sentidos *internos,* pelo qual o homem conhece, de um modo *material,* ou *concreto,* seus actos e estados *sensitivos* e *internos* (1).

163. **Objecto da percepção sensitiva interna.** — O *objecto* da percepção *sensitiva interna* é constituido pelos nossos *actos* e *estados sensitivos* e *internos.* Esses *actos* e *estados* formam o objecto *immediato* ou *explicito;* porque o objecto *mediato* ou *implicito* é constituido pelos *agentes externos* ou pelo proprio *sujeito sensiente* (2).

164. **Os sentidos internos precisam de uma imagem para o seu acto.** — Os sentidos *internos,* como os *externos,* são por si indifferentes ou indeterminados com relação aos muitos e varios objectos externos, que podem perceber, e d'essa indifferença ou indeterminação só podem sahir pela acção dos proprios objectos. Ora os objectos externos, se não podem actuar nas faculdades *internas* na sua physica realidade, devem actuar por meio de uma imagem, que os represente. Logo os sentidos *internos* precisam de uma imagem para o seu acto (3).

---

o acto da *visão* são indispensaveis as *especies* ou *imagens sensiveis.* Na verdade, o objecto da *vista,* que é proprio ente externo, ou a luz, ou a côr, não pode unir-se immediatamente por si com esse sentido, mas limita-se a impressionar a retina, e por isso deve unir-se com a mesma faculdade por meio de uma sua imagem *intencional.*

(1) No artigo II do capitulo II da secção II d'este tratado, fallámos, com o conveniente desenvolvimento, dos sentidos *internos* e dos seus respectivos *actos.* Limitamo-nos, portanto, n'este artigo, a indicar o modo, por que esses sentidos operam.

(2) Os sentidos *internos* não soffrem a acção dos agentes *externos,* como estes são em si mesmos, mas como são recebidos e existem nos sentidos *externos,* e por isso sem materia. O acto, portanto, dos sentidos *internos* não se refere *immediatamente* aos *objectos* ou *agentes externos,* mas ao *acto* dos sentidos externos (S. Th. *De Anima,* III, l. 2). Com effeito, o homem, pela *imaginação* ou pelo *sentido commum,* — não vê as côres, nem ouve os sons, — mas *sente* ou *percebe* que vê as côres e que ouve os sons, e emtanto chega á percepção dos objectos externos, emquanto o ver e o ouvir são apenas uma reproducção vital dos proprios objectos, que actuaram nos sentidos da vista e do ouvido. Por isso não pode receber-se a *imagem* da sensação, sem que se conheça, ao mesmo tempo, o seu *objecto.* — Veja-se no logar indicado o que dissemos ácerca do *objecto* de cada sentido *interno.*

(3) A conclusão é evidente. Se os sentidos *externos* precisam de uma

165. **Essa imagem é produzida pela sensação externa.** — Attesta-nos a consciencia que, pelos sentidos *internos,* percebemos a paixão ou modificação dos sentidos *externos* e os seres que de algum modo actuaram nos mesmos sentidos. Ora a imagem, que reproduz a paixão ou modificação dos sentidos *externos* e os seres que de algum modo actuaram nos mesmos sentidos, só pode ser produzida pela sensação *externa,* porque só esta representa essa modificação e esses seres. Logo a imagem, de que os sentidos *internos* precisam para o seu acto, é produzida pela sensação *externa* (1).

---

imagem ou especie do objecto para sahir da sua indifferença ou indeterminação, muito mais precisam de uma imagem os sentidos *internos,* que não só têm a mesma indifferença ou indeterminação, mas tambem se encontram no interior do organismo e escapam á acção directa e immediata dos objectos externos. — Esta imagem ou especie é indispensavel — não só quando o objecto está *ausente,* mas tambem quando está *presente,* isto é, quando *actualmente* influe nos mesmos sentidos externos. Por quanto, a imagem do objecto *presente,* se pode unir-se com os sentidos *externos,* não se pode unir com os *internos.* Cada faculdade deve ter a sua imagem ou especie proporcionada, que a complete em ordem ao acto; e por isso, sendo os sentidos *internos* faculdades especificamente diversas dos sentidos *externos,* as imagens ou especies, que informam os sentidos *internos,* devem ses especificamente diversas das imagens ou especies, que informam os sentidos *externos.* — Essa differença manifesta-se no facto — que, emquanto as especies dos sentidos *externos,* dependem, na sua existencia, da presença physica do objecto externo e desapparecem ao desapparecer do proprio objecto, as especies dos sentidos *internos* não dependem, na sua existencia, da presença physica do objecto externo e, quando este desapparece, ellas não desapparecem. — Nem se objecte que, para determinar ao acto os sentidos *internos,* sobretudo a *imaginação* e a *memoria,* basta a presença da sensação *externa.* A presença da sensação *externa* não pode por si determinar e completar os sentidos *internos,* porque essa sensação tem a sua séde no sentido *externo,* e não pode unir-se, por si, com os sentidos *internos.* E se, posta a sensação *externa,* os sentidos *internos* da *imaginação* e da *memoria* produzem o seu acto, este phenomeno se realiza — não porque a sensação *externa* determina e completa, por si, essas faculdades, — mas porque, posta a sensação *externa,* reproduzem-se imagens ou representações, que, unidas com a *imaginação* e com a *memoria,* completam estes sentidos e os reduzem ao acto.

(1) Os sentidos *internos* precisam de uma especie ou imagem para o seu acto. Esta imagem não pode ser produzida — pelo *objecto externo,* — nem pela *imagem* dos sentidos *externos,* — mas só pela *sensação externa.* — Não pode ser produzida pelo *objecto externo,* porque este não pode actuar immediata ou directamente nos sentidos *internos;* nem pela *imagem* ou *especie* (*impressa*) dos sentidos *externos,* porque tal imagem, devendo ser especificamente diversa da imagem dos sentidos *internos,* não pode completar estes sentidos; mas deve ser produzida pela *sensação externa,* a qual, por ser uma qualidade activa, pode actuar nos sentidos *internos* e imprimir nelles uma

166. Os sentidos internos, informados pela imagem, percebem o objecto. — O objecto dos sentidos *internos* é duplice: *directo* e *indirecto*. O *directo* é a *modificação* ou *estado* do sujeito sensiente; o *indirecto* é o *objecto externo*, que provocou essa modificação ou esse estado. Ora diz-nos a experiencia que os sentidos *internos*, logo que sejam actuados pela imagem, produzida pela sensação *externa*, percebem, embora de um modo differente, não só a *modificação* ou o *estado* dos sentidos *externos*, mas tambem o *objecto externo*, que provocou essa modificação ou esse estado. Logo os sentidos *internos*, informados pela imagem, percebem o objecto (1).

especie ou imagem, que a represente, isto é, que represente a modificação dos sentidos *externos* e os objectos que a produziram. — Esta acção da sensação *externa* nos sentidos *internos* é muito natural; porquanto os sentidos *externos*, embora sejam distinctos dos *internos*, estão todavia unidos com os *internos* pelo systema nervoso, e por isso a sensação *externa* pode e deve propagar-se até aos orgãos dos sentidos *internos*, produzindo nestes uma especie ou imagem que a represente. E não repugna que a sensação *externa* produza uma imagem, que a represente e que seja principio de uma outra percepção. Tambem o phantasma é uma especie ou imagem da coisa percebida, e todavia concorre para a formação da especie intelligivel, que é o principio do conhecimento intellectual. — Nem se diga que a propria sensação *externa* pode por si unir-se, como especie, com os sentidos *internos*. A sensação *externa*, como dissemos, é um acto vital que tem o seu principio e o seu termo no proprio sentido *externo*, e por isso, se pode influir nos sentidos *internos* e produzir nelles uma especie que a represente, não lhes se pode unir como especie. — Como se vê, é sempre o objecto *externo* que actua nos sentidos *externos* e nos *internos*, ainda que de um modo differente. Nos sentidos *externos* o objecto actua *directamente*, ao passo que nos *internos* actua *indirectamente*, isto é, por meio da sensação externa. A imagem, que o objecto externo imprime nos sentidos *externos*, representa *exclusiva* e *directamente* o proprio objecto, porque a modificação ou o estado do sujeito é percebido por outra faculdade, que é o *sentido commum;* mas a imagem, que o objecto externo produz, por meio da sensação *externa*, nos sentidos *internos*, *directamente* representa a modificação ou o estado do sujeito, e *indirectamente* representa o objecto *externo*.

(1) A sensação *externa* é *subjectiva* e *objectiva*. Por isso a imagem, produzida no sentido *interno* pela sensação *externa*, reproduz e exprime este duplice aspecto, isto é, representa a modificação ou estado do orgão *externo* e o objecto *externo*, que produziu essa modificação ou estado. A modificação ou o estado é percebido de um modo *directo*, ao passo que o objecto é percebido de um modo *indirecto;* porque, como dissemos, o objecto não influe no sentido *interno* senão por meio da sensação *externa*. — D'ahi a differença entre a sensação *externa* e a *interna*. O objecto *directo* da sensação *externa* é o proprio ente *externo*, que actuou *directamente* nos sentidos externos; mas o objecto *directo* da sensação *interna* é a *paixão* dos sentidos *externos*, isto é, é a propria sensação *externa*, emquanto é modificação do sujeito sensiente.

167. A percepção sensitiva interna é mais elevada que a externa. — Uma operação é mais elevada que outra, quando a faculdade, de que deriva a primeira, é mais elevada que a faculdade, de que deriva a segunda. Ora os sentidos *internos* são mais elevados que os *externos;* porque, embora todos os sentidos sejam compostos de um elemento *material*, que é o *orgão*, e de um elemento *simples*, que é a *energia sensitiva*, comtudo nos sentidos *externos* predomina o elemento *material*, ao passo que nos sentidos *internos* predomina o elemento *simples*. Logo a percepção sensitiva *interna* é mais elevada que a *externa* (1).

(1) Que o modo de operar dos sentidos *internos* seja *menos material* que o dos *externos*, vê-se d'isto que os sentidos *externos* não produzem o acto e não o proseguem, senão no tempo em que o objecto está presente — ou *por si mesmo*, como no tacto e no gosto, — ou pela *sua acção*, como nos outros sentidos; ao passo que os sentidos *internos* operam, continuam ou tornam a operar, embora já não esteja presente o objecto externo. — Sobretudo admiravel é a *imaginação*, que, desprendendo-se da acção dos objectos, forma especies de coisas nunca vistas (embora com elementos anteriormente percebidos), e d'este modo imita a intelligencia, a qual, depois de ter recebido dos sentidos as especies dos objectos externos, conserva essas especies (transformadas) e, para as reproduzir, não precisa do estimulo do objecto externo. — Mas a imaginação encontra o seu perigo onde tem a sua gloria. Emquanto o sentido *externo* não se engana na percepção do seu objecto (se não houver obstaculo), porque o proprio objecto está presente, a imaginação pode enganar-se, apprehendendo como presente um objecto ausente. Diz S. Thomaz: « Est quaedam vis apprehensiva, quae apprehendit speciem sensibilem, sensibili re praesente, sicut *sensus proprius;* quaedam vero apprehendit eam, re absente, sicut *imaginatio*. Et ideo *sensus semper apprehendit rem, ut est*, nisi sit impedimentum in organo vel in medio; sed *imaginatio apprehendit ut plurimum rem, uti non est*, quia apprehendit eam ut praesentem cum sit absens, et ideo dicit Philosophus (in IV Metaph.) quod sensus non est dominus falsitatis, sed phantasia » (*De Verit.*, q. I, a. XI).

*

Aqui devemos accrescentar algumas coisas ácerca das operações da *imaginação* durante o *somno*.

Somno é a suspensão periodica das operações sensitivas ou da actividade dos centros nervosos superiores, devida a cançaço cerebral.

Esse cançaço, de que deriva o somno, é uma consequencia do trabalho, que o eixo cerebro-espinhal faz durante a vigilia, e que, accumulando neste orgão productos excrementicios, tira-lhe toda a excitabilidade. — Durante o *somno*, o sangue afflue menos abundantemente ao cerebro, e o systema nervoso repara as proprias perdas (*Errera*, na *Revue Scientifique*, 23 de julho de 1877).

A suspensão das operações sensitivas, durante o *somno*, póde não ser total, e então temos o *sonho*.

O *sonho*, pois, é a reproducção parcial e irregular de certas imagens, mais

168. Séde da percepção sensitiva interna. — Sendo varios e especificamente diversos os sentidos *internos*, a percepção sensitiva *interna* não póde derivar de um só principio *proximo* e *immediato*. Haverá, portanto, *quatro* principios *proximos* e *im-*

profundamente gravadas na phantasia, estando o exercicio dos sentidos externos quasi completamente suspenso. — Por isso no *sonho* ordinariamente se reproduzem as imagens, que fizeram mais impressão ou que mais preoccuparam durante a vigilia, e estas imagens ás vezes causam uma emoção tão forte, que excita e acorda o systema nervoso da vida sensitiva.

Os phenemenos mais notaveis que podem dar-se no *sonho*, são cinco: as *allucinações*, a *desordem nos juizos e nos raciocinios*, o *somniloquio*, o *somnambulismo*, e a *lucidez natural*.

1.º) As *allucinações*, que consistem em perceber o que não é, são devidas á *vivacidade* das *imagens* e á suspensão do exercicio dos sentidos externos; pois que, quando as imagens são tão vivas como as proprias percepções externas, e os sentidos externos são incapazes de comparar estas com aquellas, é natural que se confunda o mundo phantastico com o real.

2.º) A *desordem nos juizos e nos raciocinios* dá-se, emquanto, no *sonho*, as imagens se reproduzem incompleta e desordenadamente. — Nem se objecte que os juizos e os raciocinios dependem da intelligencia, e que esta não dorme. Por quanto, a intelligencia, embora não durma, não póde, no seu exercicio, prescindir do concurso das imagens, e por isso a desordem na imaginação reflecte-se necessariamente na intelligencia.

3.º) O *somniloquio* dá-se, quando se desenvolve inteiramente a excitabilidade em qualquer parte do cerebro, e especialmente na terceira circumvolução frontal esquerda, de que partem os impulsos para os movimentos da palavra. — *Maury*, no seu livro ácerca dos *sonhos*, diz que os circumstantes podem entrar em conversa com o *somniloquo*, se o *ouvido* d'este tiver a excitabilidade necessaria, e podem *suggerir-lhes* qualquer idea ou acção.

4.º) O *somnambulismo* resulta da viva reproducção e realização de imagens, relativas a uma certa ordem de operações habituaes a uma pessoa. Nestes casos a excitabilidade dos pontos cerebraes, onde as imagens residem, communica-se a todas as partes do systema nervoso, de que dependem as sensações e os movimentos necessarios para a realização d'aquella ordem de operações. O resto do eixo cerebro-espinhal está adormecido, e por isso as operações, as sensações e os movimentos do somnambulo são todos exclusivamente relativos ao *sonho*.

5.º) A *lucidez natural* dá-se, quando o homem, durante o somno, exerce algumas operações, que exigem o exercicio da intelligencia ou da razão. Nem isto admira. Sendo a excitabilidade cerebral, durante o somno, menos extensa e por isso mais energica, a alma concentra toda a sua attenção sobre certas imagens e ideas; e não repugna que, nesse estado, ás vezes realize algumas operações com maior perfeição do que na vigilia.

Além d'este *somno*, que é *natural*, porque deriva de causas *naturaes*, ha um outro somno, que é *artificial*, porque é provocado por meios *artificiaes*, e que é conhecido geralmente com o nome de *hypnotismo*.

O *hypnotismo*, que antigamente se chamava *magnetismo animal*, è definido por *Morselli* « un somno artificial, mais ou menos profundo, em que algumas regiões do cerebro ficam paralysadas, ao passo que outras soffrem uma excitação extraordinaria ».

Este phenomeno, que não se realiza em todo e qualquer individuo, produz-se por varios modos. Mas todos estes modos têm um só fim, que é *fatigar* os *nervos sensitivos* (sobretudo o nervo *optico*) e por meio d'elles o *sentido commum*. Para isso basta que o hypnotizado tenha os olhos fixos — ou nos olhos do hypnotizador, — ou nalgum ponto luminoso, — ou ouça um som monotono, — ou imagine que vai entrar no somno hypnotico.

Durante o *somno hypnotico* dão-se muitos e diversos phenomenos.

Os principaes phenomenos, que podem dar-se no estado hypnotico, são o *exclusivismo*, o *automatismo imitativo* e a *suggestão*.

a) O *exclusivismo* consiste em que, durante o hypnotismo, ha uma coisa, que está sempre presente ao hypnotizado. Essa coisa é o rosto e a palavra do hypnotizador. Este *exclusivismo* dá-se, porque o hypnotizado adormece com a persuasão de que está sob o influxo do hypnotizador, e a imagem d'este é a unica que fica vivamente gravada na sua phantasia.

b) O *automatismo imitativo* consiste em que o hypnotizado repete *machinalmente* todos os movimentos que o hypnotizador faz na sua presença. — A explicação d'este phenomeno não è difficil. A experiencia attesta que a imaginação de um certo e determinado movimento nos leva por um instincto natural a executal-o; visto que os pontos do cerebro, onde existem as imagens do mesmo movimento, communicam com os respectivos nervos motores. Por isso, quando a imagem de um movimento é muito viva, d'aquelle ponto do cerebro parte uma corrente, que excita os nervos motores. — Esta *automatismo imitativo* dá-se não só no hypnotizado, mas tambem no homem acordado; só ha uma differença, que neste o instincto da *imitação* obedece á razão e á vontade, e naquelle é cego e involuntario.

c) A *suggestão* dá-se, quando o hypnotizador *suggere* ao hypnotizado a imagem de uma coisa, e este opèra como se aquella coisa fosse real. Assim, se ao hypnotizado for *suggerida* a imagem de um incendio ou de uma alluvião, elle fará no somno tudo o que nesses casos faria na vigilia. — O hyponizado, não tendo deante de si outra coisa senão a pessoa e a palavra do hypnotizador, só tem as imagens, que provêm da vontade e da acção d'este. Taes imagens, sendo tanto mais vivas quanto mais são concentradas, suscitam na alma emoções correspondentes, e levam o sujeito a executar as operações, que as mesmas imagens representam; pois o hypnotizado, não podendo corrigir a allucinação, toma a imagem pelo objecto real.

O Dr. Venturoli explica d'este modo a *razão* d'esses phenomenos.

« A verdadeira causa organica dos phenomenos hypnoticos reside num estado particular do systema nervoso; e todos os processos, empregados para provocar o *hypnotismo*, consistem geralmente na prolongada repetição da mesma sensação e no cançaço de algum orgão sensitivo. A attenção fixa e continua sobre o mesmo objecto acaba por cançar o orgão *sensitivo* e o *sentido commum*, e aquelle estado de cançaço predispõe para o somno . . .

« Além d'isso, a imaginação excitada no individuo, que sabe dever soffrer um estado produzido por actos extranhos e extraordinarios, têm uma parte consideravel na producção d'esses phenomenos; e, nesta perturbação extraordinaria do systema nervoso e das faculdades sensitivas, é facil passar para a catalepsia e para o somnambulismo.

« A comparação dos phenomenos *espontaneos* da catalepsia e do somnam-

mediatos da percepção sensitiva *interna,* porque *quatro* são os sentidos *internos,* especificamente diversos. — Como, porém, os quatro sentidos *internos* residem no *cerebro,* podemos dizer que o *cerebro* é a séde da percepção sensitiva interna (1).

ARTIGO IV.

Appetite sensitivo, sua divisão e paixões.

169. Appetite sensitivo. — *Appetite sensitivo* é a operação, pela qual o homem tende para um bem, que é conveniente á sua natureza *sensitiva* e que foi percebido pelos sentidos.

Esta operação existe no homem. Por quanto, existindo no homem o *appetite sensitivo,* como *faculdade,* deve tambem existir nelle, como *operação;* visto que a cada faculdade corresponde uma operação proporcionada. — A séde ou o orgão d'esta operação é, como vimos, o *cerebro.*

---

bulismo com os *artificiaes* confirma a identidade da origem e da natureza d'estes e d'aquelles: a unica differença está em que uns são *espontaneos,* e outros *artificiaes.* E, embora estes se manifestem de um modo mais surprehendente, isso é devido aos artificios empregados sobre certos individuos, de modo que neste caso póde dizer-se que a arte vence a natureza » (*La scienza italiana,* 1883, vol. II, pag. 451).

Alem d'estes phenomenos que, embora extraordinarios, não excedem comtudo as forças *naturaes* do homem, e não differem essencialmente dos que se dão em certos individuos que têm alterado o systema nervoso, o *hypnotismo,* segundo alguns, apresenta outros phenomenos, que excedem as forças *naturaes* do homem e constituem o *hypnotismo preternatural.*

Estes phenomenos são a *visão de coisas secretas e remotas,* a *transposição dos sentidos,* o *ler nos livros fechados,* o *fallar uma lingua desconhecida,* etc.

A existencia dos phenomenos *superiores* do *hypnotismo* è attestada por *Cervello, Semmola, Lombroso, Morselli.*

Qual será a *causa* d'esses phenomenos?

Os phenomenos *superiores* do *hypnotismo, se existem,* hão de ter necessariamente uma causa proporcionada. Essa causa não póde ser *natural;* pois o homem não póde *naturalmente* ver as coisas secretas e remotas, ouvir com as mãos, ler em livros fechados, fallar uma lingua que nunca aprendeu. Logo deve ser *preternatural.* — Essa causa *preternatural* deve ser um ente *immaterial,* dotado de *intelligencia* e de *vontade;* aliás não seria proporcionada. Ora o ente *immaterial,* dotado de *intelligencia* e de *vontade,* é um *espirito separado da materia.* Logo a causa dos phenomenos *superiores* do *hypnotismo* è um *espirito separado da materia.* — Esta conclusão parecerá exaggerada, mas è logica e racional, *supposta* a existencia dos *phenomenos superiores.*

(1) Da *séde* dos sentidos *internos* tratámos, com o devido desenvolvimento, no cap. II da secção II d'esta III parte da Metaphysica.

170. Divisão do appetite sensitivo. — O *appetite sensitivo,* considerado como *operação,* tem a mesma divisão, a que está sujeito, considerado como *faculdade;* pois de faculdades distinctas não podem deixar de derivar operações distinctas. Ora o *appetite sensitivo,* considerado como *faculdade,* divide-se em *concupiscivel* e *irascivel,* segundo tende para um bem *agradavel* ou para um bem *arduo.* Logo o *appetite sensitivo,* considerado como *operação,* divide-se em *concupiscivel* e *irascivel.*

171. Paixões. — As operações da faculdade *appetitivo-sensitiva,* se forem elevadas a um intenso grau de força e de energia, tomam o nome especial de *paixões.* — *Paixões,* portanto, são fortes movimentos da faculdade *appetitivo-sensitiva,* determinados pela percepção do bem ou do mal (1).

---

(1) *Descartes* diz que as *paixões* são « percepções, sentimentos e emoções da *alma,* causadas, conservadas e fortalecidas por quaesquer movimentos dos espiritos ». — A definição de *paixões,* dada por Descartes, è falsa. Por quanto, as *paixões* são movimentos, affeições do *composto organico,* e não da *alma só;* pois são actos do *appetite sensitivo,* e este é faculdade organica. Se o sujeito das paixões fosse a alma só, os animaes, cujas operações dependem da materia, não teriam paixões verdadeiras, mas apenas apparentes; o que é evidentemente falso.

Mallebranche diz que as *paixões* são emoções proprias da alma só, suscitadas por Deus na *occasião* de movimentos extraordinarios dos espiritos animaes e do sangue. — Tambem esta opinião é falsa. Como dissemos contra *Descartes,* a *alma,* por si só, não póde ser sujeito de paixões. Alem d'isso, vimos que o *occasionalismo,* em que *Mallebranche* funda a sua theoria das *paixões,* é absurdo.

Pergunta-se: As *paixões* são boas, ou más?

Ha duas opiniões contrarias a este respeito. — Uma, seguida por *Epicuro, Fourier, Saint-Simon,* admitte que as *paixões* são boas ou virtuosas. — Outra, defendida por *Platão* e pelos *Stoicos,* ensina que as paixões são más e viciosas, são doenças da alma.

Ambas estas opiniões são falsas. Por quanto, as paixões, sendo operações do *appetite sensitivo,* que é destituido de intelligencia e de vontade, não são, *por si mesmas,* nem boas nem más, nem virtuosas nem viciosas; pois o principio e o sujeito da bondade e da malicia é a vontade, esclarecida pela intelligencia. — Se as paixões, ás vezes, se chamam boas ou más, taes qualidades derivam para ellas — ou das qualidades dos *objectos,* para que tendem, — ou da vontade, que se serve d'ellas, como de instrumentos, para a consecução dos seus fins. Por isso a *virtude* e o *vicio* são coisas *accidentaes* para as *paixões.*

Alguns philosophos dizem que deveriamos extirpar as *paixões,* porque impedem a perfeição da nossa alma.

A opinião d'estes escriptores è inacceitavel. As *paixões* não são por si o resultado de uma corrupção, mas são a consequencia legitima e natural da natureza sensitiva. E', pois, impossivel extirpal-as, como é impossivel extirpar a propria natureza. — Além d'isso, as *paixões,* quando bem dirigidas (e sem-

172. Numero das paixões. — As *paixões* são *onze*, a saber: *amor* e *odio*, *desejo* e *abominação*, *alegria* e *tristeza*, *esperança* e *desespero*, *audacia* e *medo*, e, finalmente, *ira*.

D'estas *onze* paixões as *seis* primeiras derivam do appetite *concupiscivel;* as *cinco* ultimas emanam do appetite *irascivel.*

Na verdade, o *bem* e o *mal,* para que tende ou de que foge o appetite *concupiscivel,* podem considerar-se — ou simplesmente como *taes,* e produzem o *amor* e o *odio,* — ou como *ausentes,* e dão origem ao *desejo* e á *abominação,* — ou como *presentes,* e produzem *alegria* ou *prazer, tristeza* ou *dor.* — Do mesmo modo, a *difficuldade* do bem, que é objecto do appetite *irascivel,* é *vencivel* ou *invencivel,* e temos a *esperança* ou o *desespero;* ou o mal *imminente* póde *evitar-se,* ou não, e temos a *audacia* ou o *medo;* ou, finalmente, queremos vingar-nos contra a causa do nosso mal, e temos a *ira* (1).

---

pre o devem ser), não só não impedem a perfeição da alma, mas promovem-na e completam-na; pois que os esforços da vontade são mais energicos, efficazes e generosos, quando favorecidos e acompanhados pela *paixão.*

(1) Entre todas as paixões a principal é o *amor;* pois todas têm o principio e o termo no amor. E com razão; visto que o bem é naturalmente anterior ao mal (pois o mal é a privação do bem), e não fugimos do mal, senão emquanto nos priva do bem. Por isso *Bossuet* conclue a sua analyse (que reproduzimos na *Cosmologia*) com as seguintes palavras: *Otez l'amour, il n'y a plus de passion: et posez l'amour, vous les faites naître toutes* (Traité de la Conn. de Dieu et de soi-même, c. 1, art. 6).

O *amor*, o *desejo* e a *alegria* são paixões *attractivas;* — o *odio*, a *abominação* e a *tristeza* são paixões *repulsivas;* — o *desespero* e o *medo* são paixões *deprimentes;* a *esperança*, a *audacia* e a *ira* são paixões *excitantes.*

O P. *Manuel Bernardes*, no livro — *Luz e calor*, com a costumada elegancia de estylo e precisão de ideas, trata das *paixões.* Eis as suas palavras:

« Move-se o *appetite* por *onze* differentes modos de actos seus vitaes e immanentes, isto é, que procedem da alma, como vida do corpo, e se recebem e ficam no mesmo appetite, que se moveu. O nome mais commum (d'estes actos) é o de *paixões*, em razão de que a elles se segue, ou acompanha alguma alteração e padecimento do corpo. E por isso, ainda que na vontade espiritual ha tambem actos espirituaes semelhantes a estes materiaes do *appetite*, comtudo se não chamam propriamente *paixões*, se não operações, porque não commovem e fazem padecer proxima e immediatamente o corpo.

« Os nomes d'estes *onze* actos, ou *paixões*, são: — *amor* e *odio*, — *desejo* e *fuga* ou *abominação*, — *deleitação* e *tristeza*, — *esperança* e *desesperação*, — *temor* e *audacia*, — e, finalmente, *ira*.

« As primeiras *seis* pertencem á parte *concupiscivel.* Porque o bem e o mal — ou se consideram absoluta e precisamente, e então o bem causa *amor*, e o mal *odio;* — ou se consideram emquanto ausentes, e então o bem causa *desejo*, e o mal *fugida* ou *abominação;* — ou se consideram emquanto já presentes, e então o bem causa *deleitação* ou *gozo*, e o mal *tristeza* ou *dor;*

173. Paixões do appetite concupiscivel. — As *paixões* do appetite *concupiscivel,* como acabamos de dizer, são as *seis* seguintes: *amor* e *odio, desejo* e *abominação, alegria* e *tristeza.* — De cada uma daremos uma breve explicação.

a) Amor e odio. — *Amor* é uma paixão, pela qual o homem tende para um bem sensivel, percebido pelos sentidos. — *Odio* é uma paixão, pela qual o homem foge de um objecto sensivel, que é mal, ou que foi percebido como tal.

b) Desejo e abominação. — *Desejo* é uma paixão, pela qual o homem tende para um bem sensivel, quando *ausente.* — *Abominação,* ou *aversão,* é uma paixão, pela qual o homem evita o mal *ausente.*

---

supposto que os nomes do *gozo* e *dor* mais se attribuem ás coisas espirituaes, e os de *deleite* e *tristeza* ás materiaes.

« As outras cinco *paixões* pertencem ao *irascivel.* Porque o bem arduo e difficultoso, emquanto possivel, termina a *esperança*, — emquanto impossivel, a *desesperação.* O mal futuro, emquanto difficil de se evitar, termina o *temor;* mas, emquanto se apresenta vencivel e evitavel, termina a *audacia.* A *ira* não tem parelha ou contrario; porque o bem presente não causa *paixão* no *irascivel*, como a causa o mal presente, que é a dita paixão da *ira*, que se levanta, não para escapar d'esse mal, pois já se suppõe presente, senão para se resarcir e vingar do damno que lhe causa. E assim á *ira* somente se lhe oppõe o amansar-se, que propriamente não é seu contrario, senão uma privação, ou negação da mesma *ira* cessando.

« Outras *paixões* se nomeam, que se podem reduzir a estas *onze:* como debaixo da TRISTEZA, a *acedia, anxiedade, angustia, compaixão* ou *misericordia*, a *inveja* e o *zelo;* — debaixo da IRA, a *mania* e o *furor;* — debaixo do TEMOR, estas seis ou sete especies, *covardia, pejo, vergonha, admiração, estupor, agonia*, e *pavor.* E todos estes actos se podem applicar espiritualmente á vontade racional, emquanto concorre com o *appetite apaixonado.*

« Nos brutos tambem ha paixões tirando as que suppõem uso da razão, como a *inveja* e *vergonha*, tomadas propriamente » (I parte, Dout. III).

Descartes enumera apenas seis *paixões*, a saber: *admiração, amor, odio, desejo, alegria* e *tristeza.*

A enumeração das *paixões*, feita por *Descartes*, é *incompleta* e *falsa.* — E' *incompleta;* porque não enumera varias paixões, que todavia existem no homem e no animal, e são irreductiveis ás enumeradas por elle. — E' *falsa;* pois que a *admiração*, embora possa suscitar uma paixão, todavia não é paixão, mas é um estado do *espirito.*

A analyse das *principaes* paixões poderia levar-nos a julgar que ellas têm por causa sufficiente um raciocinio da intelligencia. Mas não é assim. Os objectos estão naturalmente cercados de certos caracteres sensiveis e differentes, conforme aquelles são bons ou maus, faceis ou difficeis, etc.; e estes differentes caracteres produzem no ser sensitivo differentes impressões, e por isso differentes imagens e tendencias. D'ahi o encontrarem-se as *paixões* nos animaes mais perfeitos.

c) **Alegria e tristeza.** — *Alegria,* ou *prazer,* é a paixão, pela qual o homem goza do bem sensivel, actualmente *possuido.* — *Tristeza,* ou *dor,* é a paixão, pela qual o homem se afflige pelo mal sensivel, que *presentemente* o opprime (1).

174. **Paixões do appetite irascivel.** — As *paixões* do appetite *irascivel,* como dissemos, são *cinco,* a saber: *esperança* e *desespero, audacia* e *medo,* e, finalmente, *ira.*

(1) Não podemos deixar de tratar, ainda que brevemente, do *prazer* e da *dor.* Indicaremos a *definição,* e a *divisão* d'estas duas paixões, e os *requisitos* para a producção do *prazer.*

a) Definição do prazer e da dor. — O *prazer* é a satisfação, que se prova, quando a faculdade tende para um objecto em plena conformidade com a sua inclinação. A *dor* é o que se experimenta, quando a faculdade é contrariada na tendencia para o seu objecto. — Porquanto, a faculdade, que tende naturalmente para o seu objecto, approximando-se ou afastando-se d'elle, alcançando-o ou perdendo-o, faz com que se experimentem emoções agradaveis ou desagradaveis, cuja natureza varía segundo a natureza e as disposições da faculdade, e segundo os graus de bondade do proprio objecto. — Além d'isso, os physiologistas *Binet* e *Féré,* no seu livro — *Sensation et mouvement,* constataram que a sensação agradavel ou desagradavel corresponde sempre a um exaggero ou a uma diminuição de energia. — Por isso, o *prazer* e a *dor* não são propriamente actos das faculdades sensitivas, mas acompanham os mesmos actos.

Muitos escriptores modernos pensam que o *prazer* e a *dor* são phenomenos meramente *passivos,* irreductiveis ás percepções e ás sensações, e que por isso devem ser productos de uma faculdade especial, distincta das faculdades perceptivas e appetitivas. Esta faculdade seria a *sensibilidade.* — Esta opinião é falsa. O *prazer* e a *dor* são phenomenos que, além de não serem meramento *passivos* (pois gozar, por ex., de um espectaculo não é ser meramente *passivo*), são communs a *todas* as faculdades.

Todo o erro do certos escriptores modernos consiste em procurar sempre a classificação dos *phenomenos* psychicos, sem lhes importar a classificação das faculdades; de modo que a cada phenomeno attribuem uma faculdade distincta. Ora este processo é falso. Para se fazer uma exacta classificação dos *phenomenos,* é necessario ter sempre em vista o principio, de que derivam, e considerar se este póde ser a causa sufficiente d'aquelles; aliás — ou separar-se-hão factos, que estão naturalmente unidos, e que são reductiveis ao mesmo principio, — ou reunir-se-hão factos que, embora *apparentemente* semelhantes, são comtudo *essencialmente* diversos. — Por terem sido esquecidos estes principios, creou-se sem necessidade uma faculdade *especial* para o *prazer* e para a *dor,* e dividiram-se os phenomenos da alma em *sensibilidade, conhecimento* e *actividade,* confundindo assim a percepção e a actividade *sensitiva* com a percepção e a actividade *espiritual.*

b) Divisão do prazer e da dor. — O *prazer,* como tambem a *dor,* divide-se em *sensivel* e *espiritual.* O *prazer sensivel* e a *dor sensivel* affectam as faculdades *sensitivas.* O *prazer espiritual* e a *dor espiritual* affectam as faculdades *espirituaes.* Porquanto, não é só nas faculdades *sensitivas* que sentimos o prazer e a dor, mas tambem na intelligencia e na vontade. Os

a) **Esperança e desespero.** — *Esperança* é a paixão, pela qual o homem tende para um bem *sensivel,* que, embora *arduo,* é *possivel* de se alcançar. — *Desespero* é a paixão, que nasce quando a consecução do bem sensivel é ou parece *impossivel.*

b) **Audacia e medo.** — *Audacia* é a paixão, pela qual o homem *se esforça* para alcançar un bem *arduo,* ou para fugir de um mal grave. — *Medo* é a paixão, pela qual o homem tenta afastar de si um mal imminente, difficil de se evitar.

c) **Ira.** — *Ira* é a paixão, pela qual o homem procura escapar ao mal *presente,* que o opprime, — ou, ao menos, vingar-se da causa que o infligiu (1).

prazeres e as dôres nas faculdades intellectuaes são phenomenos mais nobres e elevados, e não menos intensos e vivos, que os prazeres e as dôres nas faculdades inferiores. Quem não provou como por vezes é *laboriosa* a investigação da verdade, mas tambem como é *doce* a sua contemplação?!

c) Requisitos para a producção do prazer. — Sendo o prazer um effeito do acto, que a faculdade exerce em plena conformidade com a sua inclinação, é necessario que o mesmo *acto* possua os seguintes requisitos:

a) Não deve ser impedido. Por quanto, a inacção, mais ou menos forçada, das nossas faculdades é causa de afflicção.

b) Deve ser conforme á inclinação da faculdade. Com effeito, o exercicio violento de uma faculdade produz tristeza ou dôr.

c) O seu objecto deve ser proporcionado á natureza e ás actuaes disposições da faculdade. Quanto maior fôr a proporção, tanto mais vivo será a prazer.

d) Deve tambem ser proporcionado á propria faculdade. Este requisito exige que a medida da intensidade e da duração de um acto esteja em proporção com a respectiva faculdade. — Semelhante medida é estreita para as faculdades *organicas,* mas é bastante larga para as faculdades *intellectuaes.* Um objecto sensivel, se for muito vivo e intenso, cança e perturba as faculdades sensitivas; assim uma luz demasiadamente viva perturba a vista. — Não acontece o mesmo com o objecto das faculdades *espirituaes.* A verdade, o bem, o bello, — estes objectos nunca saciam a intelligencia e a vontade.

Todavia o funccionamento das faculdades *superiores* exige uma certa moderação, não por causa do seu *objecto,* mas por causa das funcções organicas que o acompanham, e por causa da harmonia das faculdades, que poderia ser perturbata pelo demasiado desenvolvimento d'uma só faculdade.

D'ahi se segue que o *prazer* perfeito e illimitado só se encontra em Deus, *acto* purissimo e perfeitissimo, e que a verdadeira felicidade do homem consiste na participação da mesma vida divina, para alcançar a qual, come diz Aristoteles (*Moral a Nic.,* l. x. c. 7), devemos sacrificar os prazeres caducos e miseraveis da terra. (Cf. A. Farges — *Le Cerveau, l'âme et ses facultés*).

(1) A *ira* não tem contrario, a não ser que se colloque entre as paixões a inclinação de fazer bem a quem nos faz mal. Mas a collocação sería violenta e irracional; pois essa inclinação não traz comsigo a emoção ou a perturbação, que as paixões costumam trazer.

CAPITULO SEGUNDO

OPERAÇÕES INTELLECTUAES DO HOMEM

SUMMARIO: — Conhecimento intellectual, seu objecto e origem. — Modo por que se produz o conhecimento. — Modo por que se desenvolve o conhecimento. — Modo por que se exprime o conhecimento. — Volição, seu objecto e divisão.

ARTIGO I.

Conhecimento intellectual, seu objecto e origem.

175. **Operações intellectuaes do homem.** — As operações *intellectuaes* do homem são as que emanam *immediatamente* das suas faculdades *intellectuaes*. — E, como as faculdades *intellectuaes* do homem são a *intelligencia* e a *vontade,* as suas operações *intellectuaes* são o *conhecimento intellectual* e a *volição* (1).

Neste capitulo tratamos primeiramente do *conhecimento intellectual,* da sua origem, do modo por que se exerce, desenvolve e exprime, e em seguida da *volição* (2).

176. **Conhecimento intellectual.** — *Conhecimento intellectual* é uma operação, pela o homem percebe a *essencia* das coisas. — Percebe-se, como dissemos, a *essencia* das coisas, não só quando se indicam *todos* os seus elementos *especificos,* mas tambem, embora menos perfeitamente, quando se aponta um ou outro dos elementos mais *genericos* ou *transcendentaes* (3).

177. **Objecto do conhecimento intellectual.** — Objecto do *conhecimento intellectual* é a *essencia* das coisas. — Divide-se em

---

(1) A *volição* chama-se operação *intellectual*, não porque deriva da intelligencia, mas porque a vontade é uma faculdade *intellectual*, isto é, que deriva da intelligencia. Operação *intellectual*, pois, é o *genero*, a que estão subordinadas duas especies: o *conhecimento intellectual* e a *volição*.

(2) Não é necessario que demonstremos aqui de proposito a *espiritualidade* das operações *intellectuaes*. Basta o que dissemos àcerca da *espiritualidade* da alma e da intelligencia. Apresentamos apenas o argumento seguinte: Uma operação diz-se *espiritual*, quando o seu objecto é *espiritual* ou *immaterial*. Ora o objecto das operações *intellectuaes*, que o homem produz, é *espiritual* ou *immaterial;* porque a intelligencia percebe e a vontade ama a *justiça*, a *virtude*, a *sciencia*, DEUS, que são objectos *espirituaes* ou *immateriaes*. Logo as operações *intellectuaes* são *espirituaes*.

(3) Dissemos que o *conhecimento* é uma operação. Porquanto, a operação póde ser considerada, — ou em relação ao principio de que deriva, — ou em relação ao termo, para que tende. Aqui a operação *intellectual* considera-se em relação ao seu termo, que é o *conhecimento*.

adequado e *proporcionado*. O *adequado* é a *essencia* de todas as coisas, considerada no seu mais fundamental e commum elemento, que é o *ente*. O *proporcionado* é a *essencia* das coisas *materiaes, abstrahida das condições materiaes* (1).

178. **Origem do conhecimento intellectual.** — E' certo que a nossa intelligencia possue muitos e diversos conhecimentos. — Mas d'onde provêm elles? Qual é a causa sufficiente e necessaria da sua presença no nosso espirito? — E' a celebre questão ácerca da *origem das ideas*.

A esta questão os philosophos deram varias soluções (2).

179. **Systemas ácerca da origem do conhecimento intellectual.** — Os systemas ácerca da origem do conhecimento intellectual são *seis;* o *innatismo,* o *tradicionalismo,* o *ontologismo,* o *sensualismo,* o *idealismo* e o *psychologismo racional.*

Na verdade, o conhecimento ou é *innato* ou é *adquirido.* Se admittimos que é *innato,* temos o *innatismo.*

Se concedemos que é *adquirido,* devemos dizer que deriva ou de um principio *extrinseco,* ou de um principio *intrinseco.*

Se deriva de um principio *extrinseco,* este principio — ou é a *auctoridade,* e temos o *tradicionalismo,* — ou é a *visão immediata e intuitiva de* DEUS, e temos o *ontologismo.*

Se deriva de um principio *intrinseco,* este é constituido — ou *exclusivamente* pelos *sentidos,* e temos o *sensualismo,* — ou *exclusivamente* pela *intelligencia,* e temos o *idealismo,* — ou *conjunctamente* pela *intelligencia* e pelos *sentidos,* isto é, pela intelligencia auxiliada pelos sentidos, e temos então o *psychologismo racional.*

De cada um dos mencionados systemas daremos a definição e faremos uma breve critica (3).

---

(1) No art. I do cap. III da secção II d'este tratado (n. 114) explicamos, com muito desenvolvimento, este ponto importantissimo.

E' sabido que, para os *materialistas, sensualistas* e *positivistas*, o objecto das operações intellectuaes não è o *universal* e o *immaterial*, mas è o *concreto* e o *material*. — E' verdade que os *sensualistas* affirmam que a *imagem*, formada pela *phantasia*, é *universal*. Mas a affirmação é falsa; pois aquella *imagem* representa uma coisa concreta, e por isso não é *universal*.

(2) Esta questão ácerca da origem das *ideas* refere-se propriamente à origem das *especies intelligiveis*, que são o principio do conhecimento intellectual; pois, recebidas as *especies* na intelligencia, esta immediatamente produz o seu acto, que é o conhecimento. — Esta parte da *Anthropologia* costuma chamar-se propriamente *ideologia*.

(3) O primeiro systema, que os philosophos inventaram para explicar a origem dos conhecimentos *intellectuaes* é o *sensualismo*. Como reacção

180. **Innatismo.** — O *innatismo* ensina que os nossos conhecimentos intellectuaes não são adquiridos, mas *innatos* (1).

181. **O innatismo é falso.**

a) Todo o systema, que é contrario á experiencia, é falso. Ora o *innatismo* é contrario á experiencia, a qual attesta que os nossos conhecimentos não existiam no nosso espirito, quando este começou a existir, mas que foram e vão sendo adquiridos de dia para dia. Logo o *innatismo* é falso.

b) Todo o systema, que não está em harmonia com a condição da nossa intelligencia, é falso; pois que a operação é um effeito, e todo o effeito deve ser proporcionado á causa. Ora o *innatismo* não está em harmonia com a condição da nossa intelligencia; pois que esta, por estar unida ás faculdades sensitivas, deve, no seu exercicio e desenvolvimento, experimentar o influxo e o auxilio d'aquellas faculdades. Logo o *innatismo* é falso.

c) Todo o systema, que leva ao *idealismo*, é falso; porque, como veremos, os nossos conhecimentos são *objectivos* ou *reaes*. Ora o *innatismo* leva ao *idealismo;* pois os nossos conhecimentos, se fossem *innatos*, seriam meras modificações da intelligencia, ás quaes nenhuma realidade corresponderia, visto que a nossa alma, por não ser a causa dos entes creados, não os póde representar. Logo o *innatismo* é falso (1).

---

contra o *sensualismo*, appareceram o *innatismo* e o *idealismo*. Para destruir as consequencias do *idealismo*, surgiram o *ontologismo* e o *tradicionalismo*. O *psychologismo racional* evitou os dois extremos, dizendo que a origem dos nossos conhecimentos depende de uma causa *intrinseca*, que é a propria *intelligencia*, auxiliada pelos *sentidos*.

(1) O *innatismo* foi defendido — na antiguidade por *Platão*, — e nos tempos modernos por *Descartes* e *Leibnitz*. — Estes escriptores concordam em que as ideas da nossa intelligencia são *innatas*, mas divergem no *modo* por que explicam este *innatismo*.

a) *Platão* propoz a seguinte theoria: A alma humana, antes de ser unida ao corpo, viveu, *num mundo ideal*, mais pura e mais unida a Deus, contemplando as ideas eternas. Quando, em castigo das suas culpas, foi encarcerada no corpo, perdeu completamente a memoria dos antigos conhecimentos. Todavia, os entes visiveis, quando actuam nas faculdades sensitivas, por serem formados à imagem dos *archetypos* eternos, determinam a intelligencia á recordação dos conhecimentos adquiridos na primitiva visão divina, e latentes na memoria num estado de sopor. D'este modo a sciencia da alma humana seria apenas uma *reminiscencia*.

b) *Descartes* divide todos os nossos conhecimentos intellectuaes em tres classss: *adventicios*, *facticios* e *innatos*. Os conhecimentos *adventicios* são os que adquirimos por intermedio dos sentidos, excitados pela impressão dos seres corporeos: como, por exemplo, a idea do *sol*. Os *facticios* são os que o nosso espirito fórma, e aos quaes nenhuma realidade corresponde; tal é a idea do *centauro*. *Innatos* são os conhecimentos, que foram impressos, pela acção divina, no nosso espirito, quando este foi creado, e que, pela acção dos sentidos, se recordam e tornam *reflexos;* tal é a idea do *infinito*, que só Deus (diz elle) podia escrever no nosso espirito. — Todavia *Descartes*, pouco coherente nos seus principios, affirma explicitamente que em nós não são *innatos* os *conhecimentos*, mas que é *innata* a *faculdade* de os adquirir, e que só neste sentido deve interpretar-se o *innatismo* da idea do *infinito*. (Cf. *Lettres Philosophiques*, lettre 33).

c) *Leibnitz*, seguido por *Wolf*, diz que a nossa alma, no momento da sua creação, recebe de Deus um schema ou uma representação *confusa* de todo o mundo, e que, em seguida, esse schema se desenvolve em ideas particulares, claras e distinctas, á medida que os objectos sensiveis *parecem* operar no corpo, e, por meio d'este, na alma. — D'este modo a sciencia consistiria em tornar claros e distinctos os conhecimentos, que já teriam existido no nosso espirito num estado obscuro e confuso.

---

(1) Os adversarios respondem que os conhecimentos *innatos*, pelo facto de terem sido infundidos no espirito por Deus, são *reaes* ou *objectivos*. — Este recurso è vão. A *realidade* ou *objectividade* dos nossos conhecimentos é um facto natural, e um facto natural deve derivar de uma causa natural, e não da acção immediata de Deus.

Nenhuma idea pode ser *innata*, nem a de *ente*. — Porquanto, como dissemos muitas vezes, a nossa intelligencia, sendo faculdade de uma alma, que è forma substancial do corpo, deve operar de um modo proporcionado á sua natureza e ás condições da sua existencia. Por isso nenhuma idea pode despontar ou formar-se sem a cooperação dos sentidos. A nossa intelligencia è, como diz Aristoteles (*De anima*, l. III; t. 14), *sicut tabula in qua nihil est scriptum*. Com o andar do tempo, adquire ella muitas e varias ideas, mas sempre relativas a objectos, que *de algum modo* actuaram nos sentidos; e por isso, se um sentido faltar, faltarão tambem as ideas dos objectos, perceptiveis por esse sentido (assim um cego de nascimento não tem a idea das côres). — Nem a idéa de *ente* é innata. Tambem ella, como a de *unidade*, *bondade*, ecc., é abstrahida dos coisas sensiveis ou dos phantasmas pela luz da intelligencia agente.

A razão è sempre a mesma. Diz S. Thomaz: « Primae conceptiones intellectus (possibilis) lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexae (*os axiomas*), sive incomplexae (*as primeiras ideas*), ut ratio *entis* et *unius* et hujusmodi » (*De mag.*, a. 1; — cf. *Summ, Theol.*, p. I, q. 84, aa. 3 et 4). — E' necessario nunca perder de vista a grande verdade que S. Thomaz exprime nas seguintes palavras: « Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 12, a. 12).

Tendo no texto refutado o *innatismo* em geral, devemos dizer alguma coisa ácerca das suas aspecies.

a) O systema de *Platão* é falso pelas seguintes razões:

1.º) Suppõe que as almas preexistem aos corpos, e que a união d'aquellas com estes é violenta e accidental. Ora, como demonstraremos, é falso

182. Tradicionalismo. — O *tradicionalismo* ensina que os nossos conhecimentos *intellectuaes* derivam unica e exclusivamente da *tradição,* ou da *auctoridade,* divina ou humana (1).

183. O tradicionalismo é falso.

a) E' falso no seu *fundamento.* Este systema admitte que a nossa intelligencia não póde formar ideas universaes, nem conhecer os mais geraes principios da metaphysica e da moral. Ora tal opinião é falsa. Com effeito, a nossa intelligencia, sendo dotada de força comparativa e abstractiva, forma ideas universaes, e, apoiando-se no principio de *causalidade* e na idea do bem, eleva-se dos effeitos ás causas, e descobre muitas verdades da ordem especulativa e moral. Logo o *tradicionalismo* é falso no seu *fundamento.*

b) E' falso na sua *essencia.* O *tradicionalismo* ensina que

---

que as almas preexistem aos corpos, e, como vimos, a união da alma com o corpo não è violenta nem accidental, mas è natural e substancial.

2.º) O *mundo ideal,* em que as almas teriam haurido os seus conhecimentos, e o sopor da alma, proveniente da sua união com o corpo, são invenções gratuitas e repugnantes.

3.º) A consciencia attesta que, quando aprendemos alguma coisa, não *recordamos* um conhecimento passado e esquecido, mas alcançamos um novo conhecimento, que nunca tivemos.

b) O systema de *Descartes* é inacceitavel pelas seguintes razões:

1.º) Suppõe que a essencia da alma consiste no *pensamento;* pois que, segundo este escriptor, a alma, assim como recebe de Deus a essencia, assim tambem recebe o pensamento. Ora essa supposição é falsa.

2.º) Não ha razão alguma que justifique a distincção entre ideas *adventicias* e *innatas.* Segundo Descartes, algumas ideas são *innatas* pelo facto de serem *universaes* e *necessarias;* mas ha muitas ideas, que são *adventicias* e que todavia são *universaes* e *necessarias.*

c) O systema de *Leibnitz* é falso pelas seguintes razões:

1.º) A nossa alma, sendo finita e especificamente distincta das outras creaturas, não póde ter a representação, embora confusa, do mundo inteiro. Porquanto, só Deus, por ser a causa de todas as coisas, contèm na sua essencia infinita a semelhança d'ellas.

2.º) Admitte uma *harmonia preestabelecida* entre a alma e o corpo, — *harmonia* que, como vimos na *Secção primeira,* repugna.

(1) O *tradicionalismo* divide-se em *rigoroso* e *mitigado.*

a) O tradicionalismo *rigoroso,* ensinado por *Bonald* e *Lamennais,* ensina que o homem, sem a tradição oral e por isso sem a revelação, não póde conhecer nenhuma verdade; porque o homem não póde pensar sem o auxilio da *linguagem,* e esta não póde ser inventada pelo homem.

b) O tradicionalismo *mitigado,* que teve por principaes auctores e defensores M. *Bonetty* e o P. *Ventura,* sustenta que a tradição *oral* e por isso a *linguagem* não são necessarias para descobrir *todas* as verdades, mas só para adquirir as verdades da ordem *metaphysica* e da *moral.*

todos os nossos conhecimentos intellectuaes derivam exclusivamente da *revelação,* do *magisterio externo* e da *palavra.* Ora isto é falso. Por quanto, a *revelação,* o *magisterio externo* e a *palavra,* embora sejam *auxilios* para a acquisição de *muitos* conhecimentos, não podem ser a *unica* e *exclusiva causa* de *todos;* pois que o acto de fé suppõe um acto de razão, visto que não acreditariamos na auctoridade dos outros, se não conhecessemos que é necessario acreditar. Logo o *tradicionalismo* é falso na sua *essencia.*

c) Leva a *consequencias* absurdas. Com effeito, suppondo o acto de fé um acto de razão, esta faculdade, se fosse por si mesma incapaz de alcançar toda e qualquer verdade, não poderia acceitar nenhuma das verdades ensinadas pela tradição; porque não poderia conhecer com certeza a auctoridade do testemunho. D'ahi o *scepticismo universal* (1).

---

(1) Tendo refutado, no texto, o *tradicionalismo* em geral, refutemos agora a sua duplice especie.

a) O tradicionalismo *rigoroso* é falso.

a) Porquanto, este systema suppõe que o homem não póde pensar nem reflectir, sem o auxilio da *linguagem.* Ora esta supposição é falsa, — não só porque a idea procede a *linguagem* (primeiramente pensamos e depois manifestamos o pensamento), — mas tambem porque a *linguagem* não póde entender-se, sem primeiro se entender a relação *convencional* entre as palavras e as ideas, que ellas exprimem (aliás a palavra não poderia suggerir idea alguma). — Para um homem destituido de ideas a linguagem é incomprehensivel (Cf. S. Thom. *opusc.* 13). — Por isso o principio da evolução da nossa intelligencia não depende do magisterio externo (aliás a intelligencia nunca chegaria a desenvolver-se); mas esse magisterio limita-se a ensinar o modo de comparar as ideas, que o discipulo já possue, e o modo de as deduzir umas de outras.

b) De mais, é falso que o homem não possa inventar a *linguagem.* Porquanto, o homem tem uma tendencia natural — não só para pensar e para manifestar os seus pensamentos, — senão tambem para a producção organica da palavra. Ora isto basta para elle poder indicar uma coisa material com um som *articulado,* e depois servir-se das palavras, que indicam coisas materiaes, para indicar as immateriaes.

Advertimos que, embora o homem *possa* inventar a *linguagem,* comtudo é certo que de *facto* não a inventou, mas lhe foi infundida pelo Creador. — E aqui não podemos deixar de referir uma theoria dos *racionalistas,* seguida ultimamente por *E. Renan* (*De l'origine du langage,* c. XII), segundo a qual a *linguagem* seria um producto *espontaneo* do homem. Esta theoria é falsa. Se assim fosse, todos os homens fallariam a mesma lingua, e, para a aprenderem, não precisariam de ensino. — Voltaremos ao assumpto.

b) O tradicionalismo *mitigado* é falso. Porquanto, a nossa intelligencia, para se elevar ao descobrimento das principaes verdades da ordem metaphysica e moral, basta que applique os *principios* aos casos concretos e

184. **Ontologismo.** — O *ontologismo* ensina que a nossa intelligencia tem uma *intuição directa* e *constante* da essencia de DEUS, e que, existindo em DEUS as ideas archetypas de todas as coisas creadas, nelle contemplamos o universo (1).

---

particulares. Está averiguado que homens, que nunca ouviram o som da palavra humana, só pela contemplação das creaturas se elevaram á contemplação do Creador, e descobriram os principios da moralidade e do bem.

A nossa conclusão é certa tambem *theologicamente.* — O Concilio Vaticano definiu que a razão pode demonstrar e demonstra os fundamentos da fé, que são a existencia de Deus, a sua veracidade, o facto da revelação sobrenatural, etc. (Const. *De fide cath.).* — A S. Congregação do *Index* obrigou M. *Bonnetty* a subscrever as seguintes proposições: — 1) Ratiocinatio Dei existentiam... cum *certitudine* probare potest. — 2) Rationis *usus fidem praecedit*... et ad eam conducit. (Cf. *Denzinger*, n. 1506).

Todavia é necessario evitar os extremos. Se a razão humana não precisa da tradição nem da revelação para se elevar aos primeiros principios da ordem metaphysica e moral, não póde concluir-se que a divina revelação é inutil. Por quanto a revelação divina abrange as verdades da ordem *sobrenatural*, e as verdades da ordem *natural.* Ora a revelação das verdades *sobrenaturaes*, supposta a elevação do homem ao estado sobrenatural, não só é util, mas é *necessaria.* A revelação das verdades *naturaes*, se não é necessaria, é *util;* porque, sem ella, poucos homens, depois de muito tempo, teriam aprendido poucas verdades, e essas misturadas com erros, quando *todos* os homens, desde o principio da sua existencia e sem mistura d'erro, devem saber as verdades, de que depende a sua felicidade, presente e futura. Diz S. Thomaz: « Salubriter divina providit clementia ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore » (*C. Gentes*, l. I, c. 4).

(1) O *ontologismo* teve *Nicolau Mallebranche* por fundador, e *V. Gioberti* e *A. Rosmini* por principaes defensores.

a) *Mallebranche* dizia que DEUS, não podendo ser percebido por uma idea distincta d'elle, é objecto de uma *intuição* ou visão *directa* e *immediata*, e que nessa visão percebemos todas as outras coisas, á excepção do sujeito pensante, que é attingido pela consciencia.

b) *V. Gioberti* resuscitou, neste seculo, o systema *ontologico.* A theoria d'este escriptor, embora na essencia concorde com a de *Mallebranche*, todavia nas circumstancias differe sensivelmente. Diz assim: Deve distinguir-se um duplice pensamento: um *immediato* e *directo*, que é a *intuição;* outro *mediato* e *indirecto*, que é a *reflexão*, pela qual consideramos e explicamos o objecto percebido pela *intuição.* — A *reflexão* não póde exercer-se senão por meio de signaes; d'ahi a necessidade da linguagem, communicada pela revelação. A *intuição*, porém, é natural ao homem desde o principio da vida intellectual, e o seu objecto immediato é a *Idea*, isto é, a Verdade absoluta e eterna, que é DEUS. — Identificando-se a primeira Idea do nosso espirito com o primeiro Ente, segue-se que o primeiro *psychologico* se confunde com o *primeiro ontologico*, e ambos formam um *primeiro*, que é o *primeiro philosophico.* — Ora este Ente, que está sempre presente ao nosso pensamento, percebe-se como é em si mesmo, isto é, actualmente creador de todas as

185. **O ontologismo é falso.**

a) Este systema admitte que DEUS é o objecto, *continua* e *intuitivamente* presente á nossa intelligencia; de modo que esse conhecimento de DEUS é a causa de todos os outros conhecimentos. Ora isto é falso. Nenhum homem tem consciencia de que é dotado da visão *intuitiva* de DEUS, — visão que, se existisse, não escaparia á reflexão, tratando-se do principal objecto do nosso pensamento. Logo o *ontologismo* é falso (1).

b) A visão *directa* ou *intuitiva* de DEUS não só não existe, mas *agora* é absolutamente impossivel. Na verdade, para isso seria necessario que DEUS se unisse á nossa intelligencia, — ou por uma *especie intelligivel,* — ou pela sua *essencia divina.* Ora DEUS não póde unir-se á nossa intelligencia por uma *especie*

---

coisas finitas. Nessa percepção, pois, o nosso espirito descobre tres realidades: o Ente supremo, a creação livre, e as coisas finitas existentes pela creação. D'ahi a formula: o *Ente cria o existente*, isto é: *Deus cria o mundo.*

c) *Rosmini* ensinou o *ontologismo* da maneira seguinte. Disse que DEUS, quando produz a nossa alma, irradia nella a idea universal do ser, ou o *ser ideal*, em que a alma vê tudo. Este *ser ideal*, segundo *Rosmini*, *é o proprio Deus, o Verbo divino* (*Rinnovamento della Filosofica*, lib. 3, c. 52). — D'este modo « *na esphera do creado manifesta-se á intelligencia humana alguma coisa de divino em si mesmo, isto é, que pertence á natureza divina* » (*Teosofia*, v. 4, n.º 2). — Nas suas ultimas obras, este escriptor dá ao ser *ideal* o nome de ser *virtual* e *inicial.* « O ser *virtual* e *inicial* (diz *Rosmini*) ou o *ser visto por intuição natural* é necessario. Mas elle não é ente: logo é alguma coisa de um ente. Mas esse ente, de que aquelle é alguma coisa, não póde ser contingente, pois que o contingente é opposto ao necessario. Logo o *ser*, que o homem contempla por *intuição*, é alguma coisa de um *ente necessario* e *eterno*, que cria, determina e limita todos os entes contingentes, e este ser é DEUS » (*Teosofia*, v. 1, l. 2, sez. 2, c. 2 a 5, n.º 298). — Depois d'esta manifestação do ente *ideal* ou *virtual*, a nossa alma applica ás sensações d'este ou d'aquelle objecto a *idea* do ser *virtual* ou *inicial*, e pronuncia o juizo: o *que sinto é.* Estes juizos formam os nossos conhecimentos.

(1) Nem se diga que, nesta visão de Deus, não contemplamos propriamente a *Essencia divina*, mas só as *ideas archetypas* das coisas creadas. Em Deus as ideas archetypas identificam-se com a propria Essencia divina, porque essas ideas são a propria Essencia emquanto se refere ás creaturas. Além d'isso, o conhecimento *relativo* de um ente é *posterior* ao seu conhecimento *absoluto*, isto é, um ente percebe-se primeiramente em si e depois com relação aos outros entes. Diz o Angelico Doutor: « Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina Essentia est ratio omnium eorum quae fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam, nisi respectum ad creaturas; tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est objectum beatitudinis, quam illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes » (*Sum. Theol.*, 2-2, q. 173, a. 1; cf. *De ver.*, q. 12, a. 6).

intelligivel; pois toda a *especie intelligivel,* sendo creada e finita, não póde representar o Ente increado e infinito. Nem póde unir-se pela sua *essencia divina;* pois que a *essencia divina,* sendo purissima e infinita, não pode ser o objecto proporcionado de nenhuma intelligencia creada, muito menos da nossa intelligencia, que, embora espiritual, está comtudo unida á materia e *directamente* só percebe o *immaterial* existente na *materia.* Logo o *ontologismo* é falso (1).

c) O *ontologismo* admitte ou deve admittir tres pontos: — que o nosso espirito, desde a sua creação, está *continuamente* pensando, pois que a visão *intuitiva* de Deus sería *primordial* e *continua;* — que o objecto *proporcionado* da nossa intelligencia não é o *immaterial na materia,* mas o *immaterial puro,* pois Deus é purissimo espirito; — que a mesma intelligencia, no exercicio da sua actividade, não depende, de nenhum modo, dos sentidos, pois que Deus não está ao alcance dos sentidos.

(1) O argumento é convincente. Dá-se o conhecimento *immediato* ou a visão de um objecto, quando a forma ou o principio, pelo qual o objecto é conhecido, é *proprio* do mesmo objecto, de modo que elle, na ordem intencional e de cognoscibilidade, é perfeitamente semelhante ao objecto. Ora, quando se trata do conhecimento *immediato* ou da *visão* de Deus, tal principio não pode ser alguma coisa creada e distincta de Deus, porque a creatura tem apenas uma analogica semelhança com Deus. Logo deve ser a propria Essencia divina. Mas a Essencia divina não pode ser acto ou forma intelligivel da intelligencia creada, porque a potencia e o acto devem pertencer ao mesmo genero, e a Essencia divina nem *genericamente* convem com a faculdade cognoscitiva creada. Ouçamos o S. Doutor: « Essentia divina non est *naturalis* forma intelligibilis intellectus creati; quod sic patet. Actus enim et potentia semper sunt unius generis; unde forma naturalis intellectus non potest esse, nisi sit illius generis, in quo est potentia creati intellectus; unde forma sensibilis, quae est alterius generis, non potest esse forma ipsius (intellectus creati), sed forma immaterialis tantum, quae est generis sui. Sicut autem forma sensibilis est infra genus intellectivae potentiae creatae, ita Essentia divina est supra ipsum; unde Essentia divina non est forma, ad quam se extendit naturalis facultas intellectus creati » (*De ver.*, q. 8, a. III). — Por isso a intelligencia creada, para que possa unir-se immediatamente á Essencia divina, deve ser revestida e confortada pela luz sobrenatural da gloria. — Os *ontologistas* destroem a differença essencial entre a ordem natural e a sobrenatural. Por quanto, a differença entre a visão beatifica e a visão natural de Deus, apregoada por esses escriptores, não seria essencial, mas apenas *accidental,* porque a beatifica seria apenas mais viva e intensa que a natural, mas o mais e o menos não mudam a especie. E neste caso a nossa alma não precisaria da luz da gloria para ver a Essencia divina: o que é contrario á doutrina da Egreja, que, no Concilio de Vienna, condemnou o seguinte erro dos Beguardos e Beguinas: *Anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad videndum Deum.*

Ora estes tres pontos, como demonstrámos, são falsos. Logo o *ontologismo* é falso (1).

(1) Alem d'isso, se o homem tivesse a intuição *directa* e *immediata* da Essencia divina, não só seria perfeitamente feliz, mas nem poderia commetter nenhum erro ou ter alguma duvida no conhecimento de Deus e dos seus attributos. Ora estes consequentes são claramente falsos. Diz S. Thomaz: « Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est Deus, qui est veritas prima et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum; quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo; unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea, quae dicuntur de Deo; quod experimento patet esse falsum. Et iterum, ea quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima, unde intellectus certus est se ea intelligere, quod patet in proposito non esse » (In Boet. *De Trin.*, q. I, a. 3).

Não admira, pois, que a Egreja, guarda e mestra infallivel da verdade, condemnasse, pela Congregação do S. Officio (12 Set. 1861), sete proposições, que encerram o *ontologismo,* das quaes a primeira é a seguinte: « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale ».

São muitas e diversas as difficuldades, oppostas pelos *ontologistas.* Apresentamos, para a solução das principaes, alguns principios. — 1.º) Todas as coisas creadas recebem de Deus o ser e a intelligibilidade. Mas, assim como o ser das coisas, embora derive de Deus, não é constituido *formalmente* pelo proprio ser de Deus, assim tambem a intelligibilidade das coisas, embora seja uma participação da intelligibilidade divina, todavia não é constituida formal e intrinsecamente por ella. Por isso Deus não é causa *formal* do nosso conhecimento, mas é somente causa *efficiente,* porque faz com que as coisas sejam intelligiveis, e com que a alma tenha a faculdade de entender e actualmente entenda, sendo Elle a causa primeira e universal de todo o ser. Por isso a luz intellectual, de que é revestida a nossa alma, não é Deus, mas deriva de Deus (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 12, a. 2). — 2.º) Quando se diz que todas as coisas são por nós conhecidas na primeira Verdade, e que é por meio d'esta que de tudo se julga, não se deve entender que a Verdade increada é o principio pelo qual entendemos e julgamos, mas que pela luz, que Deus nos infundiu e que é uma semelhança da sua luz infinita, conhecemos e julgamos de todas as coisas. — 3.º) Deus está presente á nossa intelligencia — não como objecto ou forma intelligivel, — mas como principio efficiente e causa conservadora. — 4.º) Deus é o primeiro intelligivel em si mesmo e em relação á intelligencia divina, mas não em relação á intelligencia creada. O ser divino está fóra do genero de toda a intelligencia finita, e por isso é proporcionado unicamente para a intelligencia divina. — 5.º) O ente infinito não pode ser conhecido pelas especies, abstrahidas dos entes finitos, de um modo *adequado* e por um conhecimento *proprio,* mas pode ser conhecido de um modo *inadequado* e por um conhecimento *analogico.* — 6.º) A ordem logica ou do conhecimento deve corresponder á ordem ontologica ou da realidade — emquanto a intelligencia deve conhecer as coisas como são em si mesmas, de modo que o que se affirma das coisas se encontre verdadeiramente nellas, — e não emquanto a ordem dos conhecimentos

186. Sensualismo. — O *sensualismo* ensina que *todos* os nossos conhecimentos, não só os sensitivos mas tambem os

---

deva seguir a ordem das existencias, de modo que seja conhecido primeiramente o que primeiramente existe (se assim fosse, nunca poderiamos subir dos effeitos á causa, pois o effeito é naturalmente posterior á causa).

Façamos agora uma breve critica do *ontologismo* de *Mallebranche*, de *Gioberti* e de *Rosmini*.

a) O *ontologismo* de *Mallebranche* é falso, não só pelas razões apresentadas no texto, mas tambem pelas seguintes:

1.ª) *Baséa-se num falso fundamento.* Por quanto suppõe que se não possa perceber o Ente supremo por uma idea, que seja distincta d'Elle. Ora isto é falso; pois, se não podemos ter uma idea, que seja distincta de DEUS e ao mesmo tempo *adequada*, podemos ter e effectivamente temos uma idea, que é distincta de DEUS, embora *inadequada* e infinitamente distante do objecto, que ella representa.

2.ª) *Mallebranche*, como todos os *Ontologistas*, confundem o Ente supremo e infinito com o ente commum e abstracto. Ora esta confusão leva ao *pantheismo*. Com effeito, o ente commum e abstracto é um attributo essencial das creaturas, pois que dizemos: o homem é ente, o sol é ente, etc. Logo, se o ente commum e abstracto é o proprio DEUS, DEUS será o attributo essencial das creaturas, e teremos inevitavelmente o *pantheismo*.

b) O *ontologismo* de *Gioberti* é mais absurdo que o de *Mallebranche*.

1.º) *Gioberti* diz que nós, pela *reflexão*, percebemos clara e distinctamente o que obscura e confusamente tinhamos percebido pela *intuição*. Ora, pela *intuição*, não só teriamos percebido o proprio DEUS, mas tambem o mundo, e o acto, com que DEUS o cria. Logo, pela *reflexão*, deveriamos perceber conjunctamente todos estes tres objectos. E todavia não é assim; pois a consciencia attesta que, se percebemos o mundo, não percebemos o proprio DEUS actualmente creador.

2.º) Une o *tradicionalismo* ao *ontologismo*, porque admitte a necessidade da linguagem para o primeiro acto da reflexão; quando é certo que a intelligencia humana, embora dependa das faculdades sensitivas, todavia póde encetar e executar as suas operações, sem precisar de algum auxilio exterior. — Nem se diga que a palavra serve para determinar ou limitar o objecto da reflexão. Por quanto esse objecto ou é infinito, ou finito. Se é infinito, não póde nem deve ser determinado ou limitado. Se é finito, já não precisa ser determinado ou limitado.

3.º) Este systema leva ao *pantheismo*. Na verdade, *Gioberti* diz que as substancias creadas são destituidas de toda a intelligibilidade. Se as substancias creadas são destituidas de toda a intelligibilidade, são tambem destituidas de toda a realidade; pois aquella é uma consequencia necessaria d'esta. Se as substancias creadas são destituidas de toda a realidade, haverá uma unica substancia, que é a increada. Ora isto é *pantheismo*. — A intelligibilidade das coisas, e por isso a sua realidade, segundo *Gioberti*, é a Idea, é DEUS. Diz assim: « *A Idea*, sendo a propria *intelligibilidade das coisas, irradia a si mesma e o mundo com o proprio esplendor* ». (*Introd.*, pag. 8).

c) O systema de *Rosmini* é inacceitavel, não só porque contém o *ontologismo*, mas tambem porque leva ao *pantheismo* e ao *idealismo*.

1.º) Contém o *ontologismo*. Por quanto *Rosmini* ensina que o ser *ideal* ou

intellectuaes, derivam unica e exclusivamente das nossas faculdades *sensitivas* (1).

---

virtual se manifesta immediatamente á nossa intelligencia. Ora este ser *ideal* ou *virtual*, segundo o mesmo escriptor, é o *proprio Deus*, é o *Verbo divino*. — E' verdade que *Rosmini* ensina que o ser *ideal* ou *virtual*, por não exprimir a subsistencia divina, não deve nem póde ser chamado *Deus*. Mas esta emenda é inutil para o escopo. Por quanto, a razão, adduzida por *Rosmini*, seria valida, se o ser *ideal* ou *virtual* fosse apenas uma noção abstracta, isto é, formada pela contemplação das creaturas; porque então poderiamos considerar uma propriedade divina, sem considerar as outras. Mas não é assim. Aquelle ser *divino*, que intuitiva e continuamente se manifestaria á nossa intelligencia, não é, na opinião de *Rosmini*, uma noção abstracta, formada pela contemplação das creaturas, mas é uma coisa *concreta*, isto é, percebe-se como está *em si* (*Teosofia*, V. II, pag. 165). Ora tudo o que é *divino*, como está *em si*, é o proprio DEUS. Logo é o proprio DEUS que se manifesta á intelligencia, quando ella contempla o *ser inicial* ou *virtual*.

2.º) *Leva ao pantheismo.* Para *Rosmini*, o *ser inicial*, que é o proprio *ser* do Verbo divino (exceptuada a existencia), é o *ser* de que toda e cada uma das creaturas é essencialmente constituida; e por isso o ente finito é um termo ou forma impropria do proprio ser; o ser das creaturas não é *feito*, mas *posto*; e, quando a creatura perece, o ser não *perece*, *retira-se* da propria creatura (*Teosofia*, vol. I, pag. 269 e 350). Se o ser das creaturas não é *feito* ou *creado*, o *pantheismo* é inevitavel.

3.º) *Leva ao idealismo. Rosmini* diz que percebemos os objectos externos, applicando o *ser inicial* ás sensações. Mas, se reflectirmos que, segundo *Rosmini*, as nossas sensações não são objectivas, mas inteiramente subjectivas, e que o *ser ideal* ou *inicial*, que se manifesta á intelligencia, não deriva das coisas creadas mas do proprio DEUS, deveremos concluir que o nosso conhecimento não é *objectivo* e *real*, mas é um phantasma vão e esteril.

Neste ponto *Rosmini* concorda com *Kant*, com a differença que este admitte a necessidade de muitas formas innatas, produzidas pelo nosso proprio espirito, ao passo que o escriptor italiano admitte uma só idea innata, proveniente da *immediata* intuição de DEUS.

O systema de Rosmini foi condemnado pela Egreja, com o decreto da Suprema Congregação do S. Officio do dia 14 de Dezembro de 1887. — E' a proposição 37ª que contém o *ontologismo*.

(1) O *sensualismo* foi seguido — na antiguidade por *Leucippo, Democrito, Epicuro*, — e nos tempos modernos por *Locke, Condillac, Laromiguière, Comte, Mill, Taine, Bain, H. Spencer*, e por todos os *materialistas* e *positivistas*.

a) *Leucippo, Democrito, Epicuro*, querendo explicar a origem dos nossos conhecimentos intellectuaes, disseram que dos corpos se destacam umas imagens ou superficies subtilissimas, as quaes, atravessando o ar, penetram no cerebro e na alma.

b) *Locke*, escriptor inglez (1632-1704), seguindo as pizadas do francez *P. Gassendi* (1592-1655), e do inglez *T. Hobbes* (1588-1679), ensinou a seguinte theoria: A causa unica de todas as nossas ideas é constituida pela *sensação* e pela *reflexão*. Pela *sensação* percebemos os *objectos externos*, que chegam á nossa alma pelos orgãos dos sentidos externos, e que são as *côres*, os *sabores*, etc. Pela *reflexão* percebemos os objectos da sensibilidade interna, que

187. O sensualismo é falso.

a) Se a causa necessaria e sufficiente de *todos* os nossos conhecimentos fosse constituida pelos *sentidos*, não poderiamos ter noções de coisas *abstractas* e *immateriaes*; pois que pelos sentidos só percebemos o *concreto* e o *singular*. Ora possuimos noções de coisas *abstractas* e *immateriaes*, como são as noções de *virtude*, de *justiça*, de Deus, etc. Logo a causa necessaria

são as *operações*, com que a alma percebe os objectos externos. Emquanto reflecte sobre as suas operações, a alma forma novas ideas, diversas das ideas dos objectos externos, como são as ideas de *percepção*, de *duvida*, de *pensamento*, de *volição*, etc. E', pois, pela *sensação* e pela *reflexão* que adquirimos todos os conhecimentos.

c) *Condillac*, francez (1715-1780), acceitou os principios de *Locke*, mas levou o *sensualismo* ao exaggero. Principiou por dizer que o homem é mera machina; em seguida, gradual e successivamente, attribuiu-lhe este ou aquelle sentido, esta ou aquella sensação; finalmente concluiu que todas as operações da alma são apenas diversos aspectos ou diversas *transformações* da sensação. — Descendo ao particular, *Condillac* enumerou seis operações ou faculdades da alma, a saber: a *attenção*, a *comparação*, o *juizo*, a *reflexão*, a *imaginação* e o *raciocinio*. A *attenção* é a mais viva e intensa das sensações determinadas pelos objectos externos. A *comparação* é uma duplice attenção a dois objectos. O *juizo* é a juxtaposição dos objectos da comparação, para se conhecer a sua conveniencia ou desconveniencia. A *reflexão* é uma attenção mais intensa. A *imaginação* é a synthese das qualidades percebidas pelos sentidos. O *raciocinio* é a deducção de um juizo de outro. — Na opinião, pois, de *Condillac*, o conhecimento é uma *sensação transformada*.

d) *Laromiguière* (1756-1837) procurou mitigar a doutrina de *Condillac*, dizendo o seguinte: Além da *sensação*, deve admittir-se uma força activa, que opéra nas proprias sensações. Esta actividade divide-se em tres faculdades, que são a *attenção*, a *comparação* e o *raciocinio*. A intelligencia humana, pois, comprehende tres faculdades. Pela *attenção*, que concentra a actividade, — pela *comparação*, que divide a mesma actividade e que é uma duplice attencão, — pelo *raciocinio*, que ainda a divide e que é uma duplice comparação, o espirito torna-se uma faculdade (*Leçons de philos.*). — D'onde se vê que, na opinião d'este escriptor, a *attenção*, operando nas sensações, é unica causa da origem das ideas. E' uma reproducção do systema de *Locke*.

e) *A. Comte* (1798-1857) renovou o *sensualismo*, inventando uma theoria, a que deu o nome de *positivismo*. — Digamos alguma coisa ácerca da *natureza* e das *bases* d'este systema, que tantos espiritos tem illudido.

a) *Positivismo*. — O *positivismo* admitte que o espirito humano é capaz de attingir as verdades *positivas* ou da ordem experimental, mas não é capaz de resolver as questões *metaphysicas*, que não podem ser verificadas pela observação ou pela experiencia *sensivel*.

O *positivismo*, pois, admittindo, como certo, só o que está sujeito aos methodos da observação e da experiencia *sensivel*, não conhece senão os *factos* e as *leis*, que os regulam e que não passam de *factos* geraes. A *origem* e a *essencia* dos seres, como tambem as *causas supremas* e *finaes*, são coisas desconhecidas e impenetraveis. — Por isso póde dizer-se que o *positivismo* é

e sufficiente de *todos* os nossos conhecimentos não é constituida pelos *sentidos*.

b) O *sensualismo* admitte que *todas* as nossas faculdades são sensitivas e organicas. Ora esta opinião é absurda; visto que, como demonstrámos, o homem é dotado de intelligencia, e esta é uma faculdade *espiritual*; pois que os objectos, que ella percebe, são espirituaes. Logo o *sensualismo* é falso.

um *dogmatismo physico* e um *scepticismo metaphysico*. E' um *dogmatismo physico*; pois que affirma o objectividade do mundo physico. E' um *scepticismo metaphysico*; porque não quer pronunciar-se ácerca da existencia e da natureza dos objectos metaphysicos.

b) *Bases do positivismo*. — *A. Comte* funda o seu systema sobre duas *bases*, que são a *lei dos tres estados* e a *classificação das sciencias*.

c) *Lei dos tres estados*. — A *lei dos tres estados*, inventada para expulsar a *metaphysica* fora dos limites do saber humano, representa, segundo *Comte*, a historia da evolução scientifica.

Diz *Comte* que o espirito humano, no seu desenvolvimento, passou successivamente por tres estados, que são: 1.º) o estado *theologico* ou *ficticio*, que tem differentes phases (*fetichismo*, *polytheismo* e *monotheismo*), e em que o espirito humano explica os phenomenos por meio de vontades transcendentes ou de agentes sobrenaturaes; — 2.º) o estado *metaphysico* ou *abstracto*, em que o espirito humano explica os phenomenos por meio de forças ou entidades occultas e abstractas, como o *principio vital*, etc.; — 3.º) o estado *positivo* ou *scientifico*, em que o espirito humano explica os phenomenos, subordinando-os a leis experimentalmente demonstradas. Todas as sciencias passaram pelos dois primeiros estados, e só se constituiram, quando chegaram ao terceiro. O estado *positivo*, pois, é o termo fixo e definitivo, em que o espirito humano descança e encontra a *sciencia*.

d) *Classificação das sciencias*. — Partindo do principio de que o objecto da sciencia é só o *positivo*, isto é, só o que póde estar sujeito ao methodo da observação e da experiencia sensivel, *A. Comte* não reconhece senão as sciencias *experimentaes* ou positivas, que tratam dos *factos* e das suas *leis*, e que, *dispostas na sua ordem hierarchica*, são as seguintes: a *mathematica*, a *astronomia*, a *physica*, a *chimica*, a *biologia*, e a *sociologia*.

Esta theoria, cujos vestigios se encontram principalmente em *Turgot*, *Saint-Simon*, acha-se exposta e largamente desenvolvida no livro de *Comte*, intitulado: *Cours de Philosophie Positive*.

f) *Stuart Mill* (*Philosophie de Hamilton*), *A. Bain* (*Les Sens et l'Intelligence*), e *H. Taine* (*De l'Intelligence*), deram origem a um novo systema, chamado *associacionismo*. — Eis o resumo d'esta theoria:

As nossas ideas não passam de sensações *associadas*.

Basta que dois factos ou duas ideas sejam uma vez percebidas simultaneamente, para que os dois phenomenos adquiram a *tendencia* para se reproduzir ao mesmo tempo. Se, por qualquer circumstancia, se reproduzir bastantes vezes a mesma associação, aquella tendencia transforma-se em *habito*; e este, fortalecido pela experiencia, é *irresistivel*.

Ora os dois factos ou as duas ideas, assim *associadas*, dão origem a certos *juizos*, que são *universaes* e *necessarios*; — *necessarios*, porque é impossivel

c) O *sensualismo* destroe o fundamento de todas as sciencias. Na verdade, todas as sciencias baseâm-se em principios universaes, absolutos e immutaveis, de que deduzem conclusões necessarias e independentes das coisas contingentes e mutaveis. Ora, se todos os nossos conhecimentos derivassem unica e exclusivamente dos *sentidos*, as sciencias fundar-se-hiam sobre bases mutaveis e contingentes; porque mutaveis e contingentes são os conhecimentos *sensitivos*. Logo o *sensualismo* é falso (1).

---

separar os dois elementos, que os constituem; — *universaes*, porque as associações, em que se fundam, são communs a todos os homens.

Tal é a origem de todos os *principios da razão*, nos quaes se baseam todas as sciencias, tanto *experimentaes* como *racionaes*.

As sciencias *experimentaes* ou *positivas* baseam-se sobre a *inducção*, que é uma *invencivel expectativa dos mesmos consequentes depois dos mesmos antecedentes*. Mas esta *expectativa* é um habito resultante da experiencia, a qual attesta que *ao mesmo antecedente succede sempre o mesmo consequente*. E' o pretendido *principio de causalidade*.

As sciencias *mathematicas* ou *racionaes* derivam tambem da experiencia; pois todos os *axiomas* não passam de verdades *experimentaes*. Assim o *principio da contradicção* é um habito contrahido pela experiencia, que muitas vezes attestou que a *affirmação e a negação são dois actos do espirito, que se exluem naturalmente*.

g) *Herbert Spencer* (*Principes de Psychologie*), seguido por *Lewes, Murphy* e pela eschola *evolucionista*, procurou remediar aos inconvenientes do *associacionismo* por meio da theoria da *hereditariedade*, dizendo que os *principios da razão* não passam de *habitos hereditarios*. — D'ahi o nome de *hereditarismo*, dado ao systema de *Herbert Spencer*.

O escriptor inglez expõe assim a sua theoria: O *habito* é o principio que explica tudo. Mas o *habito* não fica *individual*. Toda a percepção, toda a *associação*, fortalecida pelo *habito*, tende para se tornar *organica*, isto é, transmissivel pela *hereditariedade*. D'este modo o *habito* do pae torna-se natureza do filho. Cada geração accrescenta alguma coisa aos habitos recebidos das gerações anteriores. E, como as gerações successivas obedecem á *lei suprema da evolução*, os *habitos* tornam-se constantes e immutaveis, e constituem as *formas do pensamento*, os *principios da nossa razão*.

Como se vê, o *hereditarismo* e o *associacionismo* em parte concordam, e em parte differem entre si. — Concordam em que ambos reconhecem a experiencia, como fonte *unica* dos nossos conhecimentos. — Differem em que — no *associacionismo* a experiencia, que se diz a fonte dos nossos conhecimentos, é *individual*, — ao passo que no *hereditarismo* a experiencia é *collectiva*, pois que é de *todas as gerações passadas*.

(1) Refutemos agora as diversas especies do *sensualismo*.

a) O *sensualismo* de *Leucippo*, de *Democrito* e de *Epicuro* é falso.

1.º) Este systema confunde a intelligencia com os sentidos; quando é certo que aquella, por ser espiritual e immaterial, é distincta e diversa d'estes, que são organicos e materiaes.

2.º) Repugna que dos corpos se destaquem certas imagens ou superficies subtilissimas, para, atravez do ar, penetrarem no cerebro e na alma. Na ver-

188. **Idealismo.** — O *idealismo* ensina que todos os nossos conhecimentos derivam unica e exclusivamente da *intelligencia*,

---

dade, essas imagens ou superficies são materiaes e accidentaes. Ora uma coisa material não póde penetrar num outro objecto material (pois a materia é naturalmente impenetravel), nem uma coisa accidental póde separar-se do sujeito que a sustenta.

3.º) Se fosse verdadeiro tal systema, todos os nossos conhecimentos deveriam estar encerrados na esphera do sensivel e do concreto. Mas não é assim; porque a nossa intelligencia forma ideas espirituaes e abstractas.

b) O systema de *Locke* é absurdo pelas seguintes razões.

1.º) Confunde a intelligencia com os sentidos, e por consequencia nega a espiritualidade da nossa alma, — confusão e negação que são absurdas.

2.º) A nossa intelligencia percebe objectos abstractos e immateriaes. Mas não os poderia perceber, se fosse verdadeiro o systema de *Locke*. Porquanto, segundo esse escriptor, a *sensação* e a *reflexão* são a causa dos nossos conhecimentos. Ora, pela *sensação* e *reflexão* não podemos perceber objectos abstractos e immateriaes; pois pela *sensação* só percebemos objectos concretos e materiaes, e pela *reflexão* percebemos de um modo mais distincto os mesmos objectos, que foram percebidos de um modo confuso pela *sensação*, e que são concretos e materiaes. Logo o systema de *Locke* é absurdo.

c) Não menos absurdo é o *sensualismo* de *Condillac*. Na verdade:

1.º) Este escriptor, não reconhecendo em nós outras faculdades senão as sensitivas, rebaixa o homem á condição dos animaes irracionaes.

2.º) *Condillac* reduz todas as forças á *sensibilidade*, e depois diz que a sensibilidade se transforma em faculdades. Ora isto é contradictorio. Aquella transformação deve necessariamente suppor uma faculdade ou uma força, que opére na sensibilidade para a transformar. Essa força não póde ser a propria sensibilidade, porque o artista distingue-se da materia em que opéra. Logo devemos dizer — ou que a sensibilidade não se transforma em faculdades, — ou que nem todas as forças se reduzem á sensibilidade.

3.º) As faculdades, que *Condillac* enumera, não podem explicar-se unicamente pela sensação. Na verdade, esse escriptor diz que a *attenção* é a sensação de um objecto, que nos impressiona. Ora isto é falso; não só porque muitas vezes a nossa attenção se fixa em objectos meramente espirituaes, que não impressionam as nossas faculdades sensitivas, — mas tambem porque muitas vezes, deante de uma vivissima sensação, produzida por um objecto, distrahimos a nossa attenção para um objecto diverso e até contrario. — O *juizo* tambem não póde ser explicado pela *sensação*. Por quanto, a intelligencia não póde emittir um juizo, sem conhecer a relação entre o sujeito e o predicado. Ora esta relação, por ser uma coisa abstracta, não póde ser percebida pelas faculdades sensitivas, que só percebem objectos concretos. — Se a *attenção* e o *juizo* não podem ser explicados pela *sensação*, muito menos o poderá ser o *raciocinio*. Com effeito, quando *raciocinamos*, estabelecemos, como principio e base, uma verdade universal, de que deduzimos uma conclusão particular. Ora a verdade universal não póde ser percebida pelos sentidos, mas só por uma faculdade inorganica ou espiritual. — Diga-se o mesmo com relação ás outras faculdades, enumeradas por *Condillac*.

d) O systema de *Laromiguière* é falso.

1.º) Se todas as nossas faculdades se reduzissem á *attenção*, como anterior

sem nenhuma dependencia das faculdades sensitivas e dos objectos externos; de modo que a intelligencia não conhece

---

a esta é só a *sensação*, todos os nossos conhecimentos seriam sensitivos; pois que pela *attenção* não percebemos novos objectos, mas reflectimos sobre os objectos anteriormente percebidos.

2.º) Sendo o systema de *Laromiguière* uma reproducção do de *Locke* (com a unica differença que o escriptor francez attribue á *attenção* tudo o que o escriptor inglez attribue á *reflexão*), aquelle refuta-se com os mesmos argumentos com que foi refutado este.

e) O *positivismo* de *Comte* é falso na sua *natureza* e nas suas *bases*.

a) E' falso na sua *natureza* pelas seguintes razões:

1.º) Este systema, só reconhecendo como certo o que está ao alcance dos sentidos, admitte o *sensualismo* com todos os antecedentes e consequentes. Ora o *sensualismo*, como demonstramos no texto, é falso.

2.º) Suppõe que a experiencia attesta simplesmente os *factos*, e não leva até ao descobrimento da *causa*. Ora esta supposição é falsa; porque, se a experiencia *vulgar* só se limita a attestar os *factos*, a experiencia *scientifica* leva até ao descobrimento da *causa* d'esses factos.

3.º) Encerra affirmações *gratuitas*; pois não adduz razões para provar — que o nosso espirito só póde alcançar o *relativo*, — que os *sentidos* são os *unicos* meios para a acquisição da certeza, — que o testemunho da *razão* e da *consciencia* é falso, — que as *causas* são inaccessiveis ao nosso espirito, — e que a idea de *causa* é absurda.

4.º) Encerra muitas contradicções; por quanto — affirma que não possuimos principios racionaes e abstractos, e depois emprega a *inducção*, que, em ultima analyse, se basêa naquelles principios; — rejeita as noções transcendentes, e depois admitte a *certeza* dos factos e das leis, *certeza* que não póde alcançar-se sem aquellas noções; — não admitte o *principio* de *causalidade*, e todavia dos phenomenos sobe ás leis geraes, o que só póde fazer-se em virtude d'aquelle principio; — nega o *absoluto*, e depois sustenta a proposição de que só é *certo* o que foi verificado pela experiencia sensivel, proposição que encerra uma coisa *absoluta*; — não admitte questões ácerca da *origem* dos seres, e depois quer explicar a *origem* do mundo, da vida, do homem; — protesta a sua *neutralidade* entre o *espiritualismo* e o *materialismo*, e depois admitte que a materia é *eterna*, que o pensamento é uma funcção do cerebro, que a *psychologia* é reductivel á *biologia*; — affirma que não nega a existencia de Deus e da nossa alma espiritual, e depois ensina que Deus e o espirito são entidades *ficticias* e *imaginarias*. O proprio *Huxley* diz: « A philosophia positivista é um tecido de contradicções, um cumulo de absurdos ».

b) E' falso na *lei dos tres estados*. — *A. Comte* diz que os tres estados — *theologico*, *metaphysico* e *positivo* — por que passa o espirito humano, são *successivos*, e o posterior exclue o anterior. Ora, se esta affirmação fosse verdadeira, deveriamos encontrar, em toda a humanidade em geral, e em cada povo e em cada individuo em particular, a applicação d'aquella lei; de modo que, tanto na humanidade inteira, como em cada povo e em cada individuo, primeiramente deveria dominar o espirito *theologico*, depois o *metaphysico*, e finalmente o *positivo*. Mas a propria historia, para a qual *A. Comte* appella, demonstra que não foi assim.

Se consideramos a evolução do espirito da humanidade inteira, desde a

os objectos, porque estes existem, mas os objectos existem, porque a intelligencia os conhece. — Este systema chama-se

---

mais remota antiguidade até aos nossos dias, veremos que os *tres estados* não dominam *successivamente*, segundo a doutrina de *Comte*, mas que na *antiguidade* e *nos tempos modernos* dominam o espirito *metaphysico* e o *positivo*, e na *edade media* domina o espirito *theologico*.

Estudando os *tres* principaes periodos da philosophia grega, concluimos que os *tres estados* se succedem numa ordem diametralmente opposta á que foi indicada por *Comte*. Na verdade, os primeiros philosophos, como *Thales*, *Anaximenes*, *Heraclito*, *Democrito*, eram principalmente *positivistas*, porque procuravam a explicação dos phenomenos do mundo no proprio mundo; — os philosophos, que succederam a estes e que se chamaram *Platão* e *Aristoteles*, foram sobretudo *metaphysicos*, porque dos phenomenos passageiros remontavam ás essencias immutaveis; — e finalmente, os philosophos da eschola de *Alexandria*, os *Gnosticos* e os Padres da Egreja foram principalmente *theologos*, visto que reconheciam a vontade divina como causa efficiente ou permissiva de todos os acontecimentos humanos.

A historia dos seculos XVII e XVIII ensina que naquelle dominavam o espirito *metaphysico* e o *theologico*, sem excluir o *positivo*, ao passo que neste dominava o espirito *positivo*, mas sem excluir o *metaphysico*, que se desenvolveu principalmente na Allemanha.

Se, finalmente, considerarmos a evolução intellectual do individuo, veremos que o espirito *theologico*, *metaphysico* e *positivo* se impõem e dominam ao mesmo tempo. Na verdade, a nossa intelligencia não se satisfaz com a descoberta da *lei* de um phenomeno; quer saber tambem a *origem* e o *fim* d'esse phenomeno. Se ás questões ácerca da *lei* de um phenomeno responde a sciencia *positiva*, ás questões ácerca da *origem* e do *fim* do mesmo phenomeno respondem a sciencia *theologica* e a *metaphysica*. E' por isso que os mais celebrados talentos, como *Leibnitz*, *Newton*, *Ampère*, *Cauchy*, depois de se terem elevado ao mais alto grau do espirito *scientifico* ou *positivo*, se abandonavam ás mais sublimes especulações *theologicas* e *metaphysicas*, e, pelo facto de serem bons *christãos* e profundos *metaphysicos*, não deixaram de ser *sabios naturalistas*.

Aqui advertimos que, censurando a *lei dos tres estados*, não queremos dizer que os tres modos de pensar — *theologico*, *metaphysico* e *positivo* — não são *naturaes*; só queremos affirmar que aquelles tres modos de pensar, por isso mesmo que são *naturaes*, não são *successivos*, mas *simultaneos*, pois o homem possue sempre toda a sua essencia. A *religião*, a *metaphysica* e a *sciencia experimental* existiram sempre e simultaneamente, embora mais ou menos desenvolvidas, e sempre e simultaneamente hão de existir para o bem e o progresso dos individuos e da sociedade.

Devemos advertir tambem que na refutação da *lei dos tres estados*, que são o *theologico*, o *metaphysico* e o *positivo*, demos a esses adjectivos — *theologico*, *metaphysico* e *positivo* — o sentido em que os homens de criterio costumam tomal-os, dizendo que — o estado *theologico* é o que refere os phenomenos do mundo á vontade de *Deus*, — o estado *metaphysico* é o que explica as operações intellectuaes por um principio *espiritual*, e que investiga o *fim* e a *origem* das coisas, — e o estado *positivo* é o que explica os phenomenos

tambem *transcendentalismo;* pois, querendo explicar a origem dos nossos conhecimentos, independentemente do exercicio das

---

sensiveis pelas causas *proximas.* Tomados neste sentido, os tres *estados*, como dissemos, existem não *successiva* mas *simultaneamente.*

Mas se os adjectivos — *theologico, metaphysico* e *positivo* — se tomarem no sentido, em que os toma *A. Comte*, dizendo que o estado *theologico* é o que attribue a uma vontade *transcendente* e *ficticia* os conhecimentos humanos, — que o estado *metaphysico* é o que explica os pensamentos e as volições por entidades *abstractas* e *imaginarias*, — e que o estado *positivo* é o que se limita a observar os factos sem lhe importar a causa d'elles, então diremos que os *tres estados* não existem nem nunca existiram. Por quanto, é falso — que o espirito humano tenha começado e comece por attribuir os acontecimentos a uma vontade *transcendente* e *ficticia*, — que em seguida tenha referido e refira os pensamentos e as volições a umas entidades *abstractas* e *imaginarias*, — e que finalmente se tenha limitado e limite a observar os phenomenos, *sem lhe importar a causa d'elles.*

Nem se diga que o espirito humano passa por vezes de um erro para outro. O erro é anormal ao espirito, e tudo o que é anormal não constitue um *estado*, muito menos uma *lei*.

c) E' falso na *classificação das sciencias.* Com effeito, a *classificação*, apresentada por *A. Comte*, além de ser falsa pelas razões expostas na *Logica*, está baseada num falso supposto. Na verdade, excluindo do quadro das sciencias a *metaphysica* e a *theologia*, o fundador do *positivismo* suppoz que a *theologia* explica os acontecimentos por uma vontade *transcendente* e *ficticia*, e que a *metaphysica* refere os pensamentos e as volições a um principio *abstracto* e *imaginario.* Ora este supposto é falso. A *theologia* explica as verdades, de que trata, pelo infallivel testemunho de Deus, e Deus não é um ente *ficticio*, mas eminentemente *real*, que, embora incomprehensivel na sua essencia infinita, comtudo è cognoscivel e conhece-se nas suas obras; e a *metaphysica* não attribue os pensamentos e as volições a um principio *abstracto* ou *imaginario*, mas a um principio *concreto* e *real*, que é a alma.

f) O *associacionismo* è falso pelas seguintes razões:

1.ª) Sendo este systema uma reproducção dos systemas de *Locke* e de *Condillac*, a sua falsidade demonstra-se — não só pelos argumentos apresentados no texto contra o *sensualismo* em geral, — mas tambem pelos argumentos com que reprovámos os systemas d'aquelles dois escriptores.

2.ª) Segundo o *associacionismo*, os *principios da razão* percebem-se pelo *habito.* Ora isto é falso. Por quanto, os *principios* da *razão*, se se percebessem pelo *habito*, deveriam adquirir *gradual* e *successivamente* a sua certeza invencivel, pois o *habito* forma-se pela repetição dos actos. Mas não é assim. Os *principios da razão*, logo que se manifestam á intelligencia, apparecem immediatamente dotados de certeza invencivel.

3.ª) Este systema não explica a *universalidade*, nem a *necessidade* dos *principios da razão.* — Não explica a *universalidade.* Por quanto, as *associações* devem variar segundo os habitos de cada um; e se algumas associações são *identicas* em todos os homens, essa *identidade* não póde derivar de um principio *subjectivo* e *logico*, mas de um principio *objectivo* e *real.* — Não explica a *necessidade.* Com effeito, a necessidade dos principios da razão é *absoluta* e *real*, ao passo que o habito de *associar indissoluvelmente* duas

faculdades sensitivas e dos objectos externos, *transcende* ou excede toda a experiencia, interna e externa (1).

189. O idealismo é falso.

a) O *idealismo* não quer attribuir, na origem dos nossos conhecimentos, nenhuma parte ás faculdades sensitivas nem aos objectos exteriores; porque parte do principio de que a percepção *sensitiva* é apenas affectiva e subjectiva. Ora este principio é falso; pois que a percepção *sensitiva* não é apenas affectiva e subjectiva, mas é tambem representativa e objectiva. Logo o *idealismo* é falso.

---

ideas é um facto meramente *subjectivo.* Não é o *habito* do nosso espirito que impõe a lei ás coisas; mas são as coisas que impõem e mudam os *habitos* e por isso as associações das ideas.

Não nos demoramos em refutar as opiniões dos *associacionistas* ácerca dos *principios da razão* em geral e dos principios de *contradicção* e de *causalidade* em particular, pois já foram refutadas na *Logica* e na *Ontologia.*

g) O *hereditarismo* de *H. Spencer* é falso pelas seguintes razões.

1.ª) Basea-se num falso principio. *Spencer* admitte a formação de novos typos, causada pela gradual accumulação de certos caracteres, transmittidos pela *hereditariedade.* Ora este principio é falso; pois que, como provámos na *Cosmologia*, as especies são *immutaveis.*

2.ª) E' contraria aos factos. Com effeito, a historia attesta que os homens descobriram e applicaram, desde o principio da sua existencia e com a mesma exactidão, os principios que applicam hoje e que *Spencer* diz terem sido formados, depois de muitas gerações, pelos *habitos hereditarios.*

3.ª) Não explica a *universalidade* nem a *necessidade* dos *principios da razão.* Porquanto, a experiencia, embora repetida innumeraveis vezes e durante muita gerações, só attesta *factos mutaveis* e *contingentes*, e por isso não póde produzir os *principios da razão*, cuja verdade è immutavel e necessaria.

4.ª) Destroe a *liberdade* do homem; pois que subordina a nossa vontade ao poder irresistivel dos habitos intellectuaes e moraes, recebidos dos antepassados. Ora è certo que os habitos, se inclinam a nossa vontade para um certo acto, não a determinam fatalmente.

(1) O *idealismo*, chamado tambem *racionalismo transcendental* ou simplesmente *transcendentalismo*, foi inventando por *E. Kant* e defendido por *Fichte, Schelling, Kegel* e *Cousin.*

a) *Kant* desenvolve a theoria *idealista* no seu livro — *Critica da razão pura* — de que damos o resumo.

Principia por dizer que o nosso conhecimento se compõe de dois elementos, — um *extrinseco* que deriva do objecto externo, — outro *intrinseco* que resulta do sujeito pensante. O primeiro è a *materia*, o segundo è a *forma.*

Não podemos explicar a origem e a natureza do conhecimento sem investigar a sua parte *formal*, que em nós existe *a-priori.* As notas, que caracterisam a parte *formal* do conhecimento, são a *universalidade* e a *necessidade.*

Em seguida, applicando estes principios à *sensibilidade*, *Kant* observa — que os *objectos* dos sentidos *externos* se nos representam como situados no *espaço*, e tão necessariamente que, se todo o mundo fosse reduzido ao nada,

b) O *idealismo* ensina que os nossos conhecimentos derivam unica e exclusivamente da intelligencia, sem dependencia dos sentidos e dos objectos exteriores; de modo que é a intelligencia que cria os objectos. Ora esta doutrina é falsa. Por quanto, a experiencia attesta que a nossa intelligencia não cria os objectos, pelo facto de os perceber, mas percebe os objectos, pelo facto d'estes existirem; pois é levada á percepção por uma determinação proveniente dos objectos exteriores, que existem em si, e independentemente do nosso pensamento. Logo o *idealismo* é falso.

---

ainda em nós ficaria a representação do *espaço* incircumscripto ou illimitado, — e que as *sensações internas* se nos revelam numa successão tão continua, que, embora abstrahissemos d'ellas, todavia em nós ficaria a representação de *successão* ou de *tempo*. — O *espaço*, pois, e o *tempo* pertencem á parte *formal* do conhecimento, e existem em nós *a-priori*. Estas *formas*, não dependendo da *experiencia*, podem chamar-se *intuições puras* do *espaço* e do *tempo*. A *intuição pura* de *espaço* é a forma da sensibilidade *externa;* a de *tempo* é a forma da sensibilidade *interna*.

Mais elevada que a da *sensibilidade* é a actividade da *intelligencia;* pois aquella limita-se a formar visões *empiricas*, ao passo que esta produz *pensamentos*. As *formas* do *pensamento* são tantas, quantas são as *formas* do *juizo;* pois pensar é julgar. Ora as formas do *juizo* são *doze*. Por quanto, em todos os juizos, seja qual for o seu objecto, encontramos sempre a *quantidade*, a *qualidade*, a *relação* e o *modo*. Ha, pois, quatro *formas* existentes *a-priori* na intelligencia: a *quantidade*, a *qualidade*, a *relação*, e a *modalidade*. Cada uma d'estas quatro *formas* divide-se em tres classes. Por causa da *quantidade*, o juizo é *singular*, *particular* ou *universal;* — por causa da *qualidade*, é *affirmativo*, *negativo*, ou *infinito;* — por causa da *relação*, é *categorico*, *hypothetico* ou *disjunctivo;* — e, finalmente, por causa da *modalidade*, é *problematico*, *assertorio* ou *necessario*. D'ahi as doze *formas* ou *categorias* da intelligencia, a saber: *unidade*, *multidão*, *totalidade* (QUANTIDADE); *affirmação*, *negação*, *limitação* (QUALIDADE); *substancia* e *modo*, *causa* e *effeito*, *acção* e *paixão* (RELAÇÃO); *possibilidade* e *impossibilidade*, *existencia* e *inexistencia*, *necessidade* e *contingencia* (MODALIDADE).

A intelligencia, applicando estas *formas* aos elementos sensiveis, produz os objectos do nosso conhecimento. Por isso os juizos, pelos quaes conhecemos as coisas, são *syntheticos a-priori;* — *syntheticos*, porque o predicado não está incluido na essencia da sujeito, — *a-priori*, porque não se fundam na experiencia, mas derivam *espontaneamente* da intelligencia.

Mais elevada que a *intelligencia* é a *razão;* pois que todo o conhecimento, passando dos sentidos para a intelligencia, completa-se na *razão*. A *razão* reduz á unidade os conceitos, e, por meio d'estes, os phenomenos, em virtude de tres ideas: — da idea do *sujeito pensante*, isto é, da unidade absoluta das condições internas, — da idea do *mundo*, isto é, da unidade absoluta das condições externas, — da idea de *Deus*, isto é, da unidade absoluta das condições de todas as coisas, que se alcançam pelo pensamento.

D'esta theoria *Kant* deduz os dois seguintes corollarios: — 1.º) Não podemos ter nenhum conhecimento das coisas, que não estão ao alcance da experiencia sensivel; como são a *espiritualidade* e a *liberdade* da nossa alma, a *existencia* de DEUS, etc. — 2.º) Pela experiencia sensivel só percebemos os phenomenos; pois que os objectos, como são em si mesmos, ou os *noumenos*, são incognosciveis.

c) O *idealismo* não só desvirtua a origem dos nossos conhecimentos, mas leva até ao mais completo *scepticismo*. Com effeito, se a origem dos conhecimentos dependesse unica e exclusivamente da *intelligencia*, sem dependencia alguma dos objectos exteriores, não poderia existir a verdade *absoluta*, tudo seria *relativo*, uma e a mesma coisa seria verdadeira para uns e falsa para outros, e os nossos conhecimentos seriam sonhos da intelligencia. Ora estas consequencias são absurdas. Logo o *idealismo* é falso (1).

190. **Psychologismo racional.** — O *psychologismo racional* admitte que os nossos conhecimentos *intellectuaes* derivam da

---

b) *Fichte*, *Schelling* e *Hegel* levaram ao exaggero o *transcendentalismo* de *Kant*. O systema d'estes tres escriptores foi exposto na *Cosmologia*.

c) *V. Cousin*, seguindo os vestigios dos philosophos *transcendentaes*, explicou a *origem das ideas* pela revelação de uma razão impessoal, que nos se manifestaria espontaneamente. Disse que o principio e o germen de todas as nossas ideas se encontra num acto primitivo, que a intelligencia produz sem reflexão livre, e pelo qual percebemos tudo o que a razão impessoal confusamente nos manifesta. Esse acto compõe-se de tres objectos ou elementos, a saber: o sujeito pensante, o mundo exterior, e as relações de ambos com a sua causa, que é DEUS.

(1) Refutemos agora as diversas especies de *idealismo*.

a) O systema de *Kant* é absurdo no *principio*, no *processo*, e no *termo*.

a) E' absurdo no *principio*. Porquanto, *Kant* propõe-se seguir o methodo *a-priori*, prescindindo inteiramente da experiencia, e depois começa por admittir a existencia do sujeito e do objecto, — existencia que só póde ser conhecida pela experiencia. — Nem se diga que a existencia do sujeito e do objecto é admittida por *Kant* como hypothese necessaria para raciocinar. Porquanto, uma simples hypothese, e *que no fim se rejeita como falsa*, não póde ser o fundamento do raciocinio.

b) E' absurdo no *processo* pelas seguintes razões:

1.ª) *Kant* attribue as representações *abstractas* do *espaco* e do *tempo* á *sensibilidade*. Ora isto é falso: porque a *sensibilidade*, por ser uma faculdade *organica*, só póde perceber o *concreto* e o *singular*.

2.ª) Segundo *Kant*, as doze *categorias* são noções *abstractas*, ás quaes nenhuma realidade corresponde. Embora. Mas como explicar o apparecimento das *categorias?* — São *innatas?* Mas então temos o *innatismo* com todos os seus absurdos. — Foram infundidas por DEUS? Não; porque DEUS não engana, e nos enganaria, se tivesse posto na nossa intelligencia ideas, que nada mostram, e representações, que nada representam. — Derivaram dos objectos? Não; porque *Kant* diz que nenhum objecto lhes corresponde. — Foram produzidas pela intelligencia, independentemente dos objectos? Mas, neste caso,

intelligencia, auxiliada pelos sentidos; emquanto os sentidos apresentam o objecto, que, abstrahido das propriedades materiaes e concretas, se une á intelligencia (1).

191. O psychologismo racional é verdadeiro.

a) Um systema, que explica a origem dos nossos conhecimentos por um modo conforme com a indole da intelligencia, é verdadeiro; pois que a operação, derivando da natureza do ente, deve exprimir a sua indole. Ora o *psychologismo racional,*

---

a questão não se resolve; porque poderiamos sempre perguntar *porque* e *como* a intelligencia produziu essas formas.

3.ª) De mais, a divisão e a disposição das *doze* categorias, como demonstrámos na *Logica,* são falsas.

4.ª) Finalmente, os juizos *syntheticos a-priori,* como já provámos, são contrarios á natureza da nossa intelligencia; porque, se não são formados pela analyse do sujeito, nem pela experiencia, devem necessariamente derivar de um instincto cego e irracional; o que é falso.

c) E' absurdo no *termo. Kant,* dizendo que não podemos conhecer os objectos que escapam ao alcance dos sentidos, tira ás percepções sensitivas toda a objectividade, e faz do proprio sujeito pensante um mero phenomeno. Ora isto destroe toda a certeza do conhecimento humano, e introduz um *scepticismo* mais pernicioso que o de *Pyrro* e de *Sexto Empirico.*

b) Os systemas de *Fichte, Schelling* e *Hegel* são falsos, porque negam a *objectividade* das ideas, confundem a ordem ideal com a real, defendem o *pantheismo,* e contêm outros absurdos, que apontámos na *Cosmologia.*

c) O systema de *Cousin* é absurdo pelas seguintes razões:

1.ª) O escriptor francez, quando affirma que ha uma razão impessoal, que é distincta de nós, apparece em nós e costitue a intelligencia de cada um, além de professar o mais pernicioso *pantheismo ideal,* contradiz a consciencia, a qual attesta que cada um de nós possue uma intelligencia pessoal, propria, contingente e limitada.

2.ª) Este systema destroe toda a certeza do conhecimento humano. Porquanto, aquelle acto primitivo, de cuja existencia *Cousin* não dá uma razão plausivel, não é evidente, acredita-se cega e inconscientemente, e por isso todos os outros actos, que derivam d'elle, são destituidos de evidencia; pois que o principiado não póde exceder em perfeição o seu principio.

3.ª) Repugna que a primeira apprehensão da intelligencia seja composta d'aquelles tres objectos ou elementos; porque o Ente infinito, que é Deus, não se conhece pela *intuição,* mas pelo *raciocinio.* — O proprio *Cousin* concorda com a nossa doutrina. Com effeito, elle ensina que o Infinito se nos manifesta, emquanto a intelligencia, conhecendo que o sujeito e o objecto têm limites e por isso não encerram em si a razão sufficiente da sua existencia, remonta á Causa suprema, que deve ser infinita e absoluta. Ora isto é raciocinar, é deduzir de um juizo um outro, baseando-se no principio de que o finito depende do infinito, o relativo do absoluto.

(1) O *psychologismo racional* foi ensinado por *Aristoteles* e seguido por *Santo Agostinho, Santo Thomaz, S. Bonaventura,* e por todos os melhores escholasticos da edade media e moderna.

ensinando que os nossos conhecimentos derivam da intelligencia, auxiliada pelos sentidos, explica a origem d'aquelles por um modo conforme com a indole da propria intelligencia; porque esta faculdade, no seu exercicio, depende *objectivamente* dos sentidos (n.os 116 e 117). Logo o *psychologismo racional* é verdadeiro (1).

b) O *psychologismo racional* é constituido por estes dois principios: — 1.º) a *essencia* das coisas, que forma o objecto da nossa intelligencia, encontra-se nas proprias coisas, embora por um modo *singular* e *material;* — 2.º) a mesma *essencia,* para de *singular* e *material* se tornar *universal* e *immaterial,* exige uma força *abstractiva.* Ora estes dois principios são verdadeiros; porque todas as coisas possuem uma essencia real, pela qual são o que são e pertencem a uma determinada especie; e porque a nossa alma possue effectivamente uma *força abstractiva,* que é a *intelligencia agente* (n.º 120). Logo o *psychologismo racional* é verdadeiro.

c) A experiencia attesta que os nossos conhecimentos *intellectuaes* começam, quando subimos do particular para o universal, do phenomeno para a lei, do effeito para a causa. Ora não poderiamos produzir essas operações, se não empregassemos, ao mesmo tempo, a *intelligencia* e os *sentidos;* pois que o particular, o phenomeno, o effeito só póde ser percebido pelos *sentidos,* — e o universal, a lei, a causa só póde ser conhecida pela *intelligencia.* Logo os nossos conhecimentos *intellectuaes* derivam da *intelligencia,* auxiliada pelos *sentidos.* Logo o *psychologismo racional* é verdadeiro (2).

---

(1) E' certo que o homem pensa, emquanto tal. Ora o homem é um composto de alma e de corpo. Logo é necessario que a alma e o corpo concorram, na medida da sua natureza, para o acto do pensamento. O celebre *Lacordaire* dizia: « O homem não pensa senão com a totalidade do seu ser, assim como não vive senão com a totalidade do seu ser. Todos os systemas *idealistas* e *materialistas* são falsos, porque fazem d'elle mera intelligencia ou mera materia » (Conf. 48). E' o que antes tinha ensinado S. Thomaz nas seguintes palavras, já citadas: « Operatio proportionatur virtuti et essentiae; intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio ejus est intelligere intelligibilia in phantasmatibus » (*De mem. et rem.,* l. I).

(2) O *psychologismo racional* admitte tudo o que de verdadeiro se encontra nos outros systemas, rejeitando tudo o que nelles se contém de falso.

Concede ao *innatismo* que os conhecimentos intellectuaes exigem uma virtude superior á dos sentidos; mas contesta que a alma, desde o momento da sua creação e infusão no corpo, traga impressos esses conhecimentos.

Reconhece com o *tradicionalismo* que, sem a revelação, o homem não póde conhecer *todas* as verdades da ordem metaphysica e moral; mas nega

ARTIGO II.

Modo por que se produz o conhecimento intellectual.

192. Estado da questão. — No artigo antecedente dissemos que os nossos conhecimentos *intellectuaes* derivam da *intelligencia,* auxiliada pelos *sentidos.* — Agora devemos indicar o modo por que esses conhecimentos se produzem, enumerando as *funcções,* que, para isso, a *intelligencia* e os *sentidos* exercem (1).

193. Os sentidos externos apresentam o objecto do conhecimento intellectual.

a) O objecto do conhecimento *intellectual* — ou é um ente *material,* — ou é um ente *immaterial.* Se é um ente *material,* é apresentado pelos *sentidos externos;* pois o *material* só póde ser percebido por faculdades *materiaes,* como são os *sentidos.* Se é um ente *immaterial,* tambem é apresentado, de algum modo, pelos *sentidos externos;* pois que só podemos elevar-nos ao immaterial por meio do material, e este é objecto dos *sentidos.*

b) A experiencia attesta que os homens, destituidos de algum sentido *externo,* não possuem a sciencia dos objectos *proprios* d'esse sentido. Ora isto mostra que os *sentidos externos* apresentam o objecto do conhecimento *intellectual* (1).

194. A imaginação forma a especie sensivel do objecto. — O objecto do conhecimento *intellectual* deve ser apresentado pelos *sentidos externos.* Sendo assim, é necessario que o mesmo objecto se una, por meio de uma sua *imagem,* aos mesmos sentidos; porque não póde unir-se com a sua realidade physica. A *imagem* do objecto, passando pelo *sentido commum,* vae unir-se com a imaginação. Esta faculdade, unida com a imagem, reprodul-a e exprime-a em si mesma. Essa reproducção ou expressão é a *especie sensivel* do objecto.

A *especie sensivel,* que representa a *essencia,* cercada das condições materiaes, é indispensavel para a percepção *intellectual.* Por quanto, se a *imaginação,* por qualquer desarranjo, não poder formar a mesma *especie,* ou não a formar semelhante ao objecto, a intelligencia será tambem perturbada no seu exercicio, não percebendo o objecto, ou não o percebendo como elle é em si mesmo (2).

195. A intelligencia agente torna a especie sensivel capaz de operar na intelligencia possivel. — A *especie sensivel,* formada pela *imaginação,* deve operar na *intelligencia possivel,* para determinar esta faculdade á percepção do objecto. Mas a *especie sensivel,* sendo material e concreta, não póde, só por si, operar na intelligencia, que é immaterial. E' necessaria, pois, uma força que, operando na *especie sensivel,* abstraia da essencia as propriedades materiaes, e assim a torne capaz de operar na

---

que o homem, sem a revelação ou sem um auxilio exterior, não possa conhecer *algumas* d'aquellas verdades.

Admitte com o *ontologismo* que só a intelligencia é capaz de conhecer os objectos abstractos e immateriaes; mas nega que esses objectos sejam contemplados na visão *intuitiva* de Deus.

Concorda com o *sensualismo* em que os *sentidos* concorrem para a producção dos conhecimentos *intellectuaes;* mas nega que os mesmos sentidos concorram como causa unica e principal.

Reconhece com o *idealismo* que, na acquisição das ideas, a intelligencia opéra; mas não admitte que a intelligencia opére independentemente dos sentidos e dos objectos externos.

Paulo Janet diz: « Sem tomar partido decisivo por nenhuma d'estas theorias (ácerca da origem dos conhecimentos), a que nos parece mais simples, menos conjectural, e que mais se approxima dos factos, é a theoria *aristotelica* ácerca da *intelligencia agente* » (*Traité de Phil.*, Psyc., ch. IX).

Advirta-se a differença entre o *psycologismo racional* e o *sensualismo.* Concordam ambos estes systemas, quando dizem que os *sentidos* concorrem para a producção dos nossos conhecimentos intellectuaes. Divergem, quando tratam de explicar a natureza d'aquelle concurso. Na verdade, o *sensualismo* ensina que a nossa intelligencia é completamente *passiva,* e precisa dos sentidos, como de mestres, que lhe communiquem as ideas; de modo que os sentidos são a causa principal e efficiente dos conhecimentos *intellectuaes.* Pelo contrario, o *psychologismo racional* sustenta que a intelligencia é tambem *activa,* e precisa dos sentidos, como de servos, para estes lhe apresentarem o objecto, que só ella percebe: de modo que os sentidos são apenas causa instrumental dos nossos conhecimentos.

(1) As theorias, relativas ao modo por que se produz o conhecimento intellectual, foram expostas, na maxima parte, no art. I do cap. III da secção II d'este tratado. Para ahi remettemos o leitor. — Como dissemos, ninguem deve admirar-se de que, tendo destinado esta secção III para o estudo das *operações humanas*, fallassemos d'ellas na secção II, que era destinada para as *faculdades.* As *operações* fazem conhecer e distinguir as *faculdades,* e por isso, tratando d'estas, não podiamos deixar de fallar naquellas.

(1) Cf. os n.os 116 e 117 com as respectivas *notas.*

(2) Nas *notas* ao art. IV do cap. II da secção I d'este tratado explicámos, com o sufficiente desenvolvimento, as funcções da *imaginação* no conhecimento *intellectual.* — Repetimos que o *phantasma* ou a *imagem sensivel* representa tambem a *essencia* das coisas; porque, pelos sentidos *externos,* percebemos as qualidades sensiveis, não *abstractas* e *separadas* da substancia, mas *concretas* e *inherentes* á propria substancia.

intelligencia, e de produzir a *especie intelligivel,* necessaria para a percepção intellectual. Essa força *abstractiva* é a *intelligencia agente.* Logo a *intelligencia agente* torna a especie *sensivel* capaz de operar na *intelligencia possivel* (1).

196. **A intelligencia possivel, determinada pela especie intelligivel, produz o verbo mental.** — A intelligencia *possivel* não póde perceber um certo objecto, se este, por meio de uma sua imagem immaterial, que é a *especie intelligivel,* a não determine ao acto. Determinada pela *especie intelligivel,* a mesma intelligencia reproduz e exprime em si mesma a semelhança espiritual do objecto percebido. Esta reproducção ou expressão chama-se *verbo mental;* porque é por esta semelhança que a intelligencia *falla* comsigo mesma, indicando ou exprimindo o objecto percebido. — A intelligencia humana, sempre que entende, produz o *verbo mental* (2).

---

(1) Nos n.os 119 e 120 (com as respectivas *notas*) provámos a necessidade da *especie intelligivel,* e indicámos o modo por que a *especie sensivel* ou o *phantasma* e a *intelligencia agente* concorrem para a producção d'ella.

A intelligencia *possivel* é a que chamamos simplesmente *intelligencia.* Diz-se *possivel,* porque, como demonstrámos, ella *póde* produzir sempre o seu acto, mas não o está produzindo sempre.

(2) Tres são os elementos, que concorrem para o acto da percepção intellectual: a *especie intelligivel,* que informa a intelligencia e a determina ao acto, — o *verbo,* que a intelligencia, fecundada pela especie intelligivel, forma em si mesma e que é a expressão ideal do objecto conhecido, — e o *objecto,* que é o termo *extrinseco* do proprio acto perceptivo (Cf. S. Thom., *De pot.,* q. 8, a. 1). Analysemos estes elementos e indiquemos o modo por que cada um concorre para o conhecimento. Neste numero trataremos da *especie intelligivel* e do *verbo;* no numero seguinte, do *objecto.*

a) Especie intelligivel. — A *especie intelligivel* é, como dissemos, a *semelhança,* ou a *representação,* ou o *imagem* de um objecto, *abstrahida das condições materiaes.* — Esta especie é *necessaria* para o conhecimento intellectual. Faz-se o conhecimento pela união do objecto conhecido com o sujeito cognoscente. Ora o objecto, que não pode unir-se com o cognoscente pela sua realidade physica, deve unir-se com elle por uma sua imagem, ou representação. Diz S. Thomaz: « Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt *unum* principium hujus actus, qui est intelligere. Et ideo ex eis efficitur unum quid inquantum intellectum coniugitur intelligenti sive per essentiam suam, sive per *similitudinem* » (*De cognit. ang.,* a. 1). D'este modo, o objecto conhecido tem o ser no cognoscente; embora o ser que tem no cognoscente seja diverso d'aquelle, que tem em si mesmo: pois o ser que tem em si é *real,* e o ser que tem no cognoscente é *intencional.* Este modo de existir num sujeito cognoscente revela a perfeição dos seres intellectuaes. — E', portanto, evidente a *natureza* e o *officio* da especie intelligivel. Esta é uma forma *objectiva,* isto é, representativa do objecto, que reduz ao acto a potencia intellectual, e com esta

197. **A intelligencia possivel conhece no verbo a essencia das coisas.** — O *verbo,* que é o fructo ou o termo da operação *intellectual,*

---

constitue o principio completo e adequado do conhecimento, sendo a potencia principio *passivo* e a especie principio *activo.* — Mas uma coisa é o *principio* de um acto, outra é o seu *termo.* Por isso nem a intelligencia nem a especie podem ser o termo *directo* da acto perceptivo; mas são apenas o *principio* ou o *meio* para a percepção dos objectos. Diz S. Thomaz: « Similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit » (*Summ. Theol.,* p. I. q. 85, a. 2). Por isso, devendo a percepção *directa* ter um objecto, este não pode ser nem a intelligencia, nem o seu acto, nem a especie, mas deve ser alguma coisa distincta do sujeito pensante e das suas modificações. Diz S. Thomaz: « Id quod intelligitur *primo* est *res,* cujus species intelligibilis est similitudo » (Ib.). E a especie não é o que se conhece, mas é o *meio* pelo qual uma coisa é conhecida: « Species intelligibilis non est id *quod* intelligitur, sed id *quo* intellectus intelligit » (Ib.) E noutro logar: « Objectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per ejus similitudinem, sicut per *medium* cognoscendi, non sicut per *objectum,* in quod primo fertur ejus visio » (*De Mente,* a. 4, ad 4). — Note-se bem que a intelligencia percebe *primeiramente,* pelo acto *directo,* o objecto, de que a especie é semelhança; embora, *secundariamente,* ou pelo acto *reflexo,* perceba tambem a especie, que a informa: « Quia intellectus supra ipsum reflectitur, secundum eamdem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit; et sic species intellecta *secundario* est id quod intelligitur » (*Sum. Th.,* p. I, q. 85, a. 2).

Portanto a especie intelligivel é o *meio,* pelo qual uma coisa é conhecida. Mas, como indicámos no tratado das operações *sensitivas,* ha um triplice meio de percepção: o meio *sub quo,* o meio *quo* e o meio *in quo.* O meio *sub quo* é uma perfeição ou energia, que torna a intelligencia capaz de perceber as coisas; e, na ordem *natural,* é a luz da *intelligencia agente.* O meio *quo* é o que determina a faculdade, e com esta constitue um principio completo e adequado do acto. O meio *in quo* é um objecto, que, percebido primeiramente em si mesmo, leva a faculdade á percepção de uma coisa distincta d'elle. Ora o meio *sub quo* e o meio *quo* são apenas *meios* e não *objectos* da percepção *directa;* porque a percepção não tem por termo *directo* e *immediato* esses meios, mas o proprio objecto. Mas o meio *in quo* é, ao mesmo tempo, *meio* e *objecto* da percepção *directa;* porque esse meio primeira ou directamente é percebido em si mesmo e depois leva á percepção do objecto, que, por isso, é conhecido de um modo *mediato;* tal é o *effeito,* que, depois de ter sido percebido em si mesmo, leva á percepção da causa respectiva. Ora a especie intelligivel é um meio *quo;* porque determina a faculdade intellectual, e por isso não é o termo *directo* ou *immediato* da *percepção,* mas é o *meio* pelo qual *directa* ou *immediatamente* percebemos o objecto, que ella representa (Cf. S. Th., *De verit,* q. 10; *De mente,* a. 8 ad 2).

b) Verbo mental. — A intelligencia, informada pela especie intelligivel, produz uma imagem espiritual, que exprime e representa a essencia do objecto. Esta imagem diz-se *verbo* ou *palavra mental,* porque é por ella que o espirito falla comsigo e indica a si mesmo o objecto percebido. O *verbo mental,* pois, é a semelhança ou imagem intencional do objecto, gerada pela

é, por sua natureza, uma imagem ou representação espiritual. Ora toda a imagem ou representação leva naturalmente ao

---

intelligencia. Diz S. Thomaz: « Id, quod intellectus in concipiendo format, est *verbum* » (*Sum. Th.*, p. 1, q. 34, a. 1 ad 2).

O *verbo mental* distingue-se do *verbo oral*, que é um signal externo, manifestativo do proprio verbo mental. — Pelo *verbo mental* fallamos comnosco, e exprimimos directamente o objecto; pelo *verbo oral* fallamos com os outros, e indicamos directamente o nosso verbo mental. — O nome *verbo* foi primeiramente empregado para significar a externa locução da bocca, e, em seguida, para significar a interna locução da intelligencia; pois costumamos indicar a coisa significada pelo nome do signal, e vice-versa. — Todavia, se se considera o valor da significação, e não a origem da nomenclatura, vê-se que o nome *verbo*, ou *palavra*, convem primeiramente ao conceito da intelligencia e depois á expressão externa. Na verdade, emquanto o *verbo oral* depende necessariamente, na sua existencia e na sua significação, do *verbo mental*, como da sua causa efficiente e final, porque a palavra externa é pronunciada por quem tem um conceito e para exprimir um conceito, o *verbo mental* é independente, na existencia e na significação, do *verbo oral*. Diz S. Thomaz: « Nomina imponuntur secundum quod cognitionem de rebus accipimus... Et ideo, quia verbum exterius, quum sit sensibile, est magis notum nobis quam interius, secundum nominis impositionem per prius vocale verbum dicitur verbum, quam verbum interius; quamvis verbum interius naturaliter sit prius, utpote exterioris causa efficiens et finalis » (*De Ver.*, q. 4, a. 1; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 34, a. 1).

O verbo *mental* é proprio de cada ser intelligente. Toda a percepção intellectual tem o seu verbo; porque toda a acção deve ter o seu termo, e o termo da acção intellectual é o *verbo*. Diz S. Thomaz: « Semper, cum actu intelligitur aliquid, *verbum* formatur » (*De nat. verbi intellectus*). — O verbo deriva de dois principios: — do principio *passivo*, que é a faculdade intellectual, — e do principio *activo*, que é a especie intelligivel, representativa do objecto. Sendo uma verdadeira conceição, o *verbo* deve exprimir e revestir, e effectivamente exprime e reveste, a natureza d'esses dois principios; porque elle, na sua simplicidade e espiritualidade *entitativa*, é a imagem viva e bella da intelligencia, e, na sua significação *objectiva*, é a imagem fidelissima do objecto, que representa. Diz o S. Doutor: « Quicumque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est *conceptio rei intellectae*, ex vi intellectiva proveniens, et ex ejus (rei) notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur *verbum cordis* (*mentis*), significatum *verbo oris* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 27, a. I). — E, como a operação de nossa intelligencia é duplice, isto é, a simples apprehensão (idea) e a composição ou divisão (juizo affirmativo ou negativo), assim ha um duplice verbo — um que exprime a idea, outro que exprime o juizo. Diz S. Thomaz: « Verbum intellectus nostri... est id ad quod operatio intellectus nostri terminatur.., quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem *incomplexam*, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum, sive per vocem *complexam*, ut accidit quando intellectus componit et dividit » (*De Verit.*, q. 4, a. 2).

O *verbo* diz-se *termo* da percepção intellectual, emquanto esta se considera como *acto*, e não como *conhecimento*. Na verdade, o *acto perceptivo*,

conhecimento de um objecto; aliás será uma imagem, que não se refere a nenhum exemplar, e uma representação, que

---

se considerado como *acto* tem por termo o *verbo*, considerado como *perceptivo* tem por termo o *objecto*, representado no verbo. Por isso costuma dizer-se que o *verbo* é o termo *subjectivo* e *intrinseco* da percepção intellectual, e o *objecto* é o termo *objectivo* e *extrinseco*. — D'ahi se segue que, embora no ordem do *tempo*, a formação do verbo não se distinga da percepção do objecto, comtudo, na ordem da *natureza*, a formação do verbo precede a percepção do objecto, expresso pelo verbo. Porquanto, primeiramente a intelligencia é informada pela specie intelligivel, que é o principio sufficiente do conhecimento, pois basta para determinar a intelligencia ao acto perceptivo. Não temos ainda a percepção formal, mas só em raiz, porque previa á formação do verbo. A intelligencia, informada pela especie, produz o verbo, que é o termo do acto intellectual; e, produzindo o verbo, percebe nelle, e immediatamente, o objecto. Mas assim como o objecto precede o acto intellectual, porque o objecto determina o acto, assim tambem a formação do verbo precede a percepção do objecto, porque é no verbo e pelo verbo que a intelligencia percebe o objecto. Não é uma prioridade de *tempo*, mas de *natureza*. Diz S. Thomaz: « Prius *natura* est intellectus informatus specie, quae est principium sufficiens intelligendi, quam gignatur verbum; et ideo intelligere in radice prius est verbo, et verbum est terminus *actionis* intellectus. Sed quia objectum non habetur nisi in verbo; objectum autem prius est, quam quaelibet actio ad ipsum terminata; ideo verbum prius est quam intelligere » (*De natura verbi intellectus*).

Dissemos que, se o termo *subjectivo* e *intrinseco* do acto intellectual é o *verbo*, o termo *objectivo* e *extrinseco* do mesmo acto é o *objecto*. A intelligencia pronuncia o verbo, e, pronunciando-o, entende o objecto, que no verbo se manifesta. Diz S. Thomaz: « *Dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim est aliud *dicere* quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quae in verbo prolato manifestatur intelligenti » (*Sum. Th.*, p. I, q. 34, a. 1 ad 3). Na verdade, o verbo é o conceito mental; ora o conceito mental é o conhecimento de um objecto. Portanto, a intelligencia não vê no verbo o representante de um objecto, nem o modo de representar, mas vê directamente o proprio objecto representado. Nem podia ser d'outro modo. Recebendo a especie intelligivel, que é a forma intencional do objecto, a intelligencia fica como que transformada no proprio objecto, e produz o verbo, e no verbo conhece e diz o objecto. Diz o S. Doutor: « Anima enim quasi transformata est in rem per speciem, qua agit quidquid agit: unde cum intellectus ea informatus est actu, verbum producit, in quo rem illam dicit, cujus speciem habet » (*De nat. verbi int.*) — E' verdade que o *verbo* é o termo da percepção, emquanto esta é *acto*, mas tambem é verdade que o *objecto* é o termo da percepção, emquanto esta é *conhecimento*; porque no verbo, que é o termo do acto, resplandece e percebe-se o proprio objecto. O angelico Doutor compara o verbo a um espelho, cujas dimensões não excedem as do objecto, que nelle se reflecte: *Verbum est tamquam speculum in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur* » (*De nat. verbi int.*). Ora, assim como quem olhasse para esse espelho, perceberia primeira e directamente o objecto, que nelle se reflecte, assim tambem a intelligencia, pronunciando o verbo,

nada representa: o que é absurdo. Logo a intelligencia *possivel* conhece no *verbo* o objecto respectivo. E como o objecto, representado pelo *verbo*, é a *essencia* das coisas, segue-se que

---

vê primeira e directamente o objecto, que elle representa. Esconde-se o espelho aos olhos do corpo para só manifestar o objecto, que nelle resplandece; esconde-se o verbo aos olhos da intelligencia para só pôr em evidencia o objecto, que elle representa. — Mas quem nos assegura — que o verbo é a expressão fiel do objecto representado, — e que no verbo e pelo verbo percebemos directamente o proprio objecto? — A estas perguntas responderemos nas notas, relativas ao numero seguinte.

Do que deixamos dito vê-se o erro de *Rosmini*, quando no livro — *nuovo saggio sull'origine delle idee* — affirma que o *verbo* consiste *exclusivamente* no *juizo* e se produz unicamente pela *reflexão*. — E' falso que o *verbo* consiste e se dá *exclusivamente* no *juizo*. Por quanto, todo o acto intellectual deve ter o seu termo *intrinseco;* porque é impossivel qua se dê uma acção sem o effeito respectivo, e que o producto de uma acção *immanente* exista fóra da causa. Ora a *simples apprehensão* (á qual pertence tambem a *definição*, que é a expressão da essencia de uma coisa) é um acto intellectual. Logo a *simples apprehensão* deve ter por termo o *verbo*. Logo é falso que o *verbo* consiste e se dá *exclusivamente* no *juizo* (Cf. S. Th. *De diff. div. verbi et hum.*). — De mais, assim como o *verbo oral*, para ser *verbo*, não é necessario que seja *proposição*, mas basta que seja *termo;* assim tambem o *verbo mental*, para ser *verbo*, não é preciso que seja *juizo*, mas basta que seja *simples apprehensão*. — E' falso tambem que o *verbo* se produz unicamente pela *reflexão;* pois o *verbo* produz-se na *simples apprehensão*, e esta não é uma reflexão. — Se fosse verdadeira a opinião de *Rosmini*, todo o conhecimento seria *reflexo*, porque todo o conhecimento produz o seu *verbo*. Ora é falso que todo o conhecimento é *reflexo;* porque o acto *reflexo* suppõe necessariamente o *directo* (Cf. S. Th. *De nat. verbi int.*).

c) ANALOGIAS DO VERBO MENTAL. — O *verbo mental* tem analogia com a *especie intelligivel*, com a *especie expressa sensivel*, e com o *Verbo divino*.

a) Analogia do *verbo mental com a especie intelligivel.* — 1.°) O *verbo mental* e a *especie intelligivel* convêm em que um e outra são formas espirituaes e semelhanças do objecto externo. Esta semelhança deriva da especie para o verbo; pois a intelligencia não gera o verbo, isto é, a imagem expressa do objecto, senão emquanto é informada pela especie, isto é, pela imagem impressa do objecto, visto que todo o agente opera em virtude e em conformidade da sua forma. — 2.°) O *verbo mental* e a *especie intelligivel* differem em que — a *especie* é o producto da intelligencia *agente*, e o *verbo* é o producto da intelligencia *possivel;* — a *especie*, determinando a intelligencia á percepção actual, é o *principio* do conhecimento, ao passo que o *verbo*, sendo o conceito que a intelligencia forma, quando conhece o objecto, é o *termo* do conhecimento; — a *especie* representa o objecto como *cognoscivel*, e por isso chama-se *especie impressa*, mas o *verbo* exprime ou representa o objecto como *conhecido*, e por isso denomina-se *especie expressa*. — S. Thomaz explica esta analogia com as seguintes palavras: « Intellectus per speciem (intelligibilem) rei formatus, intelligendo format in se ipso quamdam intentionem rei intellectae (verbum).... Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi *terminus* intelligibilis operationis, est aliud a specie

a intelligencia, no verbo e pelo verbo, percebe a mesma *essencia*. — A *essencia* das coisas, que a intelligencia percebe no verbo e pelo verbo, existe realmente nas coisas, ainda que

---

intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis *principium*, licet *utrumque* (species et verbum) sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod *species intelligibilis*, quae est *forma* intellectus et intelligendi *principium*, est *similitudo* rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem (verbum) format illi rei *similem;* quia quale est unumquodque, talia operatur » (*C. Gentes*, l. I, c. 53).

Pergunta-se: Quae são as relações entre o *verbo* e a *idéa?* — Respondemos que a *idéa* pode tomar-se em dois sentidos: — ou emquanto significa a especie intencional do objecto, que determina a intelligencia ao conhecimento, e assim é *principio* da operação, — ou emquanto significa a imagem do objecto, que a intelligencia, informada pela especie, produz e exprime em si mesma, e assim é *termo* da operação. Tomada no primeiro sentido, a *idéa* identifica-se com a *especie intelligivel*, e distingue-se do *verbo*, como o *principio* de um acto se distingue do seu *termo*. Tomada no segundo sentido, a *idéa* não se distingue *realmente* do *verbo*, embora se distinga *logicamente*. E distingue-se *logicamente;* porque a *idéa*, sendo uma forma representativa do objecto, indica apenas a relação do conceito com o proprio objecto; ao passo que o *verbo*, exprimindo um *acto* e uma *percepção*, indica a relação do conceito com o principio, de que deriva, e com o objecto, que representa. De facto, não podemos pensar no *verbo*, ou *palavra*, sem que a entendamos como procedente do orgão da voz por um interior impulso vital, e como representativa de uma coisa. — Por isso, embora o nosso *verbo mental* possa chamar-se tambem *idéa*, não se pode chamar *idéa* o *Verbo divino;* porque, sendo o *Verbo divino* subsistente e pessoal, e consistindo tal subsistencia e personalidade na relação de opposição com o seu Principio, essa relação deve ser expressa, e não é expressa pelo vocabulo de *idéa*, mas pelo de *Verbo*.

b) Analogia do verbo com a especie sensivel expressa. — O *verbo* e a *especie sensivel expressa* convêm em que — um e outra são *imagens intencionaes* de um objecto externo; — um e outra são *termos* do conhecimento, sendo o verbo termo do conhecimento intellectual e a especie termo do conhecimento sensitivo; — um e outra exprimem o objectivo respectivo; — um e outra são como um espelho, em que se reflecte e se conhece o objecto. — Mas, se ao *conceito* da *intelligencia* e á sua *expressão externa* convem rigorosamente o nome de *verbo*, este nome não pode convir á *especie sensivel expressa*, nem a um signal externo, que de algum modo manifeste essa especie. Na verdade, o *verbo mental*, exprimindo um juizo ou uma idéa, não pode indicar essa especie sensivel, que não é juizo nem idéa. Como tambem o *verbo oral*, sendo expressão de conceitos intellectuaes, não pode significar a especie sensivel expressa. Não ha palavra, que exprima o phantasma na sua *singularidade;* de modo que o conhecimento sensitivo, mesmo no homem, é *mudo*. « A palavra, diz Müller, é o pensamento *encarnado* ».

c) Analogia do nosso verbo com o Verbo divino. — Deus conhece e comprehende a sua Essencia infinita, e exprime o seu conhecimento numa Imagem, num Verbo, que reproduz e contem todas as perfeições divinas. Ora o Verbo divino e o nosso verbo convêm em que — um e outro são o termo de um conhecimento, semelhante ao objecto conhecido, pois o nosso

de um modo diverso d'aquelle, por que existe na intelligencia; pois nas coisas existe de um modo *concreto*, e na intelligencia de um modo *abstracto* (1).

---

verbo é a imagem expressa da coisa percepida, e o Verbo divino é a perfeitissima Imagem do Pae, que a exprime na contemplação da sua Essencia; — o nosso verbo é espiritual, como espiritual é a intelligencia que o gera, mas é distincto d'ella, e o Verbo divino é a propria Imagem do Pae, e é uma Pessoa distincta do Pae. — Mas ha enormes differenças entre o nosso verbo e o Verbo divino. O nosso verbo não procede da subtancia da nossa alma, mas da nossa intelligencia, e por isso é uma coisa *accidental*, porque *accidental* é toda a faculdade humana; o Verbo divino, nascendo da intelligencia do Pae, nasce da propria Essencia divina; porque, em Deus, as faculdades se identificam com a Essencia, e por isso é subsistente. O nosso verbo não é coevo ao suo principio, não é sempre em acto, não é immutavel; o Verbo divino é coeterno ao Pae, immutavel e eternamente gerado. O nosso verbo é effeito da insufficiencia ou impotencia intellectual, e por isso é finito e multiplicavel; o Verbo divino nasce da infinita perfeição e fecundidade de Deus, e por isso é infinito e unico. (Cf. S. Th. *De differentia verbi divini et humani;* — *Sum. Th.* p. I, q. 34).

(1) O *verbo*, embora seja *subjectivo*, emquanto reside num sujeito, comtudo é *objectivo*, emquanto, representando a *essencia*, exprime uma coisa objectiva e real. Desenvolvamos este ponto, que é da maxima importancia. O verbo é *subjectivo*, emquanto é forma da intelligencia, e fructo de uma operação *immanente*, a qual tem o seu principio e o seu termo no sujeito. — Mas esta *subjectividade* do verbo não torna *subjectivo* o *objecto*, que elle representa. O officio do verbo não é o de *mudar* o objecto, mas sim o de o *representar*. As qualidades, que competem ao verbo por causa do *sujeito*, ao qual adhere, não se confundem com as qualidades, que lhe competem por causa do *objecto*, que representa. Residindo num sujeito, o verbo tem uma *entidade* proporcionada e correspondente á natureza d'esse sujeito, e por isso é increado ou creado, espiritual ou material, conforme increado ou creado, espiritual ou material é o seu sujeito. Portanto, a natureza das qualidades do verbo é especificada pela natureza do *sujeito*, a que adhere, e não do *objecto*, que representa; aliás deveriamos dizer — que o verbo é material ou corporeo, porque representa coisas materiaes e corporeas, — e que Deus, o Anjo e a mente humana não podem ter a especie do mundo corporeo, porque incapazes de receber a materia. — Mas as qualidades, que do *sujeito* provêm para o verbo, são distinctas e diversas das que lhe provêm do *objecto;* assim um verbo, *entitativa* ou *subjectivamente* finito, pode representar um objecto *infinito*, e um verbo *espiritual* pode exprimir um objecto *material*. E' simplesmente absurdo pensar que a qualidade do objecto representado se torne qualidade do verbo representante, e que por isso seja material o verbo, que representa um objecto material. Diz S. Thomaz: « A forma intellectual (o verbo) tem uma *duplice* relação: uma para com o *objecto*, de que é forma representante, outra para com o *sujeito*, de que é forma inherente. Se se considera em relação ao *objecto*, não se diz que é dotada d'esta ou d'aquella qualidade, mas que representa este ou aquelle objecto; porque não se pode chamar material uma forma que representa um objecto material, nem sensivel a que exprime uma coisa sensivel. Se se considera em

ARTIGO III.

Modo por que se desenvolve o conhecimento intellectual.

198. Desenvolvimento objectivo do conhecimento. — Depois de termos considerado as funcções, que a *intelligencia* e os *sentidos* exercem para a producção do conhecimento *intellectual*, re-

---

relação ao *sujeito*, diz-se dotada d'esta ou d'aquella qualidade, porque segue a condição do sujeito, em que subsiste » (*De ideis*, a. 2 ad 5). — O que dizemos do *verbo* deve applicar-se á *especie intelligivel*, e tambem á *idéa*, emquanto esta se emprega para significar o *verbo* ou a *especie intelligivel*.

O *verbo*, pois, é a imagem de um *objecto*. Ora a imagem não se representa *directamente* a si mesma, mas representa o *objecto*. Por isso o verbo, sendo, por sua natureza, o proprio objecto emquanto representado, leva *directamente* a intelligencia a perceber o objecto. E, como o objecto, representado pelo *verbo*, è a *essencia* das coisas, segue-se que a intelligencia, no verbo e pelo verbo, percebe a' mesma *essencia*. E' o que ensina S. Thomaz: « Objectum intellectus est ipsa rei *essentia;* quamvis essentiam rei cognoscat per eius *similitudinem*, sicut per *medium cognoscendi*, non sicut objectum in quod *primo* fertur eius visio » (*De mente*, a. 4 ad 4). — A *essencia* das coisas, que a intelligencia percebe no verbo e pelo verbo, existe realmente nas coisas, ainda que de um modo diverso d'aquelle, por que existe na intelligencia; pois nas coisas existe de um modo *concreto*, isto é, cercada de propriedades individuaes, ao passo que na intelligencia existe de um modo *abstracto*, isto é, livre d'essas propriedades. Assim a *humanidade*, isto è, a natureza constituida pelos dois elementos, que são a *animalidade* e a *racionalidade*, existe *realmente* no mundo, fóra da nossa intelligencia: porque no mundo existem individuos realmente dotados de vida *animal* e *racional;* embora a *humanidade*, que se encontra nos homens, seja determinada e definida por caracteres, que são proprios de um individuo e não de outro, ao passo que a *humanidade*, que é o objecto da nossa intelligencia, prescinde d'esses caracteres individuaes (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 2 ad 2).

D'ahi se vê a futilidade da velha objecção, resuscitada ultimamente por *Kant*, a qual diz: Como è possivel que o objecto, expresso pelo verbo mental, seja o que existe na realidade, quando esse objecto, considerado na intelligencia, é *universal, abstracto, necessario, immutavel*, ao passo que, considerado na realidade, è *singular, concreto, contingente, mutavel?*

Este difficuldade funda-se num supposto — que as coisas existam na mente do mesmo modo, por que existem na realidade. Ora este supposto é falso, como vamos provar. As coisas são conhecidas emquanto existem no cognoscente; e existem no cognoscente de um modo conforme á natureza d'este; d'ahi o principio: *receptum est in recipiente per modum recipientis*. Se, pois, o modo de ser do cognoscente é superior ao modo de ser da coisa conhecida, esta existe mais perfeitamente no cognoscente do que em si mesma; assim uma pedra existe mais perfeitamente na nossa intelligencia do que em si

sta-nos examinar os diversos *objectos,* que conhecemos, e o *modo* por que os conhecemos.

Os *objectos,* que a intelligencia percebe, são as substancias, tanto *materiaes* como *immateriaes.* As substancias *materiaes* podem considerar-se — ou na sua *universalidade,* isto é, na sua *essencia,* — ou na sua *singularidade,* como existem na realidade. As substancias *immateriaes* são a *alma humana* e Deus.

---

mesma, porque em si existe de um modo material e na nossa mente existe de um modo espiritual. Como, pelo contrario, se o modo de ser do cognoscente é inferior ao modo de ser da coisa conhecida, esta existe mais perfeitamente em si mesma do que no cognoscente; assim os attributos divinos existem mais perfeitamente em Deus do que na nossa intelligencia, porque em Deus existem de um modo simplicissimo e infinito, e na nossa mente de um modo composto e finito. Se é, portanto, certo que o objecto conhecido deve de *algum modo* encontrar-se no cognoscente, è falso que elle deve encontrar-se *do mesmo modo* por que existe em si mesmo, porque isto repugna à propria natureza do conhecimento *(Sum. Th.,* p. I, q. 12, a. 4). Não admira, pois, que as coisas, que em si mesmas são *singulares* e *materiaes,* se encontrem na nossa mente num estado *immaterial* e *abstracto.* — Mas essa diversidade refere-se simplesmente aos *modos* de existencia, que são *accidentaes* e não alteram a *natureza* das coisas; porque, se considerarmos os *predicados essenciaes,* os *elementos constitutivos* das coisas, esses *predicados,* esses *elementos* não só se encontram na nossa mente, mas tambem fóra d'ella, na realidade, porque è por esses predicados ou elementos que as coisas são o que são e se acham constituidas na propria especie. Portanto não repugna que um e o mesmo objecto seja *universal* e *singular, abstracto* e *concreto,* conforme se considera existente na mente ou na realidade. — Devemos, porém, advertir que um e o mesmo objecto é, tanto na nossa mente como fóra d'ella, *contingente* e *mutavel* em ordem à *existencia,* e é *necessario* e *immutavel* em ordem à *essencia* (*Sum. Th.,* p. I, q. 85, a. 2 ad 2).

Os *sensualistas,* sequazes de *Condilac,* e os *idealistas,* discipulos de *Kant,* negam a *objectividade* dos nossos conceitos intellectuaes, e affirmam que conhecemos apenas a *modificação* da nossa intelligencia, e não os *objectos* representados pelas ideas.

Esta opinião é *falsa* e *absurda.* — É *falsa* não só pelo que deixamos dito, nas tambem porque a genesis do nosso conhecimento intellectual mostra claramente a sua *objectividade.* De facto, o *verbo,* que é o termo do acto intellectual e que exprime a *essencia* do objecto, procede, como de principio, da *especie intelligivel,* á qual é semelhante. A *especie intelligivel* é produzida pela *intelligencia agente,* que a tira ou abstrahe do *phantasma.* O *phantasma* é formado pela *imaginação* com os elementos subministrados pelos *sentidos externos.* Os *sentidos externos* estão em contacto *immediato* com os objectos, e não se enganam no seu acto perceptivo. Logo, pelo facto de o processo intellectual começar dos objectos, e, depois de ter passado por uma continua serie de causas, terminar na intelligencia, devemos concluir que as nossas ideas são *objectivas,* e que por isso percebemos os proprios objectos (Cf. S. Th., c. *Gentes,* I, c. 53). — E' *absurda,* porque repugna ao *senso commum.* O valor *objectivo* das nossas ideas é uma verdade fundamental, evidente por

As substancias *materiaes* consideradas na sua *universalidade,* isto é, a *essencia* das substancias *materiaes* conhece-se por um modo *directo.* As substancias *materiaes* consideradas na sua *singularidade,* como tambem as substancias *immateriaes,* como a *alma humana* e Deus, são conhecidas por um modo *indirecto.*

Desenvolveremos esta doutrina no presente artigo (1).

199. **A nossa intelligencia conhece a essencia das substancias materiaes por um modo directo.**

a) Conhece a *essencia* das substancias *materiaes.* Porquanto, a consciencia attesta que percebemos a *essencia* do *mineral,* da *planta,* do *animal,* do *homem,* etc. Ora estas substancias são *materiaes.*

b) Por um modo *directo.* Um objecto é conhecido por um modo *directo,* quando é conhecido *por si,* isto é, por meio da sua especie ou imagem propria. Ora a *essencia* das substancias *materiaes* é conhecida *por si;* por quanto as substancias *materiaes* são as que *primeiramente,* pelas suas qualidades concretas, impressionam os *sentidos,* e, pela sua *essencia abstrahida* das propriedades individuaes, actuam na *intelligencia.* Logo a nossa intelligencia conhece a *essencia* das substancias *materiaes* por um modo *directo* (2).

---

si mesma, e é uma condição essencial de todo o progresso scientifico. Uma idea sem valor *objectivo* seria um conhecimento sem objecto conhecido, uma representação que nada representa. Esse valor não *pode ser* nem *demonstrado,* nem *negado,* nem *posto em duvida,* sem que, por isso mesmo, seja *affirmado;* porque toda a demonstração, directa ou indirecta, presuppõe necessariamente principios e ideas, e sería completamente illusoria, se se prescindisse do valor *objectivo* das ideas nella empregadas. Todos os homens, á excepção dos loucos, quando fallam, attribuem um valor *objectivo* ás suas ideas, e entendem exprimir uma coisa *objectiva,* e não um delirio da imaginação; e os proprios adversarios, quando affirmam que as ideas não têm valor *objectivo,* implicitamente admittem que a sua affirmação tem um valor *objectivo;* aliás seria inutil e ridiculo fallar e insistir na propria opinião. E' com a permissão d'esses disparates que Deus castiga o orgulho de certas intelligencias!

(1) O *desenvolvimento* do conhecimento *intellectual* póde considerar-se sob dois aspectos; *subjectivo* e *objectivo.* — Considerado sob o aspecto *subjectivo,* o desenvolvimento do conhecimento *intellectual* refere-se ás diversas *funcções* ou *operações,* que a intelligencia produz. — Considerado sob o aspecto *objectivo,* esse desenvolvimento refere-se aos diversos *objectos,* que a mesma intelligencia percebe ou póde perceber.

Tratando, no texto, do desenvolvimento do conhecimento *intellectual,* emquanto *objectivo,* diremos, em nota e no fim do artigo, alguma coisa d'elle, emquanto *subjectivo.*

(2) Tratando do *objecto* da intelligencia (n. 114), provámos, com o sufficiente desenvolvimento, que a *essencia* das coisas *corporaes, abstrahida* das

200. A nossa intelligencia conhece as substancias materiaes na sua singularidade por um modo indirecto.

a) Conhece as substancias *materiaes* na sua *singularidade*. Se a intelligencia não conhecesse as substancias *materiaes* na sua *singularidade,* não poderia instituir juizos nem raciocinios ácerca d'elles. Ora instituimos juizos e raciocinios ácerca de semelhantes objectos. Logo a nossa intelligencia conhece as substancias *materiaes* na sua *singularidade.*

condições materiaes, — é o objecto *natural* ou *proporcionado* á condição actual da nossa intelligencia, — é conhecida *anteriormente* aos outros objectos e pela sua especie *propria,* — e é a razão *pela qual* e *segundo a qual* conhecemos todos os mais objectos. Não é, pois, necessario insistir nestes pontos. Só indicaremos uma ou outra consequencia, que deriva d'essa verdade.

Lembramos — que todo o conhecimento *intellectual* suppõe necessariamente um conhecimento *sensitivo,* — que nada pode entender a intelligencia que não tenha sido, de algum modo, percebido e apresentado pelo sentidos, — e que, por isso, a intelligencia só pode chegar até onde os sentidos a podem guiar. Diz S. Thomaz: « Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia » (*Sum. Th.*, p. I, q. 12, a. 12). Ora o primeiro objecto que as coisas sensiveis ou materiaes offerecem á contemplação da intelligencia é a *quiddidade* ou *essencia* d'ellas: « *Primum,* quod intelligitur a nobis, secundum statum praesentis vitae, est *quidditas* rei *materialis,* quae est nostri intellectus objectum » (*Sum. Th.*, p. I, q. 88, a. 3).

Nem todas as *essencias* das substancias *materiaes* são conhecidas por nós de um modo *directo* ou *immediato.* Muitas vezes, para distinguirmos uma substancia de outra, devemos servir-nos do complexo das propriedades *accidentaes,* — complexo que suppre a falta da *differença especifica.* Diz o Angelico: « Quia *essentiales* rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti *accidentalibus differentiis* ad substantiales differentias designandas » (*De pot.*, a. 2 ad 2).

Na percepção *directa* das substancias *materiaes,* a intelligencia começa pelos conceitos, que têm mais extensão e menos comprehensão, e chega a um conceito, que tem menos extensão e mais comprehensão e que por isso é mais proprio do objecto representado. — Tal processo é conforme com a indole da nossa intelligencia, e corresponde á experiencia. E' conforme com a indole da nossa intelligencia, que, sendo uma faculdade *potencial,* passa naturalmente do imperfeito e incompleto para o perfeito e completo; ora o conceito universal é menos distincto e menos completo que o particular. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 85, a. 3). Corresponde á experiencia, a qual attesta que os povos e os individuos pouco civilisados têm pobreza de linguagem, empregando sempre palavras genericas e indeterminadas, ao passo que as nações e as pessoas civilisadas têm riqueza de linguagem, empregando palavras especificas e proprias de um certo e determinado objecto; ora a palavra é a expressão oral do conceito. — D'ahi se segue que o primeiro conceito, formado pela abstracção, é o conceito de *ente,* que tem a maxima extensão e a minima comprehensão. E' neste conceito que se resolvem e é a este que se addicionam todos os outro conceitos. — Aqui devemos advertir que, quando dizemos ser o conhecimento do *universal* anterior ao do *singular,* nos referimos ao conhecimento *intellectual;* porque, se se trata do conhecimento *em geral,* o conhecimento do *singular* é anterior ao do *universal,* sendo o acto da intelligencia precedido necessariamente pelo acto dos sentidos, e estes conhecem o *singular.*

Concebida a idéa de *ente,* a intelligencia exprime o *principio de contradicção,* que é o primeiro e a base de todos os outros principios racionaes. De facto, dizendo *ente,* immediatamente percebemos a sua repugnancia com o *nada* (pois o *nada* é a negação do ente), e enunciamos este juizo: *o que é não pode deixar de ser emquanto é.* E' o *primeiro juizo,* porque se refere á *primeira idéa.* — *O principio de contradicção* diz-se *fundamento* de todos os outros principios — não emquanto só elle é percebido por si, immediatamente, — mas emquanto está implicitamente contido em todos os outros principios. — Os primeiros principios conhecem-se pela luz da intelligencia agente, isto é, pela força abstractiva da nossa mente, e não pelo raciocinio, mas pelo simples conhecimento dos termos. — Esta facilidade e promptidão natural, com que a nossa intelligencia, depois de perceber a essencia das coisas, pronuncia os *primeiros principios,* chama-se *habito innato* dos primeiros principios. Este habito diz-se *innato,* não emquanto são *innatas* as idéas, de que se compõem os principios, — mas emquanto é *innata* a luz intellectual e a facilidade ou propensão para os perceber, quando nos são propostos. As idéas, em que se baseam os principios, são adquiridas pela virtude abstractiva da nossa intelligencia.

Percebidas as *essencias* e formados os *primeiros* principios, a intelligencia reflecte nos seus actos e nos dos sentidos e percebemos a nossa alma e as substancias materiaes, e depois, pelo principio de *causalidade,* subimos ao Principio increado de todas as coisas.

b) Por um modo *indirecto.* Um objecto conhece-se por um modo *indirecto,* quando não é percebido pela especie *propria,* mas por meio de outro objecto, com que elle está unido. Ora as substancias *materiaes,* consideradas na sua *singularidade,* são percebidas pela intelligencia, não pela especie *propria,* mas por meio do *phantasma,* que as representa. Logo a nossa intelligencia conhece as substancias *materiaes* na sua *singularidade* por um modo *indirecto* (1).

(1) Pergunta-se: Como é que a intelligencia póde perceber as substancias *materiaes* na sua *singularidade,* quando o objecto d'aquella faculdade é o *universal,* o *immaterial?*

Desenvolvamos a resposta a esta pergunta, dada resumidamente no texto. E' certo que a nossa intelligencia percebe as substancias *materiaes* na sua *singularidade.* A negação d'esse conhecimento repugna á excellencia d'esta faculdade, e aos officios que ella desempenha no homem. A nossa vida racional, quer na ordem especulativa quer na pratica, funda-se toda no conhecimento intellectual que temos do mundo corporeo, não só *em abstracto,* mas tambem *em concreto.* — Além d'isso, a nossa intelligencia fórma proposições ou juizos relativos ás substancias *singulares* e *materiaes,* attribuindo-lhes predicados *communs,* que exprimem uma natureza ou essencia *commum.* Ora taes juizos seriam impossiveis, se uma e a mesma faculdade não

201. A nossa intelligencia conhece a existencia e a essencia da alma humana por un modo indirecto.

a) Conhece a *existencia* e a *essencia* da alma. Por quanto o pensamento, — por ser um phenomeno, demonstra que *existe* a sua causa, que é a alma, — e, por ser um phenomeno *espiritual*, demonstra que a alma é *essencialmente espiritual*.

---

percebesse ambos os termos, isto é, o sujeito *singular* ou *material* e o predicado *commum*, assim como não poderiamos perceber a differença entre o sabor doce e a côr branca, se não existisse uma faculdade sensitiva commum, capaz de perceber uma e outra qualidade. Diz S. Thomaz: « Sicut non possemus sentire differentiam dulcis et albi, nisi esset una potentia sensitiva communis, quae cognosceret utrumque, ita etiam non possemus cognoscere comparationem *universalis* ad *particulare*, nisi esset *una* potentia, quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed *alio* et *alio modo* ». (*De anima*, lib. III, lect. 8). — Vamos indicar os *diversos* modos, por que a intelligencia percebe o *universal* e o *singular*.

O conhecimento, que a intelligencia tem do *universal*, é *directo*. Porquanto, o conhecimento de um objecto é *directo*, quando o objecto se conhece pela sua *especie* ou *imagem propria*. Ora o *universal* conhece-se pela sua *especie propria*, que é abstrahida do phantasma pela luz da intelligencia *agente*. — Mas o *singular* ou *material*, se pode ser conhecido na sua especie *propria* pelas faculdades *sensitivas*, não o pode ser pela intelligencia. Na verdade, semelhante especie ou imagem, representativa do objecto e necessaria para a determinação da intelligencia, — não pode ser formada pela acção do proprio objecto na intelligencia, porque um objecto *singular* e *material*, não pode actuar numa faculdade espiritual, como é a nossa intelligencia, — nem pode ser formada pelo mesmo objecto, *elevado pela intelligencia agente*, como o è o phantasma, porque então produzir-se-hia uma *especie intelligivel*, e esta não representaria o objecto *singular* e *material*, mas a *essencia universal*, isto é, *abstrahida* de todas as notas ou condições individuaes. Logo o conhecimento, que a intelligencia tem do objecto *singular* e *material*, não é *directo*.

Do exposto resulta que a razão proxima e adequada, pela qual não podemos perceber *directamente* o *singular corporeo*, não se deve procurar na *singularidade* d'esse objecto, nem na *immaterialidade* da especie intelligivel, mas unicamente no modo connatural por que a nossa intelligencia agora entende. Deus percebe o *singular corporeo*, porque, pela sua intelligencia, produz a *totalidade* de uma coisa, isto é, produz não só a *forma*, que é principio de especificação, mas tambem a *materia*, que é principio de individuação, e, por isso, nas suas idéas archetypas, conhece as coisas em *todos* os seus elementos, não só especificos e formaes mas tambem individuaes e materiaes. As intelligencias separadas tambem percebem o *singular corporeo*, porque recebem de Deus as especies intelligiveis, semelhantes ás idéas archetypas divinas, que, como dissemos, representam *todos* os elementos das coisas. Mas a nossa intelligencia, no estado actual da união da alma com o corpo, não pode perceber senão por meio das *especies intelligivis*, *abstrahidas* de todas as condições materiaes ou individuantes; e, como estas especies representam apenas o *universal*, isto é, a essencia *abstracta*, e não as notas *individuantes* e *materiaes*, é claro que a intelligencia, por meio d'estas especies, só pode perceber o *universal*, e não o *singular*. Logo, se não podemos perceber *directamente* o *singular*, isto não depende da *singularidade* d'esse objecto, nem da *immaterialidade* da especie intelligivel, aliás nem Deus nem os Anjós poderiam conhecer o *singular*, mas depende unicamente do modo connatural, porque a nossa intelligencia entende no estado actual da união da alma com o corpo (Cf. S. Th., *De anima*, a. 20).

Se o conhecimento, que a intelligencia tem dos objectos *singulares* e *materiaes*, não é *directo*, deve ser e é *indirecto*. O conhecimento de uma coisa é *indirecto*, quando a coisa não é conhecida *por si*, isto é, pela *especie* ou *imagem propria*, mas por meio de uma *outra* coisa, com que está unida e que é conhecida pela *especie propria*. Ora o objecto *singular* e *material* não é conhecido *por si*, mas por meio do *universal*, com que elle está naturalmente unido. Na verdade, a nossa intelligencia percebe, de um modo *directo*, o *universal*, mas percebe-o pela *abstracção*, emquanto no individuo singular e material, representado pelo phantasma, considera, pela virtude da intelligencia agente, a *essencia*, sem considerar os principios *individuantes*. Ora é impossivel que a intelligencia considere e apprehenda no individuo singular e material a *essencia*, abstrahida dos principios individuantes e por isso *universal*, sem que, ao mesmo tempo e de um modo *indirecto* e *accidental*, considere e apprehenda o mesmo individuo singular e material, em que está contida essa *essencia*, ou esse *universal;* assim como é impossivel que a vista perceba uma certa côr, sem que, de um modo indirecto e accidental, perceba o sujeito, em que a côr subsiste. Logo a intelligencia conhece o objecto *singular* e *material* por meio do *universal*, e por isso de um modo *indirecto*.

Tal é a doutrina de S. Thomaz. O principio, diz elle, que torna *singulares* as coisas materiaes, é a materia individual. Ora a nossa intelligencia entende emquanto abstrahe da materia individual a especie intelligivel. O que se abstrahe da materia individual é *universal*. Por isso, a nossa intelligencia não conhece *directamente* senão o *universal;* mas *indirectamente*, *e por uma especie de reflexão*, pode conhecer o *singular*. Por quanto, mesmo depois de abstrahir as especies intelligiveis, ella não pode por meio das ditas especies *actualmente* perceber, sem que olhe para os phantasmas, nos quaes entende as especies intelligiveis. D'este modo, a intelligencia percebe *directamente*, pela especie intelligivel, o *universal*, e *indirectamente* percebe o *singular*, representado pelo phantasma. Eis as palavras do S. Doutor: « Principium *singularitatis* in rebus materialibus est *materia individualis*. Intellectus autem noster intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est *universale*. Unde intellectus noster *directe* non est cognoscitivus, nisi *universalium*. *Indirecte* autem, *et quasi per quandam reflexionem*, potest cognoscere *singulare*. Quia, sicut supra dictum est (p. I, q. 84, a. 7), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas *actu* intelligere, *nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intendit*, ut dicitur in III *de anima*. Sic igitur ipsum *universale* per speciem intelligibilem *directe* intelligit; *indirecte* autem *singularia*, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format propositionem: *Socrates est homo* » (*Summ. Theol.*, p. I, q. 86, a. 1). Notemos que, segundo S. Thomaz, a intelligencia percebe o *singular*, — não pela *reflexão* propriamente dita, porque a intelligencia, neste caso, não reflecte

b) Por um modo *indirecto*. Por quanto uma coisa é conhecida por modo *indirecto,* quando não se vê em si mesma,

---

sobre si mesma, — mas por *uma especie* de reflexão, porque a intelligencia reflecte *sobre* o *phantasma*, e por isso o conhecimento é *indirecto, per accidens*. — Procuremos explicar o que *é esta especie de reflexão,* que a intelligencia exerce sobre o phantasma e pela qual chega a perceber o *singular*.

Ha uma grande distancia entre a intelligencia e os sentidos; porque ha uma grande distancia entre o *universal,* que é o objecto da intelligencia, e o *singular,* que é o objecto dos sentidos. Todavia, uma distancia, embora grande, não é uma separação. Todas as faculdades humanas, não só as intellectuaes mas tambem as sensitivas, brotam da mesma essencia da alma e nella subsistem, como tambem o *universal* está encerrado, embora em estado potencial, no *singular*. Brotando da mesma essencia, as faculdades humanas devem estar subordinadas, de modo que as inferiores sirvam ás superiores; e, estando o *universal* contido no *singular*, o conhecimento de um deve levar ao conhecimento do outro. E nada mais natural. Entre os actos da intelligencia e os das faculdades sensitivas existe tal continuação e connexão, que o que se passa nos sentidos deve ter uma repercussão, um reflexo na intelligencia, e vice-versa. — Mas ha uma differença. Sendo a energia sensitiva inferior á intellectual, o conhecimento que a intelligencia tem do que se passa na esphera dos sentidos excede, em extensão e perfeição, o conhecimento que os sentidos têm do que se passa na intelligencia. Diz S. Thomaz: « Virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus » (IV *Sent.,* Dist. 50, a. 3 ad 4).

E', pois, por meio dos sentidos que a intelligencia deve adquirir e adquire o conhecimento do *singular*. — Mas os sentidos auxiliam a intelligencia no conhecimento do *singular* — não emquanto apresentam o phantasma, do qual se possa abstrahir a *especie intelligivel,* porque esta especie representaria o *universal,* e não o *singular,* — mas emquanto apresentam o phantasma, no qual a intelligencia, pela reflexão nos seus actos, percebe de algum modo o *singular*. — Na verdade, é certo que a nossa intelligencia não só entende, mas entende que entende, isto é, tem uma percepção intuitiva e immediata dos seus actos concretos e individuaes. Para esta percepção dos seus actos, não precisa a intelligencia de novas imagens ou de especies distinctas, representativas dos proprios actos (ainda que essas especies ou imagens possam formar-se em seguida, recordando aquella percepção consciente e considerando exclusivamente o elemento subjectivo); basta que ella não concentre toda a sua energia na percepção do objecto, mas a extenda até ao seu acto. D'este modo a intelligencia, sem producção de novas imagens e por uma simples elasticidade do seu acto, percebe o objecto e o proprio acto, isto é, percebe alguma coisa a mais que não está representada na *especie intelligivel*. — Percebendo o proprio acto, a intelligencia deve perceber o *principio,* de que o acto deriva e que é a *especie intelligivel*. Percebendo a *especie intelligivel,* percebe a *origem* d'ella, isto é, percebe que a especie não é innata, não foi infundida do alto, mas foi abstrahida do *phantasma,* representativo do objecto entendido. Percebendo que a especie foi abstrahida do *phantasma,* a intelligencia percebe o proprio *phantasma,* que reside, como no seu sujeito proprio, na faculdade da *imaginação*. E como o

mas numa outra coisa. Ora a *existencia* e a *essencia* da alma humana não são conhecidas em si mesmas, mas na *existencia*

---

phantasma representa o *material* e o *singular,* isto é, a essencia emquanto está envolvida nas propriedades individuaes, a intelligencia percebe o *singular* e o *material*. Logo a intelligencia, pelo facto de perceber o seu acto, percebe, *de algum modo,* a *singularidade* do objecto entendido. — Dissemos *de algum modo*. Por quanto, a intelligencia percebe o *singular* — não emquanto forma uma *especie intelligivel,* representativa das differenças e notas individuaes ou singulares, e por isso a sua percepção não é *directa,* — mas emquanto, na consciencia do proprio acto, opera uma especie de *reflexão* sobre o *phantasma,* e por isso esta sua percepção é *indirecta;* porque a percepção de uma faculdade é *indirecta,* quando se refere a um objecto, percebido por uma outra faculdade, com a qual a primeira está unida.

Esta explicação é muito natural. A *especie intelligivel* e o *phantasma* são duas coisas tão estreitamente relacionadas, que uma chama a outra, uma leva á percepção da outra, embora de um modo differente. Por quanto, a *especie intelligivel* é effeito de uma *paixão;* e esta paixão é produzida pela acção do phantasma, que é elevado, pela intelligencia *agente,* a operar na propria intelligencia *possivel* e a imprimir nella a dita *especie*. Por isso a percepção da *especie intelligivel* leva à percepção da dita *paixão,* e esta à percepção da sua causa, que è o *phantasma*. — Além d'isso, a intelligencia, para entender, precisa sempre do apoio do phantasma. Na verdade, esta faculdade, como dissemos com S. Thomaz, mesmo depois de ter abstrahido as *especies intelligiveis,* não pode actualmente entender por meio d'ellas, isto é, não pode considerar a essencia *abstracta,* sem se virar de novo para o phantasma, em que vê resplandecer o seu intelligivel, que é essa mesma essencia. E, embora a intelligencia não perceba *directamente* senão a essencia *abstracta,* comtudo, como a essencia está contida no *phantasma,* é impossivel que ella veja a essencia, sem ver, ao mesmo tempo e e de algum modo, o phantasma.

Esta doutrina é de S. Thomaz. Diz o S. Doutor: « Dicendum est quod anima coniuncta corpori per *intellectum* cognoscit *singulare* — *non quidem directe, sed per quandam reflexionem,* inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, *revertitur* ad considerandum suum *actum,* et *speciem intelligibilem* quae est *principium* suae operationis, et eius speciei *originem,* et *sic* venit in considerationem *phantasmatum,* et *singularium,* quorum sunt phantasmata. Sed reflexio haec compleri non potest nisi per adiunctionem virtutis *cogitativae* et *imaginativae* » (*De anima,* a. 20 ad 1).

Por isso o conhecimento do *singular* é um conhecimento *complexo,* constituido de um termo *commum* e de um *prenome demonstrativo;* por ex. *este homem*. O termo *commum,* emquanto tal, exprime um conceito *universal* — a *essencia,* e é percebido *directamente* pela intelligencia; o *prenome demonstrativo* significa o *sujeito,* no qual se determina e individualisa a essencia, e è percebido pela mesma intelligencia, mas de um modo *indirecto,* isto é, pela reflexão sobre o phantasma. — Na percepção do *singular,* a intelligencia acceita e repete a lição, que lhe dão os sentidos, embora considere o *singular* — não como um simples facto (o que è proprio dos sentidos), mas como uma *coisa,* que concretisa a forma *abstracta,* contemplada na idéa *universal;* visto que a intelligencia, percebendo o *singular,* percebe-o depois de ter percebido o *universal,* que representa a *essencia,* e então é muito na-

e *natureza* das operações *intellectuaes*. Logo a nossa intelligencia conhece a *existencia* e a *essencia* da *alma humana* por um modo *indirecto* (1).

202. A nossa intelligencia conhece Deus por um modo indirecto.

a) Conhece Deus. E' verdade tão evidente, que não precisa de ser demonstrada. — O conhecimento, que a nossa intelligencia tem de Deus, é *inadequado*, mas é *verdadeiro* conhecimento; aliás não poderiamos fallar, como fallamos, da *existencia* de Deus, da sua *natureza*, *attributos*.

---

tural que a luz d'essa idéa *universal* se reflicta sobre o *singular*, e que este se mostre à intelligencia como a realisação concreta d'aquella essencia.

Concluimos — que o homem conhece o *singular corporeo* por dois modos: *directamente* por meio dos sentidos, e *indirectamente* por meio da intelligencia, emquanto reflecte sobre os sentidos, — e que a mesma intelligencia, percebendo o *universal* de um modo *directo*, e o *singular* de um modo *indirecto*, pode, quando julga, unil-os, reconhecendo no *singular* uma realisação concreta do *universal* (Cf. *De anima*, lib. III, l. 8).

(1) O meio, pois, por que e em que conhecemos a *existencia* e a *essencia* da alma, é um e o mesmo — o *pensamento*. A *existencia* do pensamento demonstra a *existencia* da alma; assim como a *natureza* d'aquelle manifesta a *natureza* d'esta. Para a percepção da *existencia* da alma, basta a sua *presença* e *operação;* para a percepção da sua *natureza* é necessario o *raciocinio*.

Sejamos mais desenvolvidos.

a) A nossa intelligencia percebe a *existencia* da alma humana. — Esta percepção — não é *directa;* porque o objecto *proprio* e *proporcionado* da intelligencia humana é a *essencia contida* no *phantasma* ou *imagem sensivel*, e não ha phantasma ou imagem sensivel que encerre a nossa alma, porque esta não póde impressionar os nossos sentidos, — mas é *indirecta;* pois conhecemol-a emquanto é principio das *operações intellectuaes*.

Esta percepção da *existencia* da alma não é *discursiva*, emquanto da existencia das operações, posta como premissa, se deduza, como conclusão, a *existencia* da alma; porque haveria *petição de principio*, pois que, quem diz que *pensa*, já affirma que nelle existe uma *causa*, de que deriva e em que existe o *pensamento*. Logo a percepção, que a intelligencia tem da *existencia* da alma, é *intuitiva* ou *immediata*. — Para esta percepção, basta a essencia da propria alma, intimamente *presente* à intelligencia; porque d'ella derivam as operações, em que e por que é percebida. Diz S. Thomaz: « Quantum ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico quod anima cognoscitur per *actus suos*. In hoc enim aliquis percipit animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere: unde dicit philosophus (*Eth.* l. 9, c. 9): *Sentimus autem quoniam sentimus, et intelligimus quoniam intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus.* Nullus autem percipit se intelligere, nisi ex hoc quod intelligit; quia prius est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit » (*De ver.*, q. 10, a. 8; Cf. *De mente*, a. 8). — Por isso, quando se diz que a alma se conhece *habitualmente* a si mesma pela *propria essencia*, não se entende que ella

b) Conhece por um modo *indirecto*. A nossa intelligencia conhece Deus por um modo *indirecto;* porque não conhecemos Deus em si mesmo, mas nas coisas creadas, emquanto dos entes contingentes, relativos, finitos, subimos ao conhecimento do Ente necessario, absoluto, infinito (1).

---

tenha uma perenne percepção de si mesma, mas deve entender-se que a essencia da alma faz o officio de *habito*, quando ella — a alma — quer chegar ao conhecimento de si mesma; embora de facto não chegue a esse conhecimento senão depois de ter percebido alguma coisa, distincta d'ella.

b) A *presença* da alma, se basta para a percepção da sua *existencia*, não póde bastar para a percepção da sua *natureza*. Para isso é necessario fazer primeiramente uma subtilissima analyse das operações *intellectuaes*, e em seguida, tendo reconhecido que estas operações são *espirituaes*, devemos, pela applicação do *axioma de causalidade*, concluir que o principio, de que ellas brotam, não pode deixar de ser *espiritual*. Diz S. Thomaz: « Est alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere (sicut divinus), nec sui intelligere est objectum primum eius essentia (sicut angelicus), sed aliquid extrinsecum, scilicet *natura materialis rei*. Et ideo id quod *primo* cognoscitur ab intellectu humano est *huiusmodi objectum*, et *secundario* cognoscitur *ipse actus*, quo cognoscitur objectum; et per *actum* cognoscitur *ipse intellectus*, cujus est perfectio ipsum intelligere » (*Sum. Theol.*, p. I, q. 87, a. 3). E accrescenta: « Anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans *virtutem* ejus et naturam » (*Ib.*, q. 88, a. 2 ad 3).

A. Comte, seguido pelos *positivistas*, diz que a intelligencia não póde nem deve occupar-se do conhecimento da *alma humana:* porque esse conhecimento pertence ao *estado metaphysico*, que já passou e que é *antiscientifico*. — Com os *positivistas* concordam os *agnosticos*.

Esta objecção contém muitas falsidades. — E' falso que a intelligencia não possa conhecer a nossa alma; pois da consciencia das nossas operações nos elevamos ao conhecimento do principio, de que ellas derivam e que é a alma. — E' falso que a intelligencia não deva occupar-se do conhecimento da alma; porque a intelligencia procura as causas dos phenomenos, ora a causa dos phenomenos, que se realizam em nós, é a alma. — E' falso que o *estado metaphysico* já passou; pois o espirito humano tem e conserva sempre uma tendencia natural para subir dos phenomenos ás causas. — E' falso que o mesmo estado *metaphysico* seja *antiscientifico;* pois, como diz Cl. Bernard, « *na metaphysica está a propria essencia da nossa intelligencia, não podemos fallar senão metaphysicamente* » (*Phenomenos da vida*).

(1) A nossa intelligencia conhece Deus por um modo *indirecto*.

Pelo facto de a intelligencia depender *objectivamente* das faculdades sensitivas, é claro que, *directamente*, só podemos conhecer as coisas, que nos são apresentadas pelos seres sensiveis e materiaes.

Ora a primeira coisa, que os seres sensiveis e materiaes apresentam á nossa intelligencia, é a *essencia* d'elles. Da percepção das *essencias* das coisas materiaes derivam os juizos *universaes* de evidencia *immediata*, que são os *principios da razão*. — Reflectindo sobre as nossas operações, percebemos a nossa existencia e a dos outros individuos, distinctos de nós.

Este é o começo do desenvolvimento *objectivo* da percepção *intellectual*

ARTIGO IV.

Modo por que se exprime o conhecimento intellectual.

203. **Linguagem.** — *Linguagem* é a manifestacão das idéas por meio de palavras — *Palavra* é um som *articulado,* que o homem emitte pelos orgãos vocaes, com o fim de manifestar uma idéa determinada.

Deus, pois, não é um objecto *directamente* conhecido; mas elevamo-nos ao conhecimento d'Elle pelo conhecimento das coisas creadas.

O primeiro conceito, que a intelligencia forma, pela consideração das creaturas, ácerca de Deus, é o da sua *existencia.* Por quanto, considerando as creaturas, e vendo-as mutaveis e contingentes, subimos, em virtude *do principio de causalidade,* ao conhecimento de um Ente immutavel e necessario, *Causa primeira* de todos os seres finitos (*Sum. Th.* p. I, q. 2).

Este conhecimento de Deus, como *Causa primeira* de todas as coisas finitas, contém todos os outros conceitos, que podemos formar do Ente infinito. Porquanto, devendo toda a bondade do effeito conter-se, de um modo mais perfeito e elevado, na sua causa, é certo que toda a bondade das creaturas deve existir necessariamente em Deus.

D'hai os tres processos por que nos elevamos ao conhecimento das perfeições divinas — o processo de *causalidade,* de *exclusão* e de *eminencia.*

Pelo processo de *causalidade,* conhecemos que Deus é causa não só *efficiente,* mas tambem *final* e *exemplar;* pois repugna que a *Causa primeira* procure fóra de sua essencia infinita o fim e o modelo das suas obras. — D'ahi os *attributos* divinos, relativos a este triplice genero de *causalidade,* como os de *conservador, ordenador, providente,* etc.

Pelo processo de *exclusão,* afastamos de Deus todas as imperfeições, proprias das creaturas, e todas as qualidades, que no seu conceito indicam imperfeição; como são a *limitação,* a *dependencia,* a *mutabilidade,* a *corruptibilidade,* a *extensão,* a *composição,* etc.

Pelo processo de *eminencia,* attribuimos a Deus todas as perfeições, que no seu conceito não indicam defeito, declarando que em Deus se encontram n'um grau infinitamente mais nobre e elevado, do que se encontram nas creaturas. Assim, quando dizemos que Deus é *bom,* é *bello,* é *amavel,* etc., indicamos que a *bondade,* a *belleza,* a *amabilidade,* que nas creaturas se encontram misturadas com imperfeições, em Deus se encontram num grau infinito e sem sombra de imperfeição (*Sum. Th.,* p. I, q. 12).

Este conhecimento de Deus, que adquirimos pela consideração das creaturas, é *inadequado,* pois as creaturas finitas não podem reflectir toda a infinidade da perfeição do Creador, mas não é *falso* e é sufficiente para excitar no nosso espirito sentimentos de admiração, de estima e de amor.

Os *positivistas* e os *agnosticos* negam á nossa intelligencia o direito de se elevar, pelo conhecimento das creaturas, ao conhecimento do Creador.

204. **A relação entre a linguagem e as idéas é convencional.**

a) Se a relação entre a linguagem e as idéas não fosse *convencional,* ou *contingente,* mas *natural,* ou *necessaria,* as pa-

---

— Não insistimos na refutação d'esta theoria, que se basêa na negação do *principio de causalidade,* — negação que é contraria ao *senso commum.*

*

Depois de termos fallado no desenvolvimento *objectivo* do conhecimento intellectual, fallemos agora, brevemente, no seu desenvolvimento *subjectivo,* isto é, nas diversas *funcções,* que a intelligencia produz.

As principaes *funcções,* que a intelligencia exerce e a que as outras se reduzem, são *tres,* a saber: a *simples apprehensão,* o *juizo* e o *raciocinio.*

a) A *simples apprehensão,* que se chama tambem *idea* ou *conceito,* é a operação pela qual a intelligencia percebe uma coisa, sem comtudo lhe attribuir ou negar alguma propriedade ou attributo.

A *simples apprehensão* tem muitas e diversas manifestações. As principaes são a *attenção,* a *abstracção,* a *generalisação,* a *comparação* e a *reflexão.*

a) A *attencão* é a concentração da intelligencia sobre um objecto, para melhor o conhecer. — Esta operação, embora dependente da vontade, pertence á intelligencia, porque é esta faculdade que conhece, e não aquella.

b) A *abstracção* dá-se, quando se considera *isoladamente* uma propriedade ou elemento, separando-o *mentalmente* ou do sujeito a que pertence, ou das outras propriedades de que *na realidade* é inseparavel. — A *abstracção* é a propria *attenção,* concentrada, não sobre um *objecto,* mas sobre um dos modos do objecto, com a exclusão dos outros, ou sobre a substancia, com a exclusão dos modos. — A *abstracção* admitte differentes graus. Por quanto, ou podemos prescindir da matéria *individual,* e só considerar a *materia commum,* como faz a *physica;* ou prescindimos tambem da materia *commum,* e só consideramos a *quantidade,* como na *mathematica;* ou prescindimos da materia *commum* e da *quantidade,* e consideramos unicamente a *essencia* das coisas, como na *metaphysica.*

c) A *generalisação* consiste em formar uma noção ou idea que, embora seja *una,* comtudo representa *muitas* coisas. — A *generalisação* é um effeito da *abstracção,* ainda que muitos escriptores cheguem a identificar uma com outra. — A *generalisação* admitte os mesmos graus, que a *abstracção.*

d) A *comparação* é uma operação da intelligencia, pela qual approximamos dois objectos ou duas ideas, para conhecermos as suas relações. Suppõe varios actos de *attenção,* pelos quaes nos representamos dois objectos ou duas ideas. — A *comparação,* pois, não é a *percepção* das relações: porque muitas vezes não chega a descobril-as.

e) A *reflexão* é a operação, pela qual tornamos a pensar num objecto ou num acto já conhecido. — Por isso a *reflexão* pode ser *ontologica,* ou *psychologica,* conforme o seu termo é o *objecto* do conhecimento *directo,* ou é *acto* do sujeito pensante.

Estes actos são modificações da mesma simples *apprehensão;* pois que entre elles existe apenas uma differença *accidental.*

b) O *juizo* é uma operação, pela qual affirmamos que dois objectos percebidos convêm, ou não, entre si. E' uma apprehensão *complexa.* — Na *Logica* tratámos da *natureza,* dos *elementos* e das *especies* do *juizo.*

Descartes, Mallebranche, seguidos por alguns escriptores modernos, su-

lavras não poderiam estar sujeitas a variações, mas deveriam conservar sempre a mesma significação; porque o signal

---

stentam que o *juizo* não é operação da intelligencia, mais sim da vontade. — Esta opinião é falsa. Por quanto, a materia do *juizo* é a verdade, e a verdade não é objecto da vontade, mas da intelligencia. — Nem se diga que o *juizo* consiste no *assenso*, e o *assenso* é proprio da vontade. Com effeito, se é certo que o *juizo* consiste no *assenso*, é falso que o assenso seja proprio da *vontade*. O *assenso* é proprio da intelligencia, porque o acto d'esta faculdade não é precedido por outro acto espiritual. Da vontade é proprio o *consenso;* porque, sendo o acto da vontade precedido necessariamente pelo da intelligencia, aquella faculdade *consente (sentit cum)* com esta.

Reid e *Cousin* affirmam que ha juizos *primitivos* ou *instinctivos*, que se formam sem uma previa comparação de ideas. — Esta opinião tambem é falsa e contraria á natureza do homem. Pelo *juizo* attribuimos ou negamos a um certo sujeito um certo attributo. Ora não podemos attribuir ou negar a um sujeito um attributo, sem que anteriormente sejam percebidos e comparados entre si ambos os termos.

Rosmini pretende que alguns *juizos* sejam ou possam ser, ao mesmo tempo, *instinctivos* e *comparativos*. — E' evidente o erro d'esse escriptor; pois que o instincto exclue a comparação, e vice-versa.

c) O *raciocinio* é um acto da intelligencia, pelo qual, depois de termos comparado dois termos com um terceiro, concluimos que elles convêm, ou não, entre si. — Não nos demoramos na exposição da doutrina ácerca do *raciocinio;* pois que já o fizemos na *Logica*.

*

A frequente repetição das operações da *intelligencia* produz os *habitos intellectuaes*. — Os principaes habitos *intellectuaes* são *cinco*, a saber: *intelligencia, sabedoria, sciencia, prudencia* e *arte*.

A *intelligencia*, que é uma coisa distincta da faculdade *homonyma*, è o habito de conhecermos immediatamente os *principios da razão*. — A *sabedoria* é o habito de conhecermos as coisas pelas suas *causas supremas*. — A *sciencia* é o habito de conhecermos facilmente as consequencias nos seus principios, ou mais brevemente: é o conhecimento das coisas pelas suas *causas proximas*. — A *prudencia* é o habito de conhecermos o que devemos fazer. — A *arte* é o habito de conhecermos o modo por que uma coisa deve ser feita.

A *intelligencia*, a *sabedoria* e a *sciencia* dizem-se habitos *especulativos;* a *prudencia* e a *arte* chamam-se habitos *practicos*.

Os *evolucionistas* admittem que todos os *habitos, intellectuaes* e *moraes*, se transmittem pela *hereditariedade*.

Esta opinião é contraria á experiencia e á razão. — E' contraria á experiencia. Porquanto a experiencia attesta que, pela *hereditariedade*, são transmittidas, com a natureza, as faculdades organicas, o temperamento, e certas *predisposições* intellectuaes ou moraes, mas não os habitos intellectuaes ou moraes, como a *sciencia*, a *virtude*, etc. — E' contraria á razão. Com effeito, para que os *habitos* podessem transmittir-se, seria necessario que a alma do filho fosse parte ou effeito da alma do pae, ou que os habitos fossem outros tantos instinctos. Ora ambas estas hypotheses são absurdas; pois que nem a alma do filho é parte ou effeito da alma do pae, nem os habitos são instinctos. Logo os *habitos* não se transmittem por *hereditariedade*.

natural é uniforme e constante, como a natureza. Ora não é assim; porque as palavras estão sujeitas a variações, na mesma lingua, como é por todos sabido. Logo a relação entre a linguagem e as idéas é *convencional*.

b) Se a relação entre a linguagem e as idéas fosse *natural*, a mesma palavra deveria despertar a mesma idéa, e palavras diversas ideas diversas; porque, posta a causa, deve seguir-se necessariamente o effeito relativo. Ora não acontece assim; porque a mesma palavra desperta, ás vezes, idéas diversas em diversas pessoas, constituidas nas mesmas circumstancias physiologicas, como, pelo contrario, palavras diversas despertam sempre a mesma idéa. Logo a relação entre a linguagem e as idéas é *convencional* (1).

---

(1) As idéas e, em geral, os actos internos, só os percebe o sujeito, que os forma ou produz; os outros só podem percebel-os por meio de *signaes*. — *Signal* é uma coisa que leva ao conhecimento de outra coisa, com a qual está associada. Divide-se em *natural* e *convencional*, conforme a relação entre o signal e a coisa significada deriva da *natureza* ou da *convenção*. — A *voz* é um *signal*. D'ella serve-se o homem — não só para emittir sons *inarticulados*, que exprimem de algum modo as proprias affeições (o que fazem tambem os animaes irracionaes), — mas tambem para emittir *sons articulados*, isto é, para formar *palavras*, seguindo a direcção da intelligencia e o imperio da vontade (o que é exclusivamente proprio do homem). — Ha uma outra linguagem constituida por *gestos convencionaes*, e chama-se *mimica;* — e uma outra composta de signaes *graphicos*, e é a *escriptura*. Mas a denominação de *linguagem*, dada á *mimica* e á *escriptura*, é menos propria. — Ha differentes *typos* de linguagem, conforme os differentes modos de juntar os sons na formação das palavras. Os principaes typos, aos quaes se reduzem todas as formas de linguagem, são tres: o das linguas *monosyllabicas*, que são formadas por sons destacados e de uma só syllaba immutavel, significativa de uma idéa especial *(raiz)*, — o das linguas *agglutinantes*, em que domina uma fusão de monosyllabos *radicaes*, cada um dos quaes conserva a propria significação, — o das linguas *flexivas*, que admittem mudanças nas proprias raizes e em que as relações do discurso são significadas pela união de prefixos ou suffixos. — O *terceiro* typo, que provavelmente é uma derivação do *segundo*, é o mais perfeito, porque é mais apto para representar a immensa variedade de ideas, que o homem pode e quer manifestar. — Muitos escriptores, entre os quaes *Max Müller* e *Curtius*, opinam que a lingua fallada pelo primeiro homem fosse o *monosyllabica*.

A conclusão, exposta no texto, é evidente. A palavra *burro* é uma só, e todavia para um italiano significa a *manteiga*, e para um portuguez denota o *asno*. — Como, pelo contrario, as palavras *ensis* e *gladius* são diversas, e todavia significam uma e e mesma coisa — a *espada*. Diga-se o mesmo com relação a todos os *synonymos*. Concluimos que a linguagem, embora possa e deva dizer-se *natural* ao homem, emquanto este é *naturalmente* dotado de orgãos vocaes e de instincto e razão para servir-se d'elles, comtudo

205. A linguagem suppõe as idéas.

a) A linguagem compõe-se da signaes *arbitrarios,* que a vontade humana, e não a natureza, assumiu para significar as coisas. Ora a vontade, attribuindo uma certa significação a uma certa palavra, por si indifferente para exprimir esta ou aquella coisa, segue necessariamente a intelligencia, e d'esta recebe a idéa, que se quer exprimir, e por isso a idéa deve ser presupposta á palavra; assim, quando os homens estabeleceram que a palavra Deus significasse o supremo Auctor de todas as creaturas, deviam já ter a idéa d' esse Ente nobilissimo. Logo a linguagem suppõe as idéas.

a) Se a palavra não suppuzesse a idéa, mas esta nascesse d'aquella, seguir-se-hia que quem ignorasse uma coisa havia de percebel-a ao ouvir a palavra correspondente. Ora esta consequencia é falsa; pois quem ignora uma coisa não chega a conhecel-a pelo facto de ouvir a palavra, que a denota; assim quem não sabe o que é a *electricidade,* não a percebe nem depois de ouvir essa palavra. Logo a linguagem suppõe as idéas (1).

é essencialmente *convencional,* emquanto a relação entre a palavra e a idea depende de uma *convenção,* ou *accordo,* estabelecido e confirmado pelo uso. — Quando dizemos, porém, que uma palavra foi ligada a uma idéa por uma convenção, — não entendemos que os homens, antes de começarem a fallar, se tenham reunido em congresso e tenham proposto uma certa lingua, como, ás vezes, têm praticado, tratando-se de significar novos objectos ou novas idéas, — mas entendemos que o uso estabeleceu e firmou essa convenção, embora o uso a tenha, ás vezes, mudado. — Não se oppõe ao que deixamos dito o facto de algumas palavras terem uma significação *natural,* como são as que reproduzem o som das coisas (por. ex. *ululado).* São excepções; porque são muito poucos os objectos, que possam ser significados de um modo *imitativo,* nem o são em *todas* as linguas.

(1) A *palavra* é essencialmente um *signal* e um signal de *ideas.* Por isso, se não quizermos acceitar os absurdos do *nominalismo,* devemos admittir que a idéa precede natural e essencialmente a palavra, como a coisa significada precede o signal. — Nenhum vocabulo pode despertar uma idéa no nosso espirito, se não conhecermos antecedentemente a sua significação, isto é, se não possuirmos a idea, que elle exprime. A palavra *externa* é *effeito* da *interna,* e por isso é *posterior* a esta. Assim como eu não posso fallar com os outros sem que primeiramente tenha fallado commigo, assim tambem ninguem pode perceber a linguagem dos outros, sem que primeiramente tenham apprehendido a fallar comsigo. Diz S. Thomaz: « Planum est quod illud quod significatur interius in anima existens *prius* est quam ipsum verbum voce prolatum, utpote *causa* eius existens » *(De diff. verbi div. et hum.).*

De resto, a propria experiencia, tanto *interna* como *externa,* attesta que a idéa é independente da palavra. — Todos estão convencidos de que, para

206. A linguagem não é necessaria, mas é utilissima.

a) **Não é necessaria.** — É um corollario da proposição antecedente. Se a linguagem suppõe as idéas, é claro que a palavra não é necessaria para a consecução das verdades, tanto da ordem material como da ordem metaphysica e moral.

b) **Mas é utilissima.** — È utilissima *para quem falla* e *para quem escuta.* — *Para quem falla;* porque a palavra é o *symbolo sensivel* para a formação e fixação das idéas, emquanto é sobretudo no phantasma da *palavra* que a intelligencia conhece e reconhece o proprio objecto. — *Para quem escuta;* porque a linguagem é o meio *externo* e *social,* pelo qual o homem manifesta os seus sentimentos e transmitte aos autros as proprias idéas, e assim se torna o vinculo da convivencia humana e o principal factor de todo o progresso (1).

---

ter idéas claras e distinctas, relativas ás coisas materiaes e tambem ás espirituaes, não é preciso mais do que a união das proprias coisas com a intelligencia por meio das respectivas especies intelligiveis, sem auxilio da palavra. A nossa intelligencia, levada pelo desejo de saber e estimulada pela acção dos objectos, percebe primeiramente a essencia das coisas materiaes e depois, servindo-se da synthese e da analyse, eleva-se ao conhecimento de outros objectos, até ao conhecimento de Deus. — A experiencia *interna* é confirmada pela *externa.* Os *surdos-mudos* adquirem e possuem muitos conhecimentos relativos á ordem material e espiritual, e todavia não ouvem e não fallam. Muitas vezes percebemos uma coisa e não encontramos o vocabulo correspondente; temos a *idéa,* mas falta-nos o *termo:* o que mostra que a idea não nasce da palavra.

De Bonald (1754-1840), tradicionalista, sustentou — que a palavra e a idéa são duas coisas inseparaveis, — que a palavra produz a idéa, — e que sem palavras não ha idéas. — Parece incrivel que um homem tão illustrado tivesse cahido num erro tão grosseiro. E, na verdade, de que modo poderia a palavra produzir a idéa? Quando se falla, ou percebemos a palavra, ou não. Se a percebemos, é porque já temos a idéa significada, e assim a palavra não produz a idéa. Se não a percebemos, ella não produz idéa nenhuma.

(1) Ninguem pode contestar a grandissima *utilidade* da linguagem para a nossa vida *intellectual* e *social.* — A nossa intelligencia, como vimos, para que possa pensar e tornar a pensar, precisa de imagens ou representações sensiveis. E' a imaginação que as forma. Muitas vezes o trabalho d'esta faculdade é assaz intenso, sobretudo quando se trata de procurar ou variar imagens ou representações, que tenham relação com objectos abstractos ou immateriaes. Por isso, as imagens mais aptas para o conhecimento são as que são mais claras, mais faceis, mais simples e mais flexiveis. Ora a imagem sensivel da *palavra,* entre todas as imagens, — é a mais simples e clara, porque tem a sua significação determinada, — é a mais facil e flexivel, porque, conservando-se na memoria, pode ser representada sem difficuldade, e é capaz de significar todas as coisas, mesmo as *immateriaes.* E' por isso que, ás vezes, faltam-nos todas as imagens sensiveis de objectos abstrusos, mas não nos falta a imagem da *palavra,* que os exprime. — Uti-

207. O homem não inventou, mas podia inventar a linguagem.

a) **O homem não inventou a linguagem.** — É a questão de facto. Todas as tradições religiosas dos povos, sobretudo a tradição christã, attestam que o homem foi creado adulto num estado de civilisação e de felicidade, collocado na sociedade domestica, constituido chefe e mestre de todo o genero humano, e dotado do dom da *palavra*. — Com effeito, a Sagrada Escriptura, que, mesmo prescindindo de todo o caracter sobrenatural, é sempre o mais antigo e o mais auctorisado documento historico, diz que o primeiro homem *fallou desde o principio*; o que não teria podido fazer, se a invenção da linguagem tivesse sido deixada á sua industria e ao seu estudo (1).

---

lissima para a vida *intellectual*, a palavra não o é menos para a vida *social*. O homem nasceu para a sociedade, e precisa de signaes sensiveis para estreitar e conservar os laços, que o prendem aos seus semelhantes. Ora o signal mais apto é a *palavra*... A utilidade da palavra vê-se mais claramente, quando consideramos a difficuldade, que se encontra numa conversa com uma pessoa muda ou ignorante da lingua... Mas a palavra é tambem utilissima para o completo desenvolvimento intellectual. E' verdade que ha um duplice meio para apprehender as sciencias: a investigação propria e o magisterio alheio; mas é tambem verdade que ninguem tem chegado á celebridade, unicamente pelo esforço proprio. A investigação e o descobrimento de verdades, relativas a uma sciencia, exige tantas e tão grandes qualidades intellectuaes, moraes e physicas, que difficilmente se encontram reunidas numa só pessoa. E não fallamos nas circumstancias da vida, que difficultam, muitas vezes, se não tornam impossivel, um estudo serio e constante, necessario para adquirir uma certa sciencia. Os homens mais sabios de todos os tempos deveram sempre e muito a seus mestres... Diga-se o mesmo com relação ao estudo das artes, á pratica do commercio, á apprendizagem de todo e qualquer ramo do conhecimento e da actividade humana.

(1) Conta o livro do *Genesis* (II, 19) que Deus apresentou os animaes ao primeiro homem, para que este lhes impuzesse os nomes, e que Adão effectivamente deu a cada um o nome. Este trecho mostra que o primeiro homem fallou, e fallou desde o principio, embora não resolva *explicitamente* a questão relativa á *origem* da linguagem. Mas é facil deduzir do contexto que a lingua, fallada por Adão, não era o effeito dos seus esforços, mas um dom de Deus, emquanto Deus ou infundiu no homem a sciencia da linguagem, ou lhe concedeu a faculdade de encontrar immediata e facilmente os termos significativos dos seus pensamentos. E esta deducção está em perfeita harmonia com a sapientissima Providencia divina. Tendo sido destinado ao altissimo officio de chefe e mestre do genero humano, devia o homem, *desde o principio*, possuir todos os meios necessarios para o cumprimento d'esse officio. Ora um dos meios mais indispensaveis era o poder de *fallar*, e de fallar *immediatamente*. Quanto tempo e quantos esforços teriam sido necessarios a Adão, occupado em tantas e tão graves coisas, para procurar e formar uma lingua! — Esta opinião — que Deus infundiu no homem a sciencia da *linguagem* — não só é commum entre os philosophos christãos,

b) **Mas podia inventar a linguagem.** — Para que o homem podesse inventar a linguagem, tres requisitos eram necessarios e sufficientes: a *faculdade* de *pensar* e *generalisar*, a *faculdade*

---

mas é defendida por muitos incredulos e racionalistas, como *Rousseau*, *Humboldt*, *Herder*. *Rousseau* chama a linguagem um *dom do ceu*. — Deus, provavelmente, revelou as *raizes primitivas* da linguagem. Em seguida, sobretudo depois da dispersão do genero humano, a linguagem devia desenvolver-se em conformidade com as condições psychicas, physiologicas, geographicas, etnographicas, e com um certo convencionalismo e arte, dependente sempre da natural estructura do mechanismo vocal e das circumstancias locaes. E' neste sentido que se pode e deve acceitar a hypothese da *elaboração progresiva*, ou do *desenvolvimento successivo* da linguagem. Por isso a opinião que a primeira lingua não fosse a *flexiva*, mas a *monosyllabica*, encontra o appoio de muitos sabios; e este appoio funda-se não só no exame das linguas mais antigas, que têm raizes communs, — mas tambem no das linguas *polosyllabicas*, que manifestam o producto da elaboração progressiva, devida á variação das condições ethnicas nos diversos periodos da civilisação humana.

*

Muitos escriptores rejeitam uma extraordinaria intervenção divina com relação á *origem* da linguagem, e, para explicar o *modo* por que o homem começou a fallar, recorrem a varias e differentes hypotheses. As principaes são *quatro*: a *evolucionista*, a da *elaboração progressiva*, a da *instituição convencional*, e a do *instincto philologico*. De cada uma faremos uma breve exposição com a respectiva critica.

a) *Hypothese evolucionista*. E' uma invenção de *Darwin*, *Spencer*, e admitte que os homens, barbaros e salvagens no periodo primitivo, passaram, depois de uma longa serie de seculos, da linguagem *natural* (gestos, sons emocionaes, etc.) para a *convencional*. Na evolução succederam-se tres formas glotticas: a *cinetica* ou *mimica* (gestos, movimentos imitativos das coisas), a *phonica* (sons organicos por meio de palavras de harmonia imitativa), a *glottica perfeita*, que depois, pela reflexão e pela cultura, se tornou artificial e deu origem ás varias linguas. Na passagem da forma *phonica* para a *glottica perfeita* houve tres periodos: o *grito*, a *vocalisação*, a *articulação*.

Esta explicação da *origem* da linguagem não pode admittir-se. Porquanto, funda-se no *transformismo*, que, como veremos, é falso. — Além d'isso, suppõe que o primeiro estado do homem fosse o de *selvagem*, sem o vinculo social da palavra. Ora, se isso fosse verdade, as linguas primitivas deviam ser muito imperfeitas, e os selvagens, que ainda ha no mundo, deveriam fallar uma lingua muito pobre e imperfeita, e essa lingua deveria revelar esse primitivo estado de barbarie. Mas não é assim. A historia da glottologia reconhece — que as linguas primitivas eram relativamente perfeitas, — que a lingua, de que se serve o selvagem, é muitas vezes um prodigio de riqueza e de logica, e deve ser considerada como um monumento vivo e indelevel da civilisação primitiva (Cf. *De Maistre*, Soirées, t. I, p. 121). Entre a linguagem e a intelligencia ha aquella mesma relação, que existe entre o effeito e a causa, entre o signal e a coisa significada. Por isso a linguagem de um povo é um criterio infallivel para se averiguar o seu estado primitivo e as suas affinidades com os outros povos. Um povo que possue

de produzir sons *articulados,* e a *tendencia* para communicar as proprias *idéas* e os proprios *sentimentos.* Ora o homem é dotado d'esse triplice requisito; pensa e generalisa, produz

---

uma lingua rica e logica não pode ser senão um povo *degenerado* e *decahido* de um estado florescente de cultura intellectual. Esta opinião é dividida por muitos sabios, como *Max Müller, De Nadaillac,* e outros. *Horacio Hale* cita, para exemplo, a lingua dos australianos, considerados como uma das raças mais inferiores, e diz que ella é um prodigio de riqueza grammatical e de perfeição logica. Nas questões de anthropologia, como nas de biologia, não ha só *progresso,* ha tambem *regresso,* e o estudo d'este é, ás vezes, mais instructivo que o d'aquelle.

b) Hypothese da elaboração progressiva. E' admittida por *Rabier, Witney.* Embora não acceite a passagem do homem do estado selvagem para o civilisado, comtudo chega a conclusões quasi semelhantes ás dos evolucionistas. Reconhecendo no homem a intelligencia e a capacidade de formar uma linguagem, sustenta que effectivamente o homem, sem auxilios extraordinarios do Creador, chegou a formar a linguagem *artificial* por uma *progressiva elaboração* da linguagem *natural.*

Não negamos que, na formação da linguagem, tenha havido uma elaboração progressiva, mas devemos reconhecer que essa elaboração suppõe uma revelação primitiva. Sem esta revelação, o homem não teria chegado a formar a linguagem senão depois de muito tempo. Ora o homem devia, desde o principio, possuir a sciencia da linguagem, porque, desde o principio, viveu em sociedade e precisou da linguagem.

c) Hypothese da instituição convencional. Attribue-se a *Democrito.* Segundo esta hypothese, um homem de genio, depois de um primitivo periodo de vida selvagem, inventou um systema de sons articulados, que, em seguida, se tornou commum por uma especie de *convenção.*

Tambem esta é uma hypothese arbitraria. O homem foi civilisado desde o principio. Não se pode conceber um ser racional e naturalmente sociavel, como è o homem, destituido, por muito tempo, de um meio tão necessario e comtudo tão natural, como è a palavra. — Além d'isso, não se concebe como um homem selvagem tenha podido, só por si, formar um systema linguistico relativamente perfeito e impol-o aos outros selvagens.

d) Hypothese do instincto philologico. E' a opinião de *Max Müller, Reid, Jouffroy, Garnier, Renan,* que attribuem a origem da linguagem a um instincto especial — o *instincto philologico,* — pelo qual as mesmas ideas suggerem, naturalmente e em todos os homens, as mesmas palavras.

Nem esta hypothese pode admittir-se. Está averiguado que as linguas nos primeiros periodos historicos apparecem já como o producto, não do *instincto,* mas de um grande trabalho reflexivo. — Além d'isso, esse supposto instincto, sendo *natural,* deveria ser *uniforme* em todo o genero humano e, por isso, produzir uma *unica* lingua. Ora não é assim. — Ha mais. Essa lingua, produzida pelo instincto, deveria ser não só unica, mas tambem *invariavel,* porque invariavel é o instincto *natural.* Ora quem ignora a continua variabilidade das linguas? — Finalmente, esse instincto, sendo *natural,* deveria produzir o seu effeito em todos os homens, dotados do apparelho vocal, devidamente desenvolvido. Mas não produz; porquanto os *surdos-mudos* são dotados de orgãos glottologicos, e todavia não fallam.

sons articulados, tem uma grande tendencia para communicar aos outros o que se passa no intimo do seu espirito. Logo o homem podia inventar a linguagem (1).

ARTIGO V.

Volições, seu objecto e divisão.

208. **Volições.** — *Volições* são os actos, pelos quaes a nossa vontade tende para o bem *immaterial,* percebido por meio da *intelligencia.* — Assim como, depois de uma percepção *sensitiva,* se produz no homem uma inclinação para o bem *sensivel;* assim tambem, depois de uma percepção *intellectual,* nasce em nós uma tendencia para o bem *immaterial* (2).

209. **Objecto das volições.** — O objecto das *volições* è o mesmo que o da *vontade: o bem.* — O bem è *universal* ou *particular,*

---

(1) Resolvida a questão *historica,* resolve-se agora a questão *philosophica.* Podia o homem, sem uma intervenção extraordinaria de Deus, inventar a linguagem? Como se vê, fallamos — não do *facto,* mas da *possibilidade theorica.* Posta assim a questão, respondemas que Deus podia crear o homem, dotal-o da faculdade e tendencia para entender e fallar, deixando-lhe, comtudo, a liberdade e o cuidado de formar uma linguagem. Nem isso era impossivel para o homem, desde que se lhe concedesse, na sua primeira origem, um conveniente desenvolvimento, necessario para tal formação. De facto, o homem, vendo uma coisa sensivel e material, podia indical-a aos outros por meio de gestos, e em seguida, levado pela mesma tentencia para fallar, podia produzir uma palavra articulada com o fim de significar essa mesma coisa, primeiramente indicada com o gesto. Formadas as palavras, significativas das coisas materiaes, podia servir-se d'ellas para exprimir as coisas immateriaes, que com as materiaes tivessem uma certa analogia. Todavia devemos admittir que o trabalho teria sido difficil, longo e confuso, e o resultado incerto, inconstante e imperfeito.

(2) O acto da *vontade,* pois, para ser *voluntario,* deve ser precedido pelo acto da intelligencia. — Todavia a *volicão* e a *percepção* são actos distinctos e diversos, como distinctas e diversas são as faculdades, de que derivam. — D'ahi se vê o erro de *Fouillée,* que inventou a theoria das *idéas-forças.*

A *volição,* ou o *voluntario,* differe do *espontaneo.* Por quanto, o *espontaneo* não exige a percepção da intelligencia nem a deliberação da vontade; ao passo que a *volição* não se concebe sem esses dois actos. As operacões dos animaes são *espontaneas,* mas não são *voluntarias.*

O bem *universal* é o objecto *proprio* e *directo* da vontade: — *proprio,* porque è *immaterial,* como *immaterial* é a vontade; — *directo,* porque, sendo *adequado,* é desejado *em si* e *por si.* — O bem *particular,* embora seja objecto *proprio* da vontade, todavia não é *directo,* porque a vontade tende para elle, não como para *fim,* mas como para *meio;* tal é a *sciencia,* a *virtude,* etc. Os bens *materiaes* não são objectos *proprios* da vontade, mas podem ser *indirectos,* emquanto a vontade os deseja para as faculdades *organicas.*

conforme é dotado de todas as perfeições, ou só possue uma perfeição finita e relativa á sua especie.

210. **Divisão das volições.** — As *volições* dividem-se — em *necessarias* e *livres*, — *elicitas* e *imperadas*.

a) **Volições necessarias e livres.** — *Necessarias* são as que a vontade não póde deixar de produzir; taes são as *volições*, que têm por objecto o bem *universal*. — *Livres* são as que a vontade produz, mas que podia deixar de produzir; taes são as *volições*, que se referem a um bem *particular* (1).

b) **Volições elicitas e imperadas.** — *Elicitas* são as que derivam *immediatamente* da vontade; como são os actos de *querer*, de *amar*, de *consentir*, etc. — *Imperadas* são as que derivam *immediatamente* de uma outra faculdade, *movida* pela *vontade*; como são os actos de *escrever*, de *passear*, etc. (2).

211. **Volições e sentimentos.** — As *volições* são acompanhadas por algumas *emoções*, agradaveis ou desagradaveis, chamadas vulgarmente *sentimentos*. — Os *sentimentos*, pois, são *emoções, agradaveis ou desagradaveis, que affectam a vontade na sua tendencia para o bem ou na sua fuga do mal* (3).

---

(1) Tendo provado (n.os 130 e 131) que a vontade não é livre na sua tendencia para o bem *universal*, mas é livre na sua tendencia para o bem *particular*, é evidente que em nós se dão volições *necessarias* e *livres*.

(2) O acto *imperado* é *voluntario* e por isso *imputavel*; porque é a vontade que o executa, embora *mediante* uma outra faculdade, e porque o effeito mais depende da causa motora do que do instrumento.

(3) A palavra — *sentimento* — tem muitas e diversas significações.

Uma vezes denota o consenso unanime dos homens em admittir, sem exame nem raciocinio, certas verdades primitivas, especulativas ou praticas; e então corresponde ao chamado *senso commum*.

Outras vezes significa a *emoção produzida na alma por uma percepção intellectual*. Assim dizemos: *sentimento* da *verdade*, do *bem*, do *bello*, etc. — O sentimento, tomado nesta significação, divide-se em *esthetico*, *intellectual*, *moral* ou *religioso*, segundo a emoção deriva da percepção do *bello*, da *verdade*, do *bem* ou das *coisas religiosas*.

Outras vezes não se distingue das *paixões*, e significa a *emoção, agradavel* ou *desagradavel, resultante da apprehensão do bem ou do mal*. D'ahi a divisão da sensibilidade *interna* em *sentimentos* de tres especies, a saber: *pessoaes*, *sociaes* e *racionaes*, conforme se referem ás *pessoas*, á *sociedade*, ou encerram um conceito da *razão*. — Por isso podem chamar-se *sentimentos* — não só as emoções que nascem da apprehensão do bem ou do mal meramente sensivel, — mas tambem as que affectam ao mesmo tempo o appetite *sensitivo* e o *racional*, como o amor da *familia*, a *inveja*, etc.

A definição, que apresentamos no texto, é a que corresponde á realidade. O sentimento não se refere a uma faculdade *perceptiva*, mas a uma faculdade *appetitiva*. — Esta faculdade *appetitiva* não é a *sensitiva*, mas é a *intellectual*,

212. **Divisão dos sentimentos.** — Os *sentimentos* são *onze*, a saber: *amor* e *odio*, *desejo* e *abominação*, *alegria* e *tristeza*, *esperança* e *desespero*, *audacia* e *medo*, e, finalmente, *ira*. Com effeito, os *sentimentos* devem ser tantos, quantas são as *paixões*; pois os mesmos movimentos, que o bem e o mal *sensivel* excitam no appetite *sensitivo*, são excitados pelo bem e pelo mal *immaterial* no appetite *intellectual*, que é a *vontade* (1).

---

chamada communmente *vontade*; porquanto, se os actos do appetite *sensitivo* têm por objecto um bem *sensivel*, os *sentimentos* têm por objecto um bem *immaterial*. — Os *sentimentos*, pois, não são phenomenos meramente passivos; porque são modificações da vontade, que tende para o seu bem.

Existem, pois, muitas differenças entre as *paixões* e os *sentimentos*. As *paixões* têm por objecto um bem *sensivel*, residem no appetite *sensitivo*, e produzem sempre uma mudança organica; ao passo que os *sentimentos* têm por objecto um bem *immaterial*, residem na *vontade*, e ordinariamente não produzem mudança organica.

Dissemos que os *sentimentos* não produzem *ordinariamente* mudança organica; porque a emoção da *vontade*, se for vehemente, reflecte-se e encontra um echo nas faculdades *sensitivas*; de modo que nesse caso a vontade e o appetite *sensitivo* se unem no amor do bem e no odio do mal.

(1) Os actos ordenados da vontade, repetidos frequentemente, produzem os *habitos moraes*: a *prudencia*, a *justiça*, a *temperança*, e a *fortaleza*.

A *prudencia*, considerada como virtude *moral*, é o habito de uma sabia conducta. E' a forma de todas as virtudes *moraes*. — A *justiça* é o habito de dar a cada um o que lhe pertence. — A *temperança* é o habito de regular e ordenar o appetite *sensitivo* e as *paixões*. — A *fortaleza* é o habito de luctar contra as difficuldades da vida e os obstaculos contrarios á virtude.

Estas noções ácerca dos actos da *vontade*, que muito em resumo temos aqui exposto, serão convenientemente desenvolvidas na *Moral*.

SECÇÃO QUARTA

ORIGEM E DESTINO DO HOMEM

213. **Divisão da secção quarta.** — O conhecimento da *essencia*, das *faculdades* e das *operações* de um ente, leva ao conhecimento da sua *origem* e do seu *destino*. Por isso, tendo considerado a *essencia*, as *faculdades* e as *operações* do homem, resta-nos estudar a sua *origem* e o seu *destino*. Dividimos a secção *quarta* em *dois* capitulos. No *primeiro* capitulo tratamos da *origem* do homem; no *segundo*, do seu *destino*.

CAPITULO PRIMEIRO

ORIGEM DO HOMEM

SUMMARIO: — Origem do corpo humano. — Origem da alma humana. — Origem do composto humano.

ARTIGO I.

Origem do corpo humano.

214. **O corpo humano teve uma origem.** — O *corpo humano* não só não existiu sempre, mas é muito mais recente que os viventes inferiores. Teve, pois, uma origem.

E d'onde derivou o *corpo humano?*

O *corpo humano* não derivou do concurso de causas fortuitas, nem da evolução de uma especie inferior, mas, na sua origem primitiva, foi formado *immediatamente* por DEUS, e, no estado actual, se propaga por *geração* (1).

215. **O corpo humano não derivou do concurso de causas fortuitas.** — Um effeito, que revela ordem e finalidade, não póde derivar do concurso de causas *fortuitas*; pois as causas *fortuitas*, na sua operação, não formam *planos* a seguir, nem se propõem *fins* a alcançar; aliás não seriam *fortuitas*. Ora o *corpo humano*

(1) A *paleontologia* demonstra que o apparecimento do homem sobre a terra é posterior ao dos vegetaes e dos animaes. Os restos do homem apparecem nas camadas mais superficiaes.

é um effeito, que revela ordem e finalidade; pois a *anatomia* e a *physiologia* ensinam que elle é um todo completo, resultando de diversos orgãos, harmonicamente dispostos e capazes de produzir as respectivas operações. Logo o *corpo humano* não derivou do concurso de causas *fortuitas* (1).

216. **O corpo humano não derivou da evolução de uma especie inferior** (2).

a) Se o corpo humano tivesse derivado de uma especie inferior, as *especies* esteriam sujeitas á mutabilidade. Ora a razão e a experiencia provam que as *especies* não estão, nem podem estar sujeitas á mutabilidade. Logo o corpo humano não derivou da evolução de uma especie inferior (3).

(1) A *ordem* e a *finalidade* não podem conceber-se sem uma intelligencia. O *acaso*, sendo cego, não póde conhecer a relação entre os meios e o fim, — conhecimento que é indispensavel para ordenar varios seres e escolher os meios proporcionados e efficazes.

Consulte-se o que na *Cosmologia geral* (cap. II, art. III) dissemos ácerca da *finalidade* dos seres em geral e do *organismo animal* em particular.

(2) O *transformismo*, admittindo que a derivação de uma especie de outra é a lei reguladora de toda a natureza organica, não podia deixar de concluir que o homem deriva da evolução de uma especie inferior. *Darwin* diz: « A origem do homem não é differente da dos outros animaes; o homem, como os mammiferos, deriva de uma forma desconhecida e inferior ».

Se tivermos a curiosidade de averiguar quem é este nosso pretendido antepassado, o escriptor inglez nos ensinará que « foi um quadrupede piloso, fornecido de cauda e de orelhas ponteagudas, que vivia no antigo mundo, habitando provavelmente sobre as arvores ». — *Haeckel (La création naturelle)* faz uma descripção muito minuciosa do *homo primigenius*, indicando a côr do cabello e da pelle, o comprimento dos braços e das pernas, a forma do craneo, e a transformação do grito animal em sons articulados.

Büchner é mais leal neste ponto. Não descreve o *homo primigenius*, porque o não conhece. Diz assim: « O nosso antepassado, isto é, o homem-macaco ou o macaco-homem é até hoje desconhecido: chegará um dia em que elle encontrar-se-ha nos tropicos, verdadeira patria dos grandes macacos anthropoides viventes, ou escavando na Africa, ou fazendo pesquizas nas ilhas do Archipelago da *Malasia*. E, se nunca se encontrar, resignar-nos-hemos ao destino, lamentando a extraordinaria imperfeição dos indicios geologicos e as lacunas, que abrem na sciencia os logares submergidos » *(O homem considerado segundo os resultados da sciencia*, pag. 2).

(3) *Haeckel* e *Huxley* affirmam que a descendencia do homem de uma serie de formas animaes inferiores é uma deducção legitima e necessaria do systema de *Darwin*. Não contradizemos a affirmação. Mas de nada vale que uma deducção seja legitima, quando o principio é falso. Porisso, tendo demonstrado, na *Cosmologia especial*, a falsidade do *transformismo*, podemos concluir que é tambem falsa a hypothese da descendencia do homem de uma especie inferior, — hypothese que está baseada na supposta lei da *transformação* das especies.

b) Se o corpo humano tivesse derivado da evolução da especie inferior, que mais se approxima da especie humana e que é o *simio,* deveriam encontrar-se, ao menos no estado de *fosseis,* as formas intermedias entre o corpo do homem e o corpo do simio; pois a especie inferior, mudando-se para a superior, passaria por varias formas intermedias. Ora estas formas não se encontram, nem no estado de fosseis. Logo o corpo humano não derivou da evolução de uma especie inferior (1).

(1) Os *darwinistas* dizem quê o homem, no periodo *quaternario,* se approximava manifestamente do typo *simiano,* e que por isso o homem *quaternario* é uma das formas intermedias entre o macaco e o homem actual.

Respondemos que as descobertas da *paleontologia* são contrarias aos *darwinistas.* Citaremos algumas. — Em *Cro-Mognon* (França) foram encontrados varios craneos, e estes incontestavelmente pertencem a uma raça intelligente e dotada de *grande cerebro,* como confessa o proprio *Broca (Les troglodytes de la Vézère* — na *Revue scientifique,* 16 nov. 1872, pag. 473). — Em *Stängenas* (Suecia) encontraram-se craneos, que eram ainda mais antigos que os de *Cro-Mognon,* cuja capacidade é *sensivelmente superior á dos craneos actuaes.* (Cf. E.-T. Hamy, *Précis de paleontologie humaine,* pag. 130, Paris, 1870). — Em *Mentone* (Italia), no anno de 1872, foi encontrado um esqueleto humano bem conservado e tão antigo que remonta á *edade da pedra.* Como póde ver-se no museu de *Paris,* os seus caracteres são os seguintes: *boa estatura, craneo sensivelmente desenvolvido* e *bello angulo facial. Rivière* diz a respeito do esqueleto de *Mentone:* « O esqueleto, de que se trata, não apresenta *nenhum* caracter que possa, *em qualquer ponto,* approximal-o do macaco; os craneos humanos, com que tem mais analogia, são os craneos encontrados em *Cro-Mognon* » *(Comptes rendus de l'Académie des sciences,* 29 abril 1872).

Os *darwinistas* appellam para o famoso craneo de *Neanderthal,* e dizem que ha uma grande semelhança entre os arcos superciliares d'esse craneo e a crista frontal do gorilla. — Este recurso dos *darwinistas* é inutil. O sabio *Prüner-Bey* não só demonstrou que não ha nenhuma approximação possivel entre os arcos superciliares d'aquelle craneo e a crista frontal do gorilla, mas tambem reconheceu que o volume do *cerebro* do homem de *Neanderthal* é *superior ao volume medio do cerebro do homem moderno, e que toda a superficie d'aquelle encephalo, sem excepção alguma, tem a conformação do typo humano. (Congrès international d'anthropologie, tenu á* Paris, en 1867).

O proprio *Huxley* diz a este respeito: « Não devemos considerar os ossos encontrados no valle de *Neander* como restos de um ser medio entre o macaco e o homem. Provam, quando muito, a existencia de um homem, cujo craneo teve uma leve semelhança com o dos macacos ».

Muitos naturalistas sustentam a nossa these, dizendo que o homem *quaternario* não se approximava do macaco, e por isso não é uma das formas intermedias entre o proprio macaco e o homem actual. Citaremos apenas os testemunhos de *Quatrefages, Virchow, Joly* e *Mortillet.*

Quatrefages, depois de ter comparado os mais antigos ossos humanos com o esqueleto do homem moderno, conclue d'este modo:

« Dolichocephalo ou brachyocephalo, grande ou pequeno, orthognato ou prognato, o homem *quaternario* é sempre homem na accepção completa da palavra. Sempre que foi possivel um juizo ácerca dos seus restos, encontrou-se nelle o pé e a mão, que caracterisam a nossa especie; a columna vertebral mostrou a duplice curvatura, a que *Lawrence* dava tão grande importancia e que *Serres* considerava como o attributo do reino humano. Quanto mais se estudar, tanto mais estaremos certos de que cada esqueleto, grande ou pequeno, traz comsigo, na sua forma e proporções, o attestado da sua origem.

« Todos os ossos da cabeça humana moderna encontram-se nas cabeças fosseis e apresentam as mesmas relações. Quer se considerem isoladamente, quer no seu conjuncto, os ossos fosseis correspondem aos modernos. A enorme arcada superciliar do homem de *Neanderthal* não póde disfarçar o caracter inteiramente humano d'este craneo excepcional.

« Em todas as raças fosseis encontra-se o caracter essencialmente humano: o craneo predomina sobre a face. Nellas, como em nós, a caixa craneana, destinada a encerrar o cerebro, conserva sempre uma capacidade egual á dos nossos dias.

« Podemos, pois, com certeza applicar ao homem fossil, que conhecemos, as palavras de *Huxley.* Nas epochas *quaternarias,* como no periodo actual, « *nenhum ser intermediario preenche a lacuna, que separa o homem do troglodyte* ». E' impossivel negar a existencia d'este abysmo ». *(L'espéce humaine).*

Wirchow, num discurso dirigido aos naturalistas allemães, reunidos no Congresso de Munich, em 22 de setembro de 1878, disse: « Tenho-me dedicado de um modo especial ao estudo da *Anthropologia;* mas devo declarar que todo o adiantamento positivo, que temos feito na Anthropologia prehistorica, nos tornou menos possivel o poder provar o nexo do homem com algum animal inferior. A Anthropologia estuda presentemente a questão ácerca dos homens fosseis... Pois bem, se estudarmos os restos certos e mais antigos dos homens fosseis, que na serie de descendencia ou de ascendencia devem approximar-se mais dos primitivos antepassados, encontramos invariavelmente um *homem,* tal qual existe hoje. No fim de tudo, *devemos reconhecer que falta o typo fossil de um desenvolvimento inferior....* Até agora tem sido impossivel encontrar uma transição immediata entre o homem e o macaco, porque semelhante successão realmente não existe ».

Joly, livre pensador e patrono da *geração espontanea,* não hesita em dizer o seguinte: « *Até hoje, o estudo dos craneos e dos outros restos humanos prehistoricos não nos auctoriza a pensar, e muito menos a sustentar que o homem primitivo, e por conseguinte o homem actual, tenha uma origem simiana* » *(Revue scientifique* du 18 janvier 1879).

Mortillet, defensor ardente do *transformismo,* depois de enumerar todos os ossos fosseis de macacos, que se poderam encontrar nos dois continentes, diz: « Poderemos nós entre estes restos reconhecer alguns vestigios de um *anthropopitheco,* de um precursor do homem? Não o creio » *(Le Préhistorique).*

Do mesmo modo se exprimem outros sabios naturalistas insuspeitos, como Hamy *(Précis de Paléontologie humaine),* — Nadaillac *(Les premiers hommes et les temps préhistoriques),* — o mesmo Virchow *(Archéologie celtique et gauloise),* — Le Bon (na *Revue scientifique,* 17 déc. 1881).

De resto o proprio *Darwin* confessa que se não encontraram interme-

c) De dois seres, caracterisados por differenças profundas e radicaes, um não pode derivar da evolução de outro; pois que todo o ente é *substancialmente* semelhante a outro, de que deri-

va. Ora entre o corpo *humano* e o do animal, que mais se approxima do homem e que é o *simio,* existem differenças radicaes e profundas, tanto *anatomicas* como *physiologicas.* Logo o corpo humano não derivou da evolução de uma especie inferior (1).

---

diarios, nem sequer no estado de fosseis, entre o homem e o macaco. Mas, se *Darwin* não encontrou esses intermediarios, como póde dizer que existem? Não é este o methodo *positivo,* que os *transformistas* querem seguir.

Lyel, sequaz do *darwinismo,* espera encontrar *centenas de quadrumanos fosseis,* para estabelecer a continuidade entre o homem e o macaco, mas no entretanto pede que *não nos deixemos impressionar, em nossos juizos, por esta falta de provas (L'ancienneté de l'homme,* pag. 550-551). — Respondemos a *Lyel* que elle, com o seu pedido, se colloca fóra do verdadeiro methodo scientifico; pois é antiscientifico enunciar uma theoria sem poder adduzir as provas. A falta d'aquellas provas é um elemento indispensavel na apreciação do *transformismo.* Pela nossa vez pedimos aos *darwinistas,* que, antes de apregoarem que entre o homem e o macaco existem formas intermediarias, encontrem as mesmas formas. Uma theoria de facto só com os factos póde e deve ser demonstrada.

(1) Os *transformistas,* fundados no principio de que seres substancialmente semelhantes entre si devem ter uma origem commum, empregam todos os esforços para demonstrar que entre o bruto e o homem ha uma grandissima e completa semelhança e d'ahi concluir que um e outro tiveram uma e a mesma origem. Se devessemos acreditar nas suas palavras, não haveria sciencia natural, que não subministrasse argumentos em favor d'aquella profunda semelhança; a anatomia, a physiologia, a embryologia, apresentariam factos mais que sufficientes para provar a sua theoria.

Não só acceitamos, mas até defendemos o principio em que se funda o raciocinio dos transformistas — que dois seres, substancialmente semelhantes entre si, têm uma origem commum; porque, se elles são substancialmente semelhantes entre si, pertencem á mesma especie, e, como taes, procedem necessariamente da mesma origem.

Mas deveremos acceitar egualmente a applicação que fazem d'aquelle principio? Deveremos por ventura admittir que o homem e o bruto são perfeitamente semelhantes nos seus elementos substanciaes, e não differem senão nas condições accidentaes? Não; e vamos demonstral-o.

Neste artigo mostraremos as divergencias, que existem entre o homem e o animal, considerados no seu *organismo,* e, no seguinte, notaremos as differenças entre os dois seres, em relação ás faculdades *perceptivas.*

O animal que mais se approxima do homem, *em relação ao organismo,* é o *simio* ou *macaco;* e, entre os macacos, os mais semelhantes ao homem são os *anthropoides* ou *anthropomorphos.* Contam-se quatro especies de macacos *anthropoides:* o *gibbon* e o *orangotango* na Asia oriental, o *chimpanzé* e o *gorilla* na Africa occidental.

As nossas investigações, portanto, limitam-se ao homens e aos *anthropoides.*

Antes de tudo reconhecemos que entre o *organismo* do homem e o do macaco, considerados na sua *estructura geral,* existe uma analogia incontestavel. Têm os mesmos orgãos, os mesmo apparelhos, o mesmo systema nervoso, com os seus annexos e relações.

Mas esta analogia do *organismo,* que approxima o homem do macaco,

217. O corpo humano, na sua origem primitiva, foi formado immediatamente por Deus.

a) O corpo humano, na sua origem primitiva, ou derivou do concurso de causas fortuitas, — ou foi o resultado da evo-

---

encontra-se em todos os mammiferos, *e não prova que o homem deriva do macaco, assim como não prova que os mammiferos derivam uns dos outros.* Para concluir que o homem deriva do macaco, os *darwinistas* deveriam provar que o homem *é semelhante* ao macaco, não só na *estructura geral do organismo,* mas tambem nas particularidades *especificas* do mesmo organismo. Mas isto é que nunca poderá ser provado.

Aquellas analogias *geraes,* que existem entre o homem e o macaco, são largamente compensadas e excedidas por divergencias tão caracteristicas e profundas, que, assim como necessariamente nos determinam a reconhecer nelles uma diversidade de especie, assim tambem nos levam a attribuir-lhes uma diversidade de origem.

*

Examinando *physiologicamente* o homem e o macaco, vemos que entre elles existem profundas divergencias principalmente com relação á *posição,* ao *craneo,* ao *cerebro,* ás *extremidades,* ao *pello* e ás *forças.*

a) O *homem,* e só elle, caminha: a cabeça direita e levantada, a conformação do esqueleto, a acção regular dos musculos, o peso equilibrado das visceras, — tudo demonstra que a nossa *posição* é *vertical,* e que a natureza nos formou para estarmos direitos. — O *macaco,* pelo contrario, é trepador; a sua cabeça inclinada para a terra, a conformação do organismo, a disposição dos ossos, a funcção dos musculos, — tudo isto indica que a sua *posição* é *horizontal,* e que a *vertical* é para elle violenta e nunca permanente.

Esta differença de *posição* no homem e no macaco faz com que elles sejam dois typos perfeitamente distinctos um do outro.

Ouçamos a este respeito alguns dos melhores naturalistas.

Quatrefages (Rapport sur les progrès de l'anthropologie, pag. 244, Paris 1867) diz: « O homem *caminha,* e caminha sobre os membros posteriores; todos os macacos *trepam.* Nos dois grupos, todo o apparelho locomotor tem a marca d'estes differentes destinos; *os dois typos são perfeitamente distinctos* ». — *Duvernoy, Gratiolet* e *Alix,* citados por *Quatrefages* (obr. cit., pag. 245), affirmam que « o *typo-macaco, aperfeiçoando-se, não perde o seu caracter fundamental e fica sempre perfeitamente distincto do typo humano* ». — *Godron (De l'espèce et des races)* diz o seguinte: « Entre todos os seres da creação, só o homem está organisado para a posição *vertical,* só elle caminha naturalmente direito; é este um caracter *essencial, que o separa de todos os animaes* ».

Se, pois, o homem e o macaco são typos perfeitamente *distinctos,* não podem ter uma origem commum, ou não podem derivar um do outro.

Darwin responde que os caracteres, relativos á posição *vertical* do homem, são o simples resultado da *adaptação* e por isso insufficientes para separar o homem do macaco *(Origem do homem,* vol. I, pag. 790).

A resposta de *Darwin* não só não destroe a força do nosso argumento, mas é absurda. — Não destroe a força do nosso argumento. Por quanto, aquelles caracteres, embora fossem o resultado de uma *adaptação* a um novo modo de existir, comtudo nao deixariam de estabelecer entre o homem e o macaco uma *differença profunda* e *essencial.* — E' adsurda. Com effeito,

lução de uma especie inferior, — ou foi formado *immediatamente* por Deus. A disjuncção é completa. Ora o corpo humano, na sua origem primitiva, não derivou do concurso de causas *fortuitas*, nem foi o resultado da evolução de uma especie inferior. Logo foi formado *immediatamente* por Deus.

---

aquella *adaptação*, não podendo conceber-se sem uma *finalidade*, exige uma *causa* dotada de *intelligencia*. Ora, no systema de *Darwin*, a *adaptação* não tem a sua razão sufficiente numa causa dotada de *intelligencia;* pois que é effeito da *selecção*, e esta é o resultado *cego* e *fatal* dos factos.

b) O *craneo* do homem distingue-se do craneo do macaco tanto na *capacidade*, como na *conformação*.

a) Distingue-se na *capacidade*. Por quanto, o *craneo* do homem tem uma *capacidade*, que é tres vezes superior á do *craneo* do macaco. *Godron*, seguindo o methodo de *Tiedemann*, encheu de areia o *craneo* de um *Europeu* e o de um *orangotango*, e viu que aquelle continha litros 1,53, ao passo que este continha apenas litros 0,44 *(De l'espèce*, t. II). — Note-se que a *capacidade* do craneo é quasi a mesma em todas as raças humanas.

b) Distingue-se na *conformação*. Na verdade, o *craneo* do homem é *vertical* na sua *face*, e, se é *obliquo* em certas raças, especialmente na *negra*, esta *obliquidade* é notavelmente menos sensivel que nos *macacos*. Tal conformação aprecia-se pelo *angulo facial*. Por quanto, o *angulo facial*, no *homem*, está comprehendido entre 70° e 85°; ao passo que nos macacos anthropoides não passa de 40°. — Exceptua-se o *gibbon*, cujo *angulo facial* póde attingir 60°; mas é este animal que, entre todos os macacos, sob outros aspectos, mais diverge do homem.

Ouçamos o que a este respeito dizem *Aeby*, *Bichoff*, *Huxley*.

Car. Aeby, naturalista de *Berna*, no seu livro — *Les formes du crâne de l'homme et des singes*, depois de apresentar medidas e comparações, sob todos os aspectos possiveis, dos craneos de todas as raças humanas e dos craneos dos macacos e dos mammiferos, escreve o seguinte: « D'estas comparações, que fizemos, resulta que a *distancia, que separa o homem do macaco mais perfeito, é mais consideravel que a que separa os macacos, uns dos outros;* e por conseguinte não hesitamos um instante em sustentar que o typo do craneo humano se distingue inteiramente do typo simiano, e que especialmente os macacos *anthropomorphos se unem, sob todos os aspectos, com os seus alliados naturaes e mesmo com os mammiferos inferiores, por um modo incomparavelmente mais estreito do que com o homem* » (pag. 77).

Bichoff, depois de ter tambem estudado os craneos do homem e do macaco, conclue que *existe uma falta absoluta de factos para estabelecer, ou mesmo para explicar a passagem do macaco para o homem*.

Huxley diz: « As differenças entre o *craneo* d'um homem e o d'um gorilla são enormes; mesmo as que existem entre o homem e o macaco da ordem mais elevada são consideraveis; cada osso particular do gorilla apresenta signaes, que o distinguem do osso correspondente do corpo humano ».

Os *darwinistas* respondem que o *craneo* de um macaco *novo* se approxima muito do craneo do homem.

A resposta dos *darwinistas* é inutil. Para a comparação ser producente, é necessario que seja feita entre os craneos de um homem *adulto* e de um macaco *adulto*. Se assim se fizer, o resultado é muito diverso. Diz o citado

b) O corpo do *primeiro* homem, revelando em si perfeição, ordem e finalidade, foi formado immediatamente por uma causa *intelligente;* aliás o effeito seria superior á causa, ou dar-se-hia

---

Aeby (pag. 87): « Não póde negar-se que na edade juvenil ha uma ligeira approximação de typos; mas esta approximação não destroe a proposição estabelecida com relação á *edade adulta:* que o *craneo humano è inteiramente diverso do craneo simiano. O intervallo entre o homem e o macaco é sempre incomparavelmente maior que o que separa este ultimo do resto dos animaes* ».

c) O *cerebro* do homem differe sensivelmente do cerebro do macaco, tanto em relação ao *volume*, como em relação ao *desenvolvimento*.

a) O *volume* do cerebro humano é, relativamente á massa do corpo, muito mais consideravel que o volume do cerebro dos mammiferos, e quasi tres vezes mais que o dos anthropoides.

Huxley, sem negar o facto, pretende que a mesma differença, existente entre o cerebro do homem e o dos animaes, existe entre os cerebros das diversas raças humanas.

A esta difficuldade responde um transformista allemão, *Schaafhausen*, com as seguintes palavras: « A asserção, formulada por *Huxley*, de que os homens, mesmo no peso do cerebro, differem mais entre si, do que dos macacos, é erronea.... O cerebro do *Australiano* excede, em volume, duas ou tres vezes o do gorilla, ao passo que o cerebro regularmente desenvolvido de um *Europeu* não excede senão de um quinto o do mesmo *Australiano* » (Cit. por *Hamard*, nas *Quest. scient.* de *Bruxelles*, julho 1878).

b) O cerebro do homem *desenvolve-se* d'uma maneira opposta áquella por que *se desenvolve* o cerebro do macaco. Por quanto, no homem desenvolve-se e aperfeiçôa-se primeiro o lóbo anterior e depois o lateral; no macaco, porém, forma-se primeiramente o lóbo lateral e depois o anterior. Ora é impossivel, como observa *Quatrefages*, que sejam completamente semelhantes, e que derivem um de outro, dois seres que se formam d'um modo contrario, porque a historia natural reconheceu a seguinte lei permanente, que não admitte excepção — que o semelhante se desenvolve de um modo semelhante. *(Conf. pop. acerca da origem do homem)*.

d) O *homem* é *bimano;* as suas mãos regulares e perfeitas são orgão do tacto, verdadeiros compassos naturaes para medir, admiraveis instrumentos para manifestar os pensamentos da intelligencia e para communicar as disposições da vontade; e os pés sustentam todo o peso do corpo. — O macaco é *quadrupede;* os seus pés anteriores, que têm forma de garras, são propriamente orgão de suspensão, e os posteriores não podem sustentar o peso do corpo senão por breve tempo e com grande difficuldade. Diz *Quatrefages:* « O exame do organismo em geral e das extremidades em particular mostra as differenças essenciaes, que existem entre a forma e a disposição do homem e a do bruto; o que torna inadmissivel a opinião de que um derive de outro » *(Rapport*, etc., pag. 247).

e) Os macacos, e quasi todos os mammiferos, têm o corpo, principalmente no dorso, coberto de pello, o que não acontece em relação ao homem.

Este facto não só constitue uma enorme distancia entre o homem e o macaco, mas é absolutamente inexplicavel no systema *darwinista*. Na verdade, sob o aspecto physico, a ausencia de pello, para proteger o corpo contra o frio e a chuva, constitue o homem, relativamente ao macaco, num estado

um effeito sem causa. Esta causa intelligente não póde ser finita; porque uma causa finita, sendo um ente *particular*, não

---

de inferioridade, que não póde explicar-se pela *selecção natural*. Por quanto, segundo *Darwin*, a especie de macacos, que perdeu o pello, devia achar-se inferior ás outras, e, como tal, não podia ser aproveitada pela *selecção*, mas devia desapparecer. Todavia não foi assim. Não só não desappareceu, mas na sua evolução produziu uma especie mais perfeita — o homem.

Os *darwinistas* dizem: O pello desappareceu, porque se tornou inutil.

Respondemos que o pello, se era inutil para alguns macacos e para os homens que vivem em climas quentes, não era inutil para os que vivem em climas frigidissimos. Por isso a razão do desapparecimento do pello não póde ser a que os adversarios apontam.

Insistem: Os vestidos fizeram desapparecer o pello do homem.

Os *darwinistas* tomam o effeito pela causa. O pello não desappareceu, porque usamos de vestido; mas usamos de vestido, porque o pello não existe. — Além d'isso, se fosse verdade o que elles dizem, a cabeça, que está habitualmente coberta, não devia ter cabello.

f) O corpo humano, considerado physicamente, é mais fraco que o corpo dos animaes. Ora o homem, se fosse uma evolução mais aperfeiçoada dos animaes, não seria mais fraco do que estes; pois que a evolução far-se-hia por obra da *selecção*, e, esta, segundo *Darwis*, não só não diminue, mas augmenta a perfeição recebida das especies passadas.

Os naturalistas reconhecem muitas outras dessemelhanças entre o homem e o macaco, — dessemelhanças na distribuição dos dentes, na disposição das entranhas, no comprimento das mãos e dos pés, — em todas as partes, tanto nas mais notaveis como nas mais pequenas de seus organismos, que nos levam a negar-lhes uma descendencia commum.

Escutemos o resumo, que os melhores naturalistas fazem das differenças entre e macaco e o homem. Citaremos *Prüner-Bey*, *Bermeister* e *Lucä*.

Prüner-Bey, na sessão da Sociedade de Anthropologia, em 18 de novembro de 1869, pronunciou as seguintes palavras: « São as differenças que impressionam o espirito. — O macaco está coberto de um vestido de pello, que falta ao homem. E' este um caracter anatomico importantissimo, que compelle o homem a supprir pela industria o que a natureza lhe recusa. — O macaco tem um dente canino, que lhe serve de arma; o homem não o possue, e, para a sua defeza, teme de empregar armas aperfeiçoadas. — A' medida que toda a construcção ossea do macaco denota um animal quadrupede e trepador; a do homem mostra-o adaptado para caminhar. — O systema muscular offerece os mesmos caracteres. *Gratiolet* demonstrou que, em relação á circulação do sangue, o homem, comparado com o macaco, é um ser arterial. — O estado das visceras em alguns macacos, como no gorilla e no chimpanzé, revela um animal herbivoro perfeitamente caracterisado. — O estudo dos craneos é tambem concludente. Todos os simios apresentam a mesma face e egualmente distincta da humana. No homem o lóbo frontal predomina sobre o occipital; no macaco nota-se o opposto. — O systema dentario do macaco revela um herbivoro, armado para a sua defeza; o homem é omnivoro e só a sua industria lhe subministra armas. Não ha transição possivel entre o macaco e o homem, a menos que as leis do desenvolvimento não sejam imaginarias ».

Burmeister escreve: « O homem distingue-se do macaco, emquanto á

póde formar uma especie, que é um ente *commum*, aliás o effeito seria mais nobre do que a sua causa. Logo deve ser

---

estructura do corpo, por um desenvolvimento maior do cerebro, por um esqueleto destinado a facilitar o andar em posição vertical, por um desenvolvimento maior do pelvis e por uma differença radical na disposição das duas extremidades; porque, no homem, só a extremidade anterior é uma verdadeira mão, a extremidade posterior, não; ao passo que no macaco é tudo o contrario, as extremidades posteriores são verdadeiras mãos, e as anteriores assemelham-se antes a pés ».

Lucä diz o seguinte: « Em uma grande serie de macacos, do mundo antigo e moderno, notei que todos os ossos das extremidades anteriores e posteriores não confirmam a opinião de *Huxley*, quando disse que as differenças anatomicas entre o homem e o gorilla são menos sensiveis do que entre o gorilla e os outros macacos inferiores » (*Archivo de Anthrop.*, v. VI, pag. 16).

Depois d'estes testemunhos da sciencia e dos melhores naturalistas ácerca da differença entre o homem e o macaco, vê-se a falsidade da proposição de *Huxley* (*Demonstration de la place de l'homme dans la nature*), sustentada por *Darwin* (*Origem do homem*, pag. 191), que « *a differença entre o homem e os macacos superiores é menor que a que existe entre os macacos superiores e os inferiores do mesmo grupo* ».

*

Examinemos agora os principaes argumentos dos *transformistas*.

a) Dizem: A *anatomia* ensina que o homem é formado segundo o mesmo plano e modelo do macaco. Os ossos do esqueleto, os musculos, nervos, veias, entranhas do homem, são semelhantes aos correspondentes ossos do esqueleto, aos musculos, nervos, veias, entranhas do macaco.

Concedemos que a estructura *geral* do corpo do homem tem uma certa affinidade com a do corpo do macaco. Mas que revelará esta *generica* semelhança entre o homem e o macaco? Manifestará que estes seres têm uma origem commum? Não; pois, se assim fosse, todos os mammiferos deveriam derivar uns dos outros, visto que todos convêm na estructura *geral* do organismo. Para que o homem e o macaco tivessem uma origem commum, era necessario que convissem entre si, não só na estructura *generica*, mas tambem na *especifica*; pois a razão e a experiencia demonstram que dois seres têm uma origem commum, quando pertencentes á mesma *especie*. Ora entre o organismo do homem e o do macaco existem divergencias radicaes e profundas, que fazem com que sejam dois typos *especificamente* diversos, e que por isso um não possa derivar e não derive do outro.

Aeby diz: « Examinando o macaco e o homem, deprehendemos não só que o plano fundamental lhes é commum com todos os vertebrados, mas tambem *que sobre este plano estão levantados edificios completamente differentes*. Na verdade, a sua conformação não concorda senão raramente, mesmo num ponto isolado; *o accordo é quasi sempre apparente; em relação ao todo, não têm nada de commum entre si. Em toda a serie dos mammiferos não se encontra uma distancia, que possa comparar-se, nem mesmo de longe, com a que separa o homem do macaco* » (pag. 82).

b) Continuam: A *physiologia* demonstra — que o bruto, á semelhança do homem, vê com os olhos, ouve com os ouvidos, gosta com a lingua, ca-

a causa infinita, que é Deus; porque só Elle, por ser o principio *universalissimo*, pode produzir entes *universaes* e *communs*,

minha com os pés, — recebe do homem e lhe communica a hydrophobia e a variola, — que os macacos tambem padecem apoplexias, ophtalmias, inflammações intestinaes, gostam de chá, café e bebidas espirituosas, — que o animal nasce como o homem, e finalmente morre como elle.

Este argumento refuta-se como o precedente. O homem é *animal*, como o é o macaco, e por isso deve existir entre elles uma certa affinidade com relação á vida vegetativa e sensitiva. Mas esta affinidade é apenas *generica*, porque *animal* é *genero*, e, se manifesta o nexo e a harmonia existente entre os seres creados, não demonstra que um descenda do outro.

c) Replicam: A *embryologia* põe em evidencia que o principio e o desenvolvimento successivo do embryão do homem são identicos ao principio e desenvolvimento do dos outros vertebrados, que na escala zoologica estão no grau immediatamente inferior ao homem.

Respondemos que o embryão do homem e o do macaco, ainda que no seu começo e até a um certo ponto do desenvolvimento apresentem uma *semelhança generica*, todavia não são *realmente identicos*. Porquanto, se fossem *identicos* na *realidade*, se entre elles não existisse uma differença *especifica*, não haveria nenhuma repugnancia em admittir que do embryão de um cão se formasse um homem, e do embryão do homem sahisse um gato. Quem poderá sustentar semelhante extravagancia? Se, portanto, os embryões do homem e do macaco divergem no seu termo, devem egualmente divergir no seu começo e desenvolvimento e conter em si, ao menos *virtualmente*, as differenças especificas, que tão claramente apparecem no resultado.

Esta objecção dos *transformistas* baséa-se na theoria da *unidade de typo*, segundo a qual o embryão de uma especie superior percorreria, no seu desenvolvimento, todas as formas dos animaes inferiores; de modo que as especies inferiores seriam differentes pausas do mesmo embryão.

A theoria da *unidade de typo* é falsa. Porquanto, embora a nossa intelligencia, considerando o que as especies têm de *commum*, forme o typo de *animal*, todavia esse typo é apenas *logico* e *subjectivo* e não é *real* ou *objectivo*, pois que, *na realidade*, as especies são *essencialmente* diversas entre si. *Müller* escreve: « Sustentava-se ha pouco tempo, com muita seriedade, que o feto humano, antes de chegar ao estado perfeito, percorre successivamente os diversos graus de evolucão, nos quaes permanecem fixos, durante toda a vida, os animaes das classes inferiores. *Esta hypothese não tem o minimo fundamento*, como demonstrou *Bäer*. O embryão humano nunca é semelhante a um radiado, a um mollusco, a um verme. O *desenho* da formação d'estes animaes é *inteiramente differente* do dos vertebrados. O homem poderia, quando muito, ser semelhante a estes ultimos; porque elle tambem é vertebrado, e o seu organismo é constituido *(nos caracteres mais geraes)* segundo o typo commum a esta grande divisão do reino animal. Mas elle nunca é semelhante a um peixe, a um reptil, a uma ave, etc. A analogia, existente entre o homem e um reptil, não excede a que existe entre todos os animaes vertebrados » *(Manual de physiologia*, t. III, 723). — Com *Müller* concordam outros sabios, como Flourens *(Histoire des travaux de Cuvier*, p. 274), Milne Edwards *(Leçons sur la phys. et l'anat. comp.*, t. I, pag. 33).

Os *darwinistas* adduzem em defeza da sua opinião outros argumentos,

como são as *especies*. Logo o corpo humano, na sua origem primitiva, foi formado *immediatamente* por Deus (1).

tirados da existencia dos *orgãos rudimentares*, do *atavismo*, — argumentos que já foram expostos e refutados na *Cosmologia especial*.

Apezar de todos os desmentidos com que a razão e a experiencia condemnam o *transformismo*, os materialistas não se cançam de apregoar esse systema como o unico e legitimo resultado da sciencia.

Haeckel diz: « Os nossos antepassados, especialmente o velho *Amphioxo*, merecem mais respeito e consideração do que toda a cafila dos santos inuteis, a quem as nossas nações altamente civilisadas dedicam templos e procissões. Aquelles realmente são a carne da nossa carne, o sangue do nosso sangue.... O veneravel ancião *Amphioxo*, ainda sem craneo, encontra-se na raia do reino dos vertebrados. Os mammiferos primitivos vão subindo successivamente até ao *Homo Sapiens*. Todas as bibliothecas da sciencia ecclesiastica e da falsa philosophia nada valem; nós illuminamos esses erros com o sol da historia do desenvolvimento animal ».

O fanatismo dos materialistas não podia ser mais ridiculo!

(1) Quando dizemos que o corpo humano, na sua origem primitiva, foi formado *immediatamente* por Deus, queremos entender que, para a formação do corpo do primeiro homem, não bastou que Deus tivesse creado a materia e as forças da materia, mas que foi necessaria uma acção *directa* e *especial*, distincta do *concurso* que Elle, como Causa primeira, presta aos actos das causas segundas, pela qual formou da materia preexistente o corpo humano.

Por isso a formação do corpo do *primeiro* homem não foi uma *creação;* pois a *creação*, sendo a producção do *nada*, não presuppõe materia alguma. — Todavia a formação do corpo do primeiro homem, embora não fosse uma creação, foi comtudo uma operação só propria de Deus, que não podia ser exercida pelas forças naturaes das causas segundas. Por quanto, as causas segundas, se podem produzir um ser de uma especie, quando esta especie já existe, não a podem produzir, quando a especie não está ainda formada. Ora não existindo, na primeira formação das coisas, um corpo humano, de que podesse derivar, por via de geração, um outro semelhante na especie, foi necessario que o corpo do primeiro homem fosse formado immediatamente por Deus (*Sum. Th.*, p. I, q. 91, a. 2). A razão d'isso encontramol-a nas seguintes palavras de S. Thomaz: « A geração natural de toda e qualquer especie faz-se por meio de uma determinada materia. Ora a materia, de que é gerado naturalmente o homem, é o semen humano. Portanto um individuo da especie humana não pode ser naturalmente gerado de qualquer outra materia. E, como só Deus, que é auctor da natureza, pode produzir as coisas fóra da ordem da propria natureza, só Deus podia formar o corpo do primeiro homem » *(Ib.*, q. 92, a. 4).

Nem se diga que o corpo humano, se tivesse sido formado immediatamente por Deus, não poderia estar sujeito a tantas imperfeições, sendo Deus um agente dotado de infinita sabedoria e de omnipotencia. O corpo humano é perfeito, não *absoluta* mas *relativamente*, isto é, é perfeito com relação ao fim *proximo*, que Deus lhe determinou e que consiste em servir ás operações da alma racional. Considerado sob este ponto de vista, o corpo humano é perfeito. E se elle é corruptivel e mortal, essa disposição é uma consequencia da materia, de que é composto. Deus podia formar um corpo *naturalmente*

218. O corpo humano, no estado actual, propaga-se por geração. — Um ser vivo propaga-se por *geração,* quando por tal fórma deriva de um outro ser vivo, que ambos convêm na mesma natureza ou especie. Ora a experiencia attesta que, no estado actual, o corpo do homem deriva de outro homem. Logo o corpo humano, no estado actual, propaga-se por *geração.*

Deus, quando formou *immediatamente* o corpo do primeiro homem, deu-lhe a virtude ou o poder de transmittir a outros a sua semelhança e assim perpetuar a propria vida (1).

ARTIGO II.

Origem da alma humana.

219. A alma humana tem uma origem. — Todo o ente *contingente* tem uma origem; pois que só o ente *necessario* é eterno. Ora a alma humana é um ser *contingente;* porque não só não existiu sempre, mas tambem podia deixar de existir. Logo a alma humana tem uma origem.

Neste artigo provamos que a alma não é produzida pela *evolução de uma especie inferior,* nem por *geração,* nem por

---

incorruptivel e immortal: mas devemos advertir que, na formação das coisas, o criterio não é o que Deus pode fazer, mas é o que convem á natureza das proprias coisas. — Dizemos *naturalmente;* porque *sobrenaturalmente,* isto é, por uma graça não devida ao homem, Deus tinha dado o remedio efficaz contra as doenças e a morte. Veio o peccado e, com o peccado, o doença, a morte. Mas a doença e a morte, se são penas do peccado, são tambem disposições e consequencias da natureza humana, isto é, que naturalmente derivam dos principios constitutivos do corpo humano.

(1) Todos os tratados de *historia natural* apresentam noções ácerca da faculdade, que os seres vivos possuem, de reproduzir e multiplicar a propria substancia. — S. Thomaz nota a differença entre a formação do corpo primeiro homem, e a formação do corpo dos seus descendentes. Tendo-se proposto a difficuldade que, assim como os nossos primeiros paes foram produzidos immediatamente por Deus, assim tambem deviam ser produzidos os seus descendentes, porque a identidade da especie exige a identidade do modo da producção, o Angelico Doutor responde e diz que nas primeiras producções se tratava de instituir a natureza, e por isso aquelles producções deviam derivar immediatamente de Deus, mas, depois da instituição da natureza, esta podia produzir os seus effeitos por um operação natural. Eis as palavras do S. Doutor: « In primis operibus natura instituenda erat, et ideo oportebat illa opera immediata a principio supernaturali esse: sed postmodum natura instituta in proprios effectus per naturalem operationem pervenire poterat, et hoc de perfectione ipsius erat » (2 *Dist.* XX, q. I, a. 1 ad 4).

emanação da substancia divina, mas que é *creada* immediatamente por Deus, no momento da sua união com o corpo (1).

220. A alma humana não é produzida pela evolução de uma especie inferior.

a) Uma especie inferior, embora podesse na sua evolução produzir a alma humana, todavia não o poderia fazer, sem produzir ao mesmo tempo o corpo; pois que o agente finito não produz uma fórma, senão modificando a materia. Ora o corpo humano não é produzido por uma especie inferior, que se desenvolva. Logo nem a alma humana é produzida pela evolução de uma especie inferior.

b) A alma humana, como demonstrámos, é *espiritual.* Ora um ente *espiritual* não é produzido pela evolução de uma especie inferior; pois o resultado da evolução de uma substancia *material,* como é toda a especie inferior ao homem, é *material;* aliás o effeito seria superior á causa. Logo a alma humana não é produzida pela evolução de uma especie inferior (2).

---

(1) São *quatro,* pois, os principaes systemas ácerca da *origem* da alma humana: o *evolucionismo,* o *generacianismo,* o *emanatismo* e o *creacianismo.*

A questão ácerca da *origem* da *alma humana* é duplice; por quanto póde referir-se — ou á alma do *primeiro* homens, — ou á alma dos homens que vão apparecendo continuamente sobre a terra. Todavia tratamos estas duas questões, como se fossem uma só; pois que ambas se resolvem com o mesmo principio, baseado na propria natureza da alma.

D'esta questão trata S. Thomaz — na *Sum. Th.,* p. I, q. 90, a. 1, 2; q. 118, a. 2, — nas q. d. *De pot.,* q. 3, a. 9; — no 2 *Sent.* dist. 17, 18; — na *Sum. c. Gentes,* l. II, c. 85 e seg.

(2) O homem e o animal possuem uma *alma,* que é forma *substancial* do seu organismo e principio *primeiro* de todas as suas operações.

Ora operações ha no homem, como as da *intelligencia* e da *vontade,* que, tendo por objecto o *abstracto,* o *universal,* o *immaterial,* não podem derivar senão de uma faculdade *espiritual,* isto é, independente da materia; visto que as faculdades *organicas,* ou dependentes da materia, só têm por objecto o *concreto,* o *singular,* o *material.* Logo a *intelligencia* e a *vontade* são faculdades *espirituaes,* ou independentes da materia. E, como a faculdade não póde exceder em perfeição a substancia de que deriva, a alma, que é o principio de que resultam a *intelligencia* e a *vontade,* é uma substancia *espiritual,* isto é, independente da materia.

Mas as operações do animal, pelo facto de terem *todas* um objecto *concreto, singular* e *material,* mostram que *todas* as faculdades do mesmo animal são *materiaes* e *organicas.* Sendo todas essas faculdades *materiaes* e *organicas,* é claro que tambem a alma do animal, da qual brotam, é *material;* porque pela natureza dos effeitos conhecemos a natureza da causa.

A *alma* do homem, pois, é *espiritual;* a do *animal* é *material.*

Se a alma do homem é *espiritual* e a do animal é *material,* segue-se que ellas são *especificamente* diversas entre si; pois a essencia da alma do homem

221. A alma humana não é produzida por geração. — Se a alma humana fosse produzida por *geração,* deveria ser produzida ou

possue um elemento, de que não é dotada a alma do animal e que é a *espiritualidade;* ora todo o elemento *essencial* produz diversidade na *especie.*

Sendo a alma do homem *especificamente* diversa da do animal e superior a ella, é claro que *a alma humana* não póde derivar da evolução do *animal;* porque o individuo de uma especie não deriva do individuo de uma especie diversa, e porque o menos não póde dar o mais.

D'ahi resulta que, embora o *corpo humano* fosse em tudo e por tudo semelhante ao corpo do animal, todavia o *homem* nunca poderia derivar do *animal.* Por quanto, o homem, *por causa da sua alma espiritual,* é constituido numa *especie diversa* da do animal: ora, como dissemos, o individuo de uma especie não póde derivar do individuo de outra especie.

Alguns *transformistas,* como Filippi *(Revue de cours scientifiques,* année 1864, pag. 468, Paris), na sua pretenção de estabelecer affinidades genealogicas entre o homem e o macaco, prescindem dos caracteres *psychologicos* d'este dois seres, e só attendem aos seus caracteres *anatomicos.*

Este processo é *falso* e *illogico.* — E' *falso;* porque o homem e o macaco devem ser considerados como são em si mesmos, e por isso tanto sob o aspecto *anatomico* como sob o *psychologico,* se quizermos determinar a sua origem. — E' *illogico;* porque os *transformistas,* pelo facto de admittirem que a evolução *psychologica* dos seres vivos corresponde á sua evolução *anatomica,* não podem deixar de considerar no homem e no macaco a duplice serie dos phenomenos — *psychologicos* e *anatomicos.*

Mais coherente foi *Darwin,* encarando a questão e procurando mostrar que o homem e o macaco, relativamente ás faculdades *intellectuaes,* pouco ou nada divergem entre si.

*

Examinemos os principaes argumentos de *Darwin* e dos seus sequazes.

a) *Darwin* diz: A *psychologia animal* demonstra que o animal, como o homem, possue muitos e variados conhecimentos; experimenta dor e prazer, amor e odio, sympathia e inveja, esperança e desespero. Alguma differença, que existe entre a intelligencia do homem e a do animal, é apenas accidental; pois não é maior que a que existe entre o homem civilisado e o selvagem. Logo o animal é dotado de intelligencia e de razão, como é o homem, e por isso este deriva d'aquelle.

Respondemos concedendo que o animal é dotado de *conhecimento* e de *appetite.* Mas este *conhecimento* e este *appetite* não sahem da esphera do *sensivel,* do *concreto* e do *material;* e por isso, se manifestam que o homem convém com o animal no *genero,* manifestam tambem que aquelle differe d'este na *especie.* Por quanto, a differença, que existe entre a percepção *intellectual* e a *sensitiva,* não é apenas gradual ou accidental, mas é especifica e essencial; pois trata-se de actividades completamente distinctas e dotadas de natureza inteiramente diversa.

Todavia do facto de o homem convir com o animal no *genero,* não se segue que aquelle deriva d' este; porque, se assim fosse, a planta deveria derivar da pedra (pois ambas convêm no *genero* de *substancia),* e o animal deveria derivar da planta (porque estas substancias estão sujeitas ao mesmo *genero* de *vivente).* — Repetimos que, para concluirem para a descendencia

por geração *corporea,* ou por geração *espiritual.* Ora a nossa alma não póde ser produzida por *geração corporea,* nem por *geração espiritual.*

commum do homem e do animal, os *transformistas* deveriam demonstrar que estes dois seres não só convêm no *genero,* mas tambem na *differença especifica.* Ora nunca poderão demonstrar que o animal é *racional,* como o é o homem.

Negamos que entre o homem e o animal exista menor differença que entre o homem civilisado e o selvagem. Por quanto, a differença entre o homem civilisado e o selvagem é apenas *accidental;* ao passo que entre o homem e o animal a differença é *essencial.* O selvagem póde ser civilisado; o animal nunca poderá ser intelligente.

b) *Darwin* accrescenta: O animal é dotado de intelligencia; porque emprega os meios para os fins, opéra com prudencia, tem consciencia das suas acções, falla, abstrahe, julga, raciocina, possue o sentimento do bello, tem fé e religião, e não é destituido de sentimento moral.

Todas estas asserções ou são falsas, ou nada provam.

a) E' falso que o animal possua intelligencia, embora num grau menos elevado que o homem; porque, se possuisse intelligencia, deveria conceber ideas universaes. Ora o animal, como demonstrámos na *Cosmologia,* não tem nem póde ter ideas universaes.

b) E' certo que o animal emprega os meios para os fins e parece operar com prudencia. Estas operações emanam do *instincto,* que foi dado aos animaes pelo sapientissimo Auctor da natureza. Mas o *instincto* deriva de uma faculdade *sensitiva,* que é a força *estimativa;* pois que os animaes, por não terem ideas universaes, não conhecem a *relação* entre o fim e os meios nem o *motivo* das suas operações.

c) E' falso que o animal seja dotado de *consciencia* ou *reflexão;* pois estes actos emanam da intelligencia, de que é absolutamente destituido o animal. Certos actos d'elle, que parecem revelar *consciencia* ou *reflexão* (como quando o cão deixa um alimento que appetece, porque teme o castigo que o ameaça, fazendo como uma *comparação* entre o prazer proveniente da comida e a dor produzida pelo castigo), derivam do *sentido commum,* da *memoria sensitiva* e da *força estimativa,* que são todas faculdades *organicas* e proprias dos animaes superiores.

d) E' falso que o animal possua o dom da *palavra.* Não insistimos neste ponto, pois já foi tratado na *Cosmologia especial.*

e) E' falso que o animal *abstraia, julgue e raciocine.* Porquanto, se o animal abstrahisse, julgasse e raciocinasse, deveria revelal-o nas suas operações. Ora as operações do animal, sendo todas *concretas* e *singulares,* não revelam que elle abstraia, julgue ou raciocine. Alguns actos, que parecem encerrar um *juizo* ou um *raciocinio,* derivam da *força estimativa.*

f) E' falso que o animal possua o sentimento do *bello.* Porquanto, esse sentimento suppõe necessariamente a intelligencia, quer o bello seja *espiritual,* quer seja *material.* A impressão agradavel, que a bellezza *material* possa produzir no animal, não póde chamar-se sentimento do bello.

g) E' falso que o animal tenha *fé* e *religião. Darwin* opina que a fé e a religião são o resultado da illusão dos que *sonham,* e como os animaes tambem *sonham,* tambem elles têm *fé* e *religião.* — Este discurso é absurdo. A *fé* e a *religião* não podem derivar dos sonhos. Se não tivessemos nenhum

e) Não póde ser produzida por *geração corporea*. Uma força *material* não póde produzir uma substancia *espiritual* ou *imma-*

---

conhecimento de Deus, quando estamos acordados, não poderiamos sonhar com Elle, quando estamos a dormir; visto que o sonho só póde despertar na phantasia imagens de objectos *anteriormente* percebidos.

h) E' falso que os animaes possuam o *sentimento moral*. Porquanto (supposto que ao *sentimento moral* se dê a significação que lhe dão os homens de criterio são) devemos dizer que não ha *sentimento moral*, onde não ha *liberdade*, e onde fallecem principios *universaes* e *invariaveis*. Ora o animal é destituido de *liberdade*, nem possue principios *universaes* e *immutaveis*.

c) Os *transformistas* objectam: Ha muitos factos, que demonstram que o animal é dotado de intelligencia e de razão.

Respondemos que a maior parte d'esses factos foram inventados ou mal interpretados pelos escriptores ou exploradores, que os contaram.

Paulo Gervais diz: « Nunca será demasiada a desconfiança ácerca da facilidade, com que certos observadores menos cuidadosos têm concedido a muitos animaes sentimento e raciocinio, que só existem, na maior parte dos casos, no espirito dos observadores. Casos houve em que os antigos viajantes abusaram da confiança, que nelles tinham os seus contemporaneos. E cumpre dizel-o, muitas vezes, como tambem hoje, o gosto do publico por tudo quanto é exaggerado, ou devido só á imaginação dos escriptores, tem levado alguns d'estes a publicar, como verdades, muitas pretendidas observações, que na realidade não passam de contos imaginosos e divertidos. E' por isso indispensavel ter o maior cuidado na escolha, que deve fazer-se entre os pormenores publicados ácerca dos animaes ». — O mesmo dizem *Cuvier* e *Chaillu*.

A consequencia, que d'alguns factos certos e averiguados póde legitimamente deduzir-se, é que em alguns animaes o grau do conhecimento *sensitivo* é mais elevado, e ha nelles uma semelhança, ainda que remotissima, da intelligencia, — semelhança impressa no sentido da *estimativa;* porque os seres mais perfeitos de um grau inferior participam, de algum modo, das prerogativas dos seres do grau immediatamente superior.

Com os mesmos criterios, apresentados aqui e na *Cosmologia especial*, refutam-se todas as difficuldades, que os *transformistas* adduzem para demonstrar que os animaes são dotados de intelligencia, embora não desenvolvida, — difficuldades que — ou nada provam, porque são baseadas sobre falsos suppostos, pois confundem a *idea* com o *phantasma*, o *pensamento* com a *sensação*, a *intelligencia* com o *instincto* — ou, se provam alguma coisa, provam que o animal é dotado de faculdades *sensitivas*.

d) Os *transformistas* insistem: Nas camadas geologicas, nas cavernas, nos antigos tumulos encontraram-se instrumentos de *pedra lascada*, de *pedra polida*, de *bronze* e de *ferro*. Os instrumentos de *pedra lascada* são obras do *homem primitivo*, porque são tão grosseiros, que suppõem uma intelligencia proxima da dos animaes; os da *pedra polida* mostram o homem já um pouco mais adeantado, e os de *bronze* e de *ferro* manifestam o homem como é no estado actual. Ora estes factos demonstram que o homem progrediu necessaria mas lentamente, e que este progresso lento não póde deixar de ser o resultado de uma evolução, cujo ponto de partida é o estado selvagem e quasi bestial.

E' certo o facto da descoberta d'aquelles instrumentos, mas é falso —

terial; pois o effeito não póde ser superior á causa. Ora a força, que opéra na geração *corporea*, é e não pode deixar de

---

a) que os instrumentos de *pedra lascada* sejam obra do *homem primitivo*, — *b)* que esses instrumentos sejam tão grosseiros, que revelem uma intelligencia proxima da dos animaes, — *c)* que o homem progrediu lenta e necessariamente, — *d)* e que o ponto de partida da evolução fosse o estado selvagem.

a) E' falso que os instrumentos de *pedra lascada* sejam obra do *homem primitivo*. Na verdade, a historia demonstra que, desde a mais remota antiguidade, no *Egypto* e na *Asia menor*, se conhecia o uso dos metaes. — O sabio *Chabas*, no seu livro intitulado — *Études sur l'antiquité historique* (pag. 360), diz que, no seculo XVII antes de Jesus Christo, os Egypcios « *conheciam, havia já 2000 annos, o uso de todos os metaes e tinham todos os habitos de um luxo desenvolvido pela riqueza* ». — *M. Schlieman* diz que, escavando nas ruinas de *Hissarlik*, na antiga *Troada*, na profundidade de 10 ou 15 metros, encontrou, ao mesmo tempo e *na mesma camada*, objectos de bronze e de prata, misturados com bellas louças de barro. Estas camadas, por conterem os restos de tres civilisações, pertenciam á mais remota antiguidade.

b) E' falso que os instrumentos de *pedra lascada* demonstrem que o *homem primitivo* tivesse uma intelligencia proxima das faculdades perceptivas dos animaes, e é falso pelas seguintes razões:

1.ª) O homem da edade da *pedra*, como vimos no artigo antecedente, emquanto á constituição physica e especialmente emquanto á *capacidade* e *forma* do *craneo*, era semelhante ao homem moderno. Se era semelhante emquanto á *constituição physica*, a analogia exige que lhe fosse tambem semelhante na intelligencia.

2.ª) Além d'isso, a grosseria dos instrumentos, de que o homem primitivo se teria servido, não é o nivel do desenvolvimento da intelligencia ou da razão; aliás deveriamos dizer que os escriptores dos seculos de *ouro* da nossa litteratura não tinham a intelligencia desenvolvida, visto que os instrumentos de *mechanica* não estavam nesse tempo tão aperfeiçoados como hoje.

3.ª) Finalmente, conhecemos nós todos os instrumentos, de que os homens primitivos se serviam? Não. O tempo nos conservou apenas os de *pedra*, porque não sujeitos a alterações. Mas quantos outros instrumentos devia o homem fabricar com materiaes mais frageis e corruptiveis, que não chegaram até nós? Logo os instrumentos de *pedra lascada* não podem dar uma idea adequada da intelligencia dos homens primitivos.

c) E' falsa a theoria dos *transformistas* ácerca do *progresso* da humanidade. E' certo que o homem é essencialmente perfectivel e que se aperfeiçoa e progride; mas esta *lei* de progresso não é *absoluta* nem *necessaria*, não é *universal* nem se verifica no sentido dos *transformistas*. Se appellarmos para a historia, esta nos dirá que a *Persia*, a *Syria*, a *Asia menor*, a *Africa do norte*, depois de se terem elevado ao apogeu da civilisação e da gloria, descahiram, precepitando-se na obscuridade e tornando-se quasi barbaras.

d) E' falso que o estado primitivo do homem fosse o selvagem e quasi bestial, e é falso pelas seguintes razões:

1.ª) A tradição de todos os povos, não só civilisados mas tambem barbaros, diz que o estado primitivo do homem não foi um estado selvagem, mas civilisado, e que a primeira edade do genero humano não foi uma edade de *pedra*, mas uma edade de *ouro*. — A tradição da *Grecia* foi representada

ser *material*, emquamto a alma humana, por ser dotada de faculdades e operações *immateriaes* ou *espirituaes*, é *immaterial*

---

principalmente por *Platão, Hesiodo, Arato, Cratilo, Telecides, Ferecrates, Dicearcho*, discipulo de *Aristoteles*. *Platão*, na sua *Politica* e no livro III da *Republica*, diz que *os primeiros homens, creados e dirigidos por Deus, viviam num estado de felicidade*, e accrescenta que attingia estas noticias, ácerca da condição primitiva do homem, na tradição dos antepassados. — A tradição dos *Romanos* não era menos viva nem menos certa. Virgilio, na *Georgica*, falla num antigo reino de *Saturno*, numa antiga edade de civilisação e de felicidade. *Ovidio*, na sua *Metarmophose*, celebra *a edade d'ouro, que foi primeira a amanhecer, reinando então uma eterna primavera*. — Os *mongoes*. como attesta *Bergman*, diziam: « *Os nossos primeiros paes viviam num estado feliz; a sua felicidade durou pouco tempo; perderam-na por culpa propria. Do solo brotavam e cresciam fructos doces e brancos; o aspecto d'elles seduziu os olhos do homem; comeu e acabou a bemaventurança* ». — Os *persas*, como attesta *Creuzer*, tinham nos seus livros estas palavras: « *O primeiro homem e a primeira mulher, Meschia* e *Meschiani, foram felizes na sua origem, perfeitos e sujeitos a Ormuzd, seu Deus e seu auctor* ». — Os *chinezes*, os *indios*, os *americanos*, e, finalmente, todos os povos, cujas tradições são conhecidas, admittiam que a primeira edade do mundo foi uma edade de *ouro*.

2.º) Se o estado primitivo do homem fosse o selvagem, o homem nunca se teria civilisado. Porquanto, embora um povo selvagem possa, *por si só*, sahir do seu estado de barbarie, comtudo é um *facto historico* que nenhum povo sahiu jamais de tal estado sem o auxilio externo de outro povo já civilisado. Poderiam os *transformistas* citar um exemplo de um povo, que, *unicamente pelos seus esforços*, se elevasse do estado selvagem ao estado de civilisação? Não. O que sabemos é que o Japão recebeu da China a civilisação, Roma da Grecia, e esta do Egypto e dos povos orientaes. Se, nos nossos tempos, alguns selvagens abrandaram seus costumes e receberam a luz da civilisação, esta mudança é devida ao contacto com povos civilisados e sobre tudo á abnegação e ao heroismo dos missionarios catholicos.

A *archeologia prehistorica* confirma as nossas asserções. *A. Bertrand*, na sua *Archéologie celtique et gauloise*, escreve: « Em geologia póde haver uma lei immutavel na successão dos terrenos de toda a crusta do globo, terrenos primarios, segundarios, terciarios e quaternarios, com subdivisões egual e nitidamente distinctas; mas nas agglomerações humanas, na successão das camadas da civilisação, não existe semelhante lei. Seria um erro gravissimo julgar que todas as raças humanas têm passado necessariamente pelas mesmas phases de desenvolvimento e percorrido toda a serie dos estados sociaes, que a theoria quer impor-lhes » (pag. 46).

« Alguns philosophos theoricos pretenderam que o homem fôra condemnado em toda a parte a passar successivamente, e como por uma lei da sua propria natureza, do estado de caçador nomada ao de pastor, em seguida ao de agricultor, antes de attingir a perfeição do estado social. Taes theorias têm sido até hoje desmentidas pelos factos, pelo menos emquanto á Europa. *As primeiras gerações de homens, entregues a si mesmas, não souberam em parte alguma das nossas regiões ultrapassar o limite certo, que pela Providencia foi assignado ao desenvolvimento das suas faculdades isoladas.* Por duas vezes differentes, na Gallia, foram novos grupos humanos, que fizeram surgir

ou *espiritual*. Logo a alma humana não póde ser produzida por *geração corporea* (1).

𝔟) Não póde ser produzida por *geração espiritual*. A alma poderia ser produzida por *geração espiritual*, se a alma dos paes — ou se dividisse em *partes*, — ou transmittisse uma *materia espiritual*, — ou tivesse o poder de *criar* outras almas. Ora estas tres hypotheses são impossiveis. — E' impossivel a *primeira;* pois a alma dos paes, sendo *simples*, não tem partes, em que possa dividir-se. — E' impossivel a *segunda;* pois aquella materia, embora existisse, não poderia formar a alma; aliás esta seria *composta*. — E' impossivel a *terceira;* porque a *creação*, sendo a producção do *nada*, não é acção propria das creaturas, que só operam num sujeito preexistente, transformando-o. Logo a alma humana não pode ser produzida por *geração espiritual* (2).

---

do seu somno as populações anteriores, com as quaes elles parece terem-se fundido posteriormente, communicando-lhes novas aptidões, mas talvez tambem participando d'ellas » (pag. 79).

Mas admittamos que se verificasse aquella *lei* de progresso lento e continuo, formulada pelos *transformistas*. Seguir-se-hia por ventura que o homem deriva do macaco? Não, com certeza. A unica consequencia, que se poderia legitimamente deduzir dos *progressos realizados* pelo homem, é que neste existe uma faculdade espiritual — a razão; que o homem, desde a sua apparição sobre a terra, era já immensamente distante do animal, e por isso não derivou pela evolução d'este. Porquanto, o *progresso* não póde conceber-se sem o uso da razão; como, pelo contrario, o estado *estacionario* dos animaes prova que elles são destituidos de razão.

(1) A conclusão é evidente. O producto de uma energia corporea ou é corpo, ou depende do corpo. Ora a alma humana não é corpo, porque é simples, nem depende do corpo, porque é subsistente ou espiritual. Logo a alma humana não é o producto de uma energia corporea. Diz S. Thomaz: « Impossibile est virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii » *(Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2). — Em menos palavras: A origem de uma coisa corresponde ao seu modo de operar. Ora a nossa alma é independente do corpo na sua operação. Logo é independente do corpo na sua origem (Cf. *C. Gent.*, l. II, c. 86, n. 1).

(2) Desenvolvamos as partes da *menor* do argumento. — A alma dos filhos não pode ser uma *parte* da alma dos paes. Nem se diga que a alma dos filhos, se não é uma *parte*, é um *producto* da alma dos paes. Porquanto, correspondendo o *ser* de uma coisa á sua *origem*, se a alma depende de um sujeito na sua *producção*, depende tambem de um sujeito no seu *ser*, e por isso não é subsistente. Diz S. Thomaz: « Ponere animam intellectivam a generante causari, nihil aliud est quam ponere eam non subsistentem, et

222. A alma humana não é produzida por emanação da substancia divina.

a) Se a alma humana fosse produzida por *emanação* da substancia divina, seria — ou uma *parte,* — ou uma *propriedade* ou *manifestação* da Divindade. Ora não póde ser *parte*

per consequens corrumpi cum corpore » (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2). — A alma dos filhos não pode ser o producto de uma *materia espiritual*, transmittida pelos paes. Porquanto, se assim fosse, não só a alma dos paes, mas tambem a dos filhos seria *composta*, e não *simples*. Sería *composta* a alma dos *paes*, porque tal materia *espiritual*, transmittida por elles, sería uma *parte* da alma, e por isso esta sería divisivel e composta. Sería *composta* a alma dos filhos, porque resultaria constituida d'essa materia ou sujeito *espiritual* e da *forma*, pois o termo da geração é sempre o *composto;* e d'este modo a nossa alma, numericamente *una*, sería acto ou forma de materias diversas, isto é, da materia espiritual e da materia corporea, o que é absurdo, porque um e o mesmo acto não pode ser recebido em potencias de genero diverso (Cf. 2 *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 2). — A alma dos filhos não pode derivar da alma dos paes por *creação*. A producção do *nada* é um acto exclusivamente proprio de Deus, que, assim como é independente na existencia, assim tambem é independente na operação, de modo que não exige um sujeito preexistente, sobre o qual exerça a sua actividade. Nem se diga, com *Avicenna* e com *Pedro Lombardo*, que Deus communica a sua força creativa á alma dos paes. Não pode communicar-se, diz S. Thomaz, um poder infinito a uma creatura, dotada de natureza finita. Ora a creação exige um poder infinito, porque entre o ser e o não ser a distancia é infinita. Logo não pode communicar-se a uma creatura o poder creativo » (*In IV Sent.*, dist. 5, a. 3).

O systema refutado é o *generacianismo*. Chama-se assim, porque admitte que por *geração* se produz todo o homem — *alma* e *corpo.*

O *generacianismo* é duplice: *corporeo* e *espiritual.*

O *generacianismo corporeo*, ensinado por *Apollinario* e, talvez, por *Tertulliano*, sustenta que a alma humana é produzida pela força plastica do germen, que forma o corpo.

O *generacianismo espiritual* admitte que a *alma* dos filhos deriva da *alma* dos paes. Esta theoria, como dizemos no texto, pode significar — ou que a alma dos filhos é uma *parte* da alma dos paes, — ou que é formada por uma materia *espiritual*, transmittida pelos paes, como pensavam alguns escriptores catholicos no tempo de S. Agostinho, — ou que é *creada* pela propria alma dos paes, como ensinou ha poucos annos, depois de *Avicenna* e de *P. Lombardo*, o dr. *Frohschammer.*

Antonio Rosmini reproduziu, sob um outro aspecto, o systema do *generacianismo*. Disse que a alma dos filhos, *emquanto sensitiva*, deriva por *geração*, e que, em seguida, se transforma em *intellectual* pela apparição da *idea de ente*, que Deus lhe manifesta. D'este modo, segundo *Rosmini*, na geração do individuo humano, concorrem dois agentes: o homem com a geração, Deus com a manifestação da sua luz; o homem forma o animal, Deus cria a alma intellectual no mesmo instante em que é produzido o *homem animal*, illuminando-a com o esplendor do seu rosto e communicando-lhe alguma coisa de si mesmo, — o *ente* ideal, que é a luz das creaturas intellectuaes. (*Antropologia*, lib. IV, c. V, n. 812. — *Psicologia*, v. I, lib. IV, c. 23). —

da Divindade; porque esta, por ser simplicissima, é indivisivel. Nem é uma *propriedade* ou *manifestação* da mesma Divindade; pois que a nossa alma não é um accidente, nem um modo, nem um phenomeno de uma outra substancia, mas é uma substancia distincta de todas as outras. Logo a alma humana não é produzida por *emanação* da substancia divina.

A opinião de *Rosmini* nem sequer tem o merito da novidade, porque foi defendida por alguns antigos philosophos, e é exposta por S. Thomaz com as seguintes palavras: « Alii dicunt, quod illa eadem anima, quae *primo* fuit *vegetativa* tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc, ut *ipsa eadem* fiat *sensitiva*, et tandem ad hoc ut *ipsa eadem fiat intellectiva*, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet *Dei, deforis illustrantis* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2 ad 2).

O systema de *Rosmini* é falso pelas seguintes razões:

a) E' uma renovação do *generacianismo*. Por quanto, o ser da alma é unico e semplicissimo, e por isso se a alma deriva por *geração*, emquanto *sensitiva*, deve tambem derivar por *geração*, emquanto é *intellectual;* o que o proprio *Rosmini* concede (Cf. *Psicologia*, loc. cit.). Mas se a alma humana deriva por *geração*, não é *creada*, não é *espiritual*, nem *immortal.*

b) Rosmini diz que a alma *sensitiva*, contemplando o ente *ideal*, que Deus lhe manifesta, se transforma em *intellectual*. Ora isto é absurdo. Por quanto a alma *sensitiva*, como *tal*, não póde perceber o *ente ideal;* visto que um ente *ideal* só póde ser percebido por uma forma intellectual ou espiritual. Por isso a visão do *ente ideal*, longe de transformar a alma sensitiva em intellectual, suppõe-na ja *intellectual*, quando aquelle *ente* lhe apparece.

c) Embora a visão do ente ideal tivesse o poder de transformar a alma de *sensitiva* em *intellectual*, todavia a alma *sensitiva* não poderia estar sujeita a uma transformação. Por quanto a transformação exige composição no ser que se transforma; ora a alma sensitiva não é composta, mas é *simples*. — O proprio *Rosmini* confessa que a alma sensitiva, tornando-se racional, fica substancialmente a mesma, e não muda de natureza. E então fica *formalmente* sensitiva, e não é *espiritual.*

d) Finalmente, como argumenta S. Thomaz contra os sequazes d'esta opinião, a acção de Deus, illuminando a alma sensitiva, deve produzir um effeito. Ora este effeito ou é subsistente, ou não. Se é *subsistente*, é uma coisa distincta da alma sensitiva, que não é subsistente; e assim teremos varios principios vitaes no homem, o que demonstrámos ser falso. Se não é *subsistente*, é uma perfeição *accidental* da alma *sensitiva;* e assim a alma humana, sendo intelligente só *accidentalmente* e não por *natureza*, não será *espiritual*, nem differirá senão *accidentalmente* da alma dos animaes, e por isso corromper-se-ha na corrupção do composto *(Ib.)*. — Esta doutrina de *Rosmini* foi condemnada pela Egreja.

Objectam: A nossa alma é *sensitiva*. Ora toda a alma *sensitiva* deriva por *geração*. Logo a nossa alma deriva por geração.

Resposta. A alma humana é *sensitiva*, mas só *virtualmente*, porque *formalmente* é intellectual. Sendo *formalmente* intellectual, não póde ter origem por *geração;* pois tudo o que é gerado é *material*. (Cf. c. *Gentes*, l. 2, c. 89).

b) Se a alma fosse produzida por *emanação* da substancia divina, — ou a mesma alma teria todas as perfeições divinas, — ou Deus estaria sujeito aos defeitos, a que está sujeito o homem. Ora estas consequencias são absurdas. Logo a alma humana não é produzida por *emanação* da substancia divina (1).

223. A alma humana é creada immediatamente por Deus.

a) A alma humana, sendo effeito, deve ter uma causa. Esta causa ou é finita ou infinita. Ora não é uma causa finita; porque, como vimos, a nossa alma não é produzida por evolução de uma especie inferior, nem por *geração*. Logo é a causa infinita, é Deus. Ora Deus tira a nossa alma — ou da propria substancia divina, — ou de uma materia preexistente, — ou do *nada*. Mas não a tira da propria substancia divina; pois essa *emanação*, como vimos, é absurda. Nem a tira de uma materia preexistente; porque a nossa alma é *espiritual*. Logo a tira do *nada*. Tirar do *nada* é *criar*. Logo a alma humana é *creada* immediatamente por Deus.

b) Uma forma, que não depende da materia na sua *existencia*, não depende d'ella na sua *origem;* pois que a origem é o começo da existencia, e todo o ser possue no seu começo a mesma natureza, que conserva na sua duração. Ora a alma humana não depende da materia na sua existencia, pois que é *espiritual*. Logo nem depende da materia na sua origem. Se não depende da materia na sua origem, é tirada do *nada*, é *creada*. Ora a *creação* é uma acção exclusivamente propria de Deus; pois os agentes finitos não podem produzir as formas, senão mudando a materia preexistente. Logo a alma humana é *creada* immediatamente por Deus.

Dizemos que alma humana é creada *immediatamente* por Deus, para significarmos que Deus, na creação da nossa alma, não se serve dos agentes finitos, nem como de *causas instrumentaes;* porque o agente finito presuppõe sempre um sujeito em que opére, e a *creação* é a producção do *nada* (2).

---

(1) O *emanatismo* foi ensinado, — na antiguidade, por *Pythagoras* e pelos *Stoicos* — e, nos tempos modernos, por *Poiret* e por todos os *pantheistas*.

Não nos demoramos na refutação do *emanatismo;* porquanto este systema é apenas uma *applicação* do *pantheismo*, e o *pantheismo* foi exposto e refutado na *Cosmologia geral*, cap. I, art. IV. (Cf. c. *Gentes*, l. 2, c. 85).

(2) Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 90, aa. 2 e 3; c. *Gentes*, l. II, c. 87. — Como todo o agente imprime a propria semelhança no effeito, a nossa alma é semelhante a Deus, como o são todos os seres que existem. — Mas a semelhança da nossa alma com Deus é mais perfeita que a das creaturas corporeas; porque, emquanto a semelhança d'estas consiste num simples vestigio, a semelhança d'aquella é uma verdadeira *imagem*, embora infinitamente distante do original. — A nossa alma é *imagem* de Deus — 1.º) porque é incorporea, indivisivel, espiritual, immortal, como é Deus, — 2.º) porque é dotada de intelligencia, vontade e memoria, — 3.º) porque é capaz de sabedoria, de virtude, da graça e de felicidade — 4.º) porque domina e preside a todos os animaes, — 5.º) porque, assim como Deus Padre, conhecendo-se a si mesmo pela intelligencia, gera o Verbo, que é seu Filho, e, amando o seu Verbo, dá origem ao Espirito Santo, assim tambem o homem, conhecendo-se a si mesmo, produz o verbo intellectual, que o exprime, e, revendo-se no verbo, produz um acto de amor, e por isso representa, de algum modo, o mysterio da SS. Trindade. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 93). — A nobilissima origem do nosso corpo e da nossa alma vemol-a indicada claramente na Sagrada Escriptura. Quando trata da origem das plantas e dos animaes irracionaes, a S. Escriptura diz que Deus mandou ás causas segundas que os produzissem; mas quando falla na origem do primeiro homem, claramente indica qua foi Deus quem formou immediatamente o corpo de Adão e produziu do nada a alma humana: — *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae* ». (*Gen.*, II, 7).

224. A alma é creada no momento da sua união com o corpo.

a) A alma humana é forma *substancial* do corpo, e com elle constitue uma substancia ou natureza completa. Ora a ordem

Objectam: A theoria da creação *immediata* das almas repugna á grandeza e magestade de Deus, pois suppõe que Deus esteja sujeito ás creaturas.

Respondemos que a creação immediata da nossa alma não só não torna Deus sujeito ás creaturas, mas é um testemunho da sua Omnipotencia. — Não torna Deus sujeito ás creaturas; pois, quando cria as almas humanas, Deus segue a ordem, que Elle proprio estabeleceu. — E' testemunho da sua Omnipotencia; pois a creação, sendo a producção do *nada*, só compete Áquelle que, na existencia e na operação, não depende de outro ente.

*

Pergunta-se: As almas humanas, quando são creadas por Deus, são eguaes ou deseguaes entre si em perfeição?

A pergunta, como se vê, não se refere á perfeição *accidental*, mas á *substancial*. — Não se refere á perfeição *accidental;* pois que as almas, no momento em que são creadas, ainda não possuem as perfeições, que adquirem mais tarde (como a *sciencia*, a *virtude*, etc.), e pelas quaes se tornam *accidentalmente* deseguaes. — Mas refere-se á perfeição *substancial;* pois é esta perfeição que as almas possuem no momento da sua creação.

Ora a perfeição *substancial* póde ser *especifica* ou *entitativa*, — emquanto é um elemento *essencial*, proprio de uma especie e não de outra, — ou emquanto se considera nos seus graus de intensidade.

Todos os philosophos concordam em relação á perfeição *especifica* das almas, porque todos admittem que as almas são *especificamente* eguaes; mas divergem com relação a sua perfeição *entitativa*.

Uns dizem que as almas humanas, quando são creadas por Deus, possuem todas a mesma perfeição *entitativa*, isto é, são *entitativamente* eguaes, e que, se divergem entre si, isto é, se uma é mais intelligente que a outra, esta

natural exige que a forma substancial de um composto só seja produzida, quando é formado o proprio composto. Logo a alma humana é creada no momento da sua união com o corpo.

b) A alma humana é substancia *incompleta;* porque é parte, embora nobilissima, da natureza humana. Ora nenhuma natureza é creada por Deus num estado incompleto e imperfeito. Logo a alma é creada no momento da sua união com o corpo (1).

---

diversidade deriva do organismo, que, como vimos, concorre, pelo menos como *condição*, em *todas* as operações da alma.

Outros philosophos dizem que as almas humanas, quando são creadas por Deus, são *entitativamente* deseguaes entre si, de modo que, embora todas possuam as mesmas perfeições *especificas*, todavia umas possuem-nas num grau mais *intenso* que as outras. Por quanto, devendo a forma ser sempre proporcionada á meteria, é claro que, quanto mais perfeito for o organismo, tanto mais perfeita deverá ser a sua forma. Ora a experiencia attesta que entre os organismos humanos um é mais perfeito que outro. Logo a alma, que é destinada a informar o organismo mais perfeito, deve ser *entitativamente* mais perfeita que uma outra, destinada a informar um organismo menos perfeito. D'ahi a distincção *numerica* de uma alma de outra, — distincção proveniente das suas relações aos diversos organismos.

Ambas estas opiniões são provaveis; pois baseam-se em boas razões e têm defensores entre os melhores philosophos. — Todavia preferimos a segunda; porque Deus, quando cria a nossa alma, não a cria *fóra* do organismo, mas no *proprio organismo*, e, por isso, proporcionada a este; visto que a forma *substancial* deve ser proporcionada á materia. E' a doutrina de S. Thomaz. Ao quesito — se *todas as almas são eguaes na sua creação* — o Angelico Doutor responde *negativamente*, e dá a seguinte razão: Todas as almas racionaes pertencem á mesma especie, e differem unicamente no numero. Esta diversidade deriva da materia; e por isso, como as almas não são compostas de materia, toda a diversidade e distincção de graus nas almas deve ser causada pela diversidade do corpo, de modo que, quanto mais perfeita é a compleição do corpo, tanto mais nobre deve ser a alma, visto que a coisa recebida deve ser sempre proporcionada ao sujeito, que a recebe ». (In 2 *Sent.*, dist. 32, q. 2, a. 3). — A mesma coisa o S. Doutor ensina na *Summa Theol.*, dizendo: « Quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam... Cujus ratio est quia actus et forma recipitur in materia, secundum materiae capacitatem » (p. I, q. 85, a. 7). Como se vê, trata-se de desegualdade *entitativa* e *intrinseca*, proveniente da desegualdade dos organismos humanos. — Como adverte S. Thomaz, a diversidade material, que é causa da diversidade das almas, não é a *especifica*, que existe entre as varias partes do organismo, *especificamente diversas* (a *cabeça*, o *thorax*, as *pernas*), e que é commum a todos os individuos da mesma especie, mas é a *individual*, que existe entre os varios individuos e não pertence á especie. A primeira é causada pelas formas, que fazem com que o corpo seja dotado de taes partes; a segunda, pelo contrario, produz a diversidade nas formas. (In 2. *Sent.* dist. 32, q. 2, a. 3 ad 6).

(1) Apresentamos, em confirmação da nossa these, este outro argumento. — As almas humanas, embora convenham entre si na *especie*, todavia dif-

ARTIGO III.

Origem do composto humano.

225. O composto humano tem uma origem. — O *composto humano,* ou o *homem,* resultando da união da alma *intellectual* e

---

ferem no *numero*, pois que a alma não é uma e a mesma em todos os homens, mas a alma de um individuo é distincta da de outro individuo. Esta distincção numerica deriva — ou da propria alma, — ou do corpo. Ora não póde derivar da alma; pois toda a differença na *forma* produz differença na *especie*. Logo deriva do *corpo*, pois a materia, de que o corpo é composto, é divisivel em partes distinctas. Se a distincção *numerica* das almas deriva do corpo, é claro que não podem ser creadas antes da sua união com o corpo e fora d'elle; pois todo o ente, que existe na realidade, é *individuo, singular*, e por isso *numericamente* distincto dos autros entes. Logo a alma humana é creada no momento da sua união com o corpo e no corpo.

A doutrina, que sustentamos, foi ensinada por *Aristoteles, Santo Agostinho, Santo Thomaz*, e por todos os philosophos christãos. Deus, dizem, elles, *infunde a alma, criando-a; e cria a alma, infundindo-a.* — Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 90, a. 4; q. 118, a 3; *c. Gentes*, l. II, c. 83; *De Pot.*, q. 3, a. 10.

D'esta doutrina afastaram-se *Platão* e *Leibnitz*.

a) *Platão* disse que as almas humanas, antes da sua união com os corpos, existiam nas estrellas; e, em seguida, por faltas commettidas, foram expulsas do ceu e encarceradas nos corpos, de que hão de sahir, depois da expiação, para voltarem para a sua antiga mansão. — Alguns sequazes de *Origenes* seguiram esta theoria.

A opinião de *Platão* é falsa pelas seguintes razões:

a) Se as almas humanas *preexistissem* aos corpos, seriam substancias *completas;* pois tudo o que é produzido por Deus, e não tem relação com um composto, é substancia *completa;* e por isso, sendo a alma uma substancia *completa*, a sua união com o corpo seria *accidental*. Ora a união da alma com o corpo, como demonstrámos, não é *accidental*, mas *substancial*.

b) Na doutrina de *Platão*, a união da alma com o corpo não só seria *accidental*, mas *violenta* e *contraria á natureza;* porque a alma, por si, não teria relação nenhuma com o corpo, mas estaria encarcerada nelle de um modo repugnante a todas as suas inclinações. E assim o homem, a mais nobre das creaturas visiveis, não seria uma natureza modelada pela intelligencia divina, mas representaria apenas o castigo infligido a um espirito mau.

c) Se a alma estivesse no corpo, como num carcere, o homem nada desejaria mais do que a morte; pois só a morte poderia restituir-lhe a liberdade perdida. Ora o homem nada mais teme do que a morte.

d) Finalmente a *preexistencia* das almas é uma affirmação gratuita e contraria ao testemunho da consciencia.

b) *Leibnitz* pensou — que as nossas almas foram creadas no principio do tempo e encerradas em certos corpusculos organicos, tendo apenas a sensibilidade, — e que, quando esses corpusculos se desenvolvem para formar

do corpo *organico,* deve ser posterior a estes dois elementos componentes; pois que o todo é sempre posterior ás suas

---

os corpos humanos, tambem as almas se desenvolvem e de sensitivas se tornam intellectuaes.

A opinião de *Leibnitz* é inacceitavel pelas seguintes razões:

a) E' contraria é razão. A alma é forma substancial do corpo. Ora nenhuma forma pode ser produzida fóra do proprio sujeito. Logo a alma deve ser creada no proprio corpo. Diz S. Thomaz: « Actus proprius fit in potentia propria. Cum ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore » (*Sum. Th.*, p. I, q. 90, a. 4).

b) Admitte que a alma de *sensitiva* se transforma em *intellectual,* — transformação que, como demonstrámos contra *Rosmini,* é absurda.

c) E' contraria é experiencia, a qual attesta que, pela geração, não se desenvolve um organismo já existente, mas se produz um novo organismo.

*

A alma humana, pois, é creada no momento da sua união com o corpo. Mas poderá determinar-se esse momento?

Os philosophos não estão de accordo com relação a este ponto. — Uns dizem que a alma humana é creada por Deus no *primeiro* momento da *conceição* do corpo. — Outros affirmam que a alma humana só é creada por Deus, quando o corpo está sufficiente e devidamente organisado. E' a doutrina de S. Thomaz (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2; *c. Gentes.*, l. II, c. 89).

Seguimos a segunda opinião por estas razões:

1.ª) A *materia* não póde receber a *forma,* se não estiver convenientemente disposta em relação á mesma forma. Ora o corpo está convenientemente disposto em relação á alma, quando organisado; pois que a alma é forma *substancial* do corpo *organisado.* Logo a alma é creada, quando o corpo está sufficiente e devidamente organisado.

2.ª) Na geração do homem, devemos conceder ás causas segundas, que são os principios geradores, tudo o que se attribue aos principios geradores dos outros seres vivos, inferiores ao homem. Ora aos outros seres vivos, inferiores ao homem, attribuimos o poder de formar os organismos, sem uma *especial* intervenção da Causa primeira. Logo os principios geradores humanos têm o poder de formar o organismo, e por isso a nossa alma é creada e unida ao corpo, só depois d'este chegar á devida organisação.

3.ª) A experiencia demonstra que as disposições organicas dos paes se transmittem aos filhos, e produzem uma certa semelhança entre estes e aquelles. Ora esta transmissão indica que a causa efficiente do organismo é a força do germen, e não é a alma humana. — E' a força do germen; pois este, contendo *virtualmente* as qualidades do organismo gerador, e operando segundo o impulso que este lhe communicou, tende para reproduzir no filho a semelhança dos paes. — Não é a alma humana; pois esta, sendo creada immediatamente por Deus e não derivando da substancia dos paes, não possue aquella tendencia. Logo o organismo humano é formado pela força do germen, e por isso a nossa alma é creada, quando o corpo está sufficiente e devidamente organisado.

Diremos, pois, que o embryão, antes de formar o corpo humano, passa por tres differentes phases. Na primeira phase, o embryão é apenas dotado

partes. Ora a alma e o corpo, como demonstrámos, têm uma origem. Logo o *composto humano* tem uma origem.

---

de vida *vegetetiva,* proveniente de uma forma substancial *vegetativa,* que é produzida pela força do germen. Na segunda, é dotado tambem de vida *sensitiva,* proveniente da *forma* substancial *sensitiva,* que é produzida pela força do mesmo germen, e que exerce tambem as funcções da forma *vegetativa.* Na terceira, o corpo já devidamente organisado, é informado pela alma *intellectual,* que é creada immediatamente por Deus e que exerce as funcções das duas formas inferiores, que são a *vegetativa* e a *sensitiva.*

Quando se produz a forma *sensitiva,* acaba a *vegetativa;* e, quando é creada a alma *intellectual,* acaba a forma *sensitiva;* porque a forma superior contém *virtualmente* a inferior, e porque a materia não póde ter ao mesmo tempo mais que uma forma *substancial.*

Esta successão de formas *substanciaes* no embryão humano é muito conforme com o modo por que a natureza opéra; pois é proprio d'esta passar *gradualmente* do imperfeito e indeterminado para o perfeito e determinado.

Nem se diga que a nossa theoria é uma reproducção da dos *transformistas,* a qual admitte que uma especie superior passa, no seu desenvolvimento, por todas as especies inferiores. Porquanto, os *transformistas* suppõem que uma especie superior, no seu desenvolvimento, é *indeterminada* e por isso constitue tantas especies inferiores, quantas são as suas differentes pausas; ao passo que, no nosso systema, o embryão humano é *determinado desde o seu principio,* e, embora adquira as formas *vegetativa* e *sensitiva,* todavia nunca é *planta,* nunca é uma *especie* de *animal irracional,* mas é sempre o embryão humano, que passa pelas formas inferiores até chegar ao seu completo desenvolvimento.

Alguns escriptores não admittem esta successão de formas *substanciaes* no embryão humano, porque temem ser desmentidos pela *physiologia.*

O receio d'esses escriptores é vão. A *physiologia* nunca os desmentirá. Por quanto, esta sciencia só diz que o embryão, desde o começo do seu desenvolvimento, é vivo. Ninguem o nega. Mas a questão é outra. Sendo a vida do embryão, no seu começo, *vegetativa* (pois manifesta-se apenas por uma crescente multiplicação de cellulas), resta saber se essa vida deriva de uma forma *vegetativa,* ou da alma *intellectual.* A *physiologia,* pois, nada póde dizer relativamente a esta questão.

Fredault, no seu tratado *Physiologie générale,* diz que alma, devendo fabricar-se o organismo, adaptado ás proprias operações, deve ser creada e unida ao corpo no primeiro momento da conceição, antes da formação do proprio organismo.

Resposta. A alma é causa *formal* do organismo, e não causa *efficiente.* Ora não é a causa *formal* a que forma o sujeito; mas o sujeito é formado e predisposto por uma energia diversa, que é verdadeira causa efficiente, e só quando esta disposição tem chegado ao seu ultimo complemento, o sujeito se torna capaz de ser actuado pela causa *formal.* A *forma* não é o *principio,* mas é o *termo* da geração. Diz S. Thomaz: « Generatio non sequitur, sed praecedit formam substantialem » (*De pot.*, q. 3, a. 12). A geração tende para a forma, como para o seu termo, e essa tendencia continúa até á organisação do sujeito; de modo que a geração comprehende todo o processo previo, necessario e sufficiente para a formação do organismo. A causa *ef-*

A apparição do homem sobre a terra é um facto *relativamente* recente, como se demonstra principalmente pelas ultimas descobertas da *paleontologia* (1).

---

ficiente, que construe o organismo, é a *energia formativa*, communicada ao semen pela alma do principio gerador. Essa energia, que é encerrada no semen, é causa efficiente *instrumental;* e a alma do principio gerador, que communica essa energia ao semen, é causa efficiente *principal*. Por isso diz S. Thomaz: « In semine non est anima, sed virtus animae » (*De pot.*, q. 3, a. 9 ad 9). — Isto, e só isto, explica a semelhança entre paes e filhos nas feições e nas qualidades do organismo e, por meio d'este, nas qualidades intellectuaes e moraes (*Sum. Th.*, p. 1, q. 85, a. 7). Porquanto, sendo, como o proprio *Fredault* observa, o organismo do sujeito gerado uma reproducção, mais ou menos perfeita, do organismo do principio gerador, como poderia verificar-se essa conformidade, essa semelhança, se a causa efficiente da elaboração do organismo não fosse uma energia derivada do principio gerador, mas fosse a alma racional do sujeito gerado? E pode sequer conceber-se que a alma, no formação do organismo, opere como um architecto, delineando um plano, que reproduza o organismo dos paes, e executando-o com tenacidade de vontade? Não, por certo; porque a alma, como dissemos, é causa *formal*, e não *efficiente*, do corpo, com que está unida. — Notamos — que essa energia *formativa* acaba depois de ter produzido o seu effeito, que é a organisação do corpo (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 1 ad 4), — e que a alma, informando o corpo succede não a essa energia, mas ao previo principio activo, que exercia o officio de forma n'aquelle organismo. — Elaborado pela energia *formativa* e unido com a alma racional, o organismo desenvolve-se e augmenta sob a acção da propria alma.

Concluimos con S. Thomaz: « Anima intellectiva creatur a Deo *in fine generationis humanae*, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus » (*Sum. Th.*, p. I, q. 118, a. 2 ad 2). — Mas, quando é que a geração chegou ao seu *termo?* Os physiologistas não estão de accordo sobre este punto e nunca o estarão. Por isso nunca poderá determinar-se o momento, no qual a alma é creada e unida ao corpo. — Em tal estado de coisas, a Egreja, Mãe carinhosa, que segue sempre a via mais segura, quando se trata da salvação de seus filhos, ordena sabiamente que se administre o santo Baptismo ao feto que dê signaes de vida, embora não se saiba se essa vida deriva da alma espiritual ou de uma forma inferior.

(1) As ultimas descobertas da *paleontologia* vieram confirmar a antiga tradição que a apparição do homem sobre a terra remonta a uma epocha, comprehendida entre 5.000 e 10.000 annos.

Todavia os *transformistas*, baseando-se no principio de que a evolução de uma especie inferior para a superior é muitissimo lenta e por isso exige um grandissimo numero de annos e de seculos, concluem que a existencia do homem sobre a terra remonta a uma antiguidade, comprehendida entre os 20.000 e os 800.000 annos.

Haeckel diz: « As innumeras e importantes descobertas, feitas nestes ultimos annos, attestam um facto *capital:* que a existencia do genero humano remonta *certamente* a mais de 20.000 annos. Mas mais de 100.000 e talvez centenares de milhares de annos ja passaram depois da origem do homem sobre a terra... Embora fizessemos remontar a existencia e a dispersão do

226. O composto humano não deriva do concurso de causas fortuitas. — Se o *composto humano* derivasse do concurso de causas

---

homem sobre a terra a 200.000 annos, a um numero qualquer de centenares de milhares de annos, tudo isto seria um espaço de tempo infinitamente breve em relação á incommensuravel duração, exigida pela gradual evolução da longa serie dos antepassados do homem » (*Hist. de la creat. nat.*).

Darwin diz: « A remotissima antiguidade do homem foi posta em evidencia por homens insignes, começando por Bucher de Perthes, e *esta é a base necessaria para se comprehender a sua origem* » (*A origem do homem*).

Do mesmo modo se exprimem outros *transformistas*, como *Zaberowski-Moindron*, *W. de Fonvielle*, *V. de Meunier*, *Vogt*, *Rolle*, *Büchner*, *Broca*, *Conestrini*, *Bunsen*, *Beverley Randolph*, etc.

*

Os argumentos, que os *transformistas* apresentam para provar a remotissima antiguidade do homem, reduzem-se a cinco classes, e são o *paleontologico*, o *anthropologico*, o *geologico*, o *archeologico* e o *chronologico*. — De cada um d'estes argumentos faremos uma breve critica.

a) O argumento *paleontologico* é o seguinte: O homem primitivo viveu ao mesmo tempo, em que viviam certos animaes já extinctos. Ora a extincção *successiva* d' esses animaes, sendo muito lenta, só poude effectuar-se num incommensuravel espaço de tempo. Logo a existencia do homem sobre a terra é muito mais antiga do que narram as historias,e por isso o *homem prehistorico* é um facto incontestavel.

A *maior* do syllogismo é verdadeira, mas a *menor* é falsa, e por isso é falsa tambem a *consequencia*.

a) A *maior* é verdadeira. Por quanto, é certo que hoje não vivem sobre a terra muitas especies de animaes, que viveram outr'ora. Entre essas especies contam-se o *ursus spelaeus*, a *hyaena spelaea*, a *tigris spelaea*, o *elephas primigenius*, o *rhinoceros tichorhinus*, o *hyppopotamus maior*, o *alces hibernicus*. Mesmo em nossos dias extinguiram-se duas aves — o *didus* e o *dinornis*, que existiam no seculo XVII, encontrando-se aquelle nas ilhas *Mauricia*, *Bourbon* e *Rodrigo*, e este na *Nova Zelandia*.

b) E' falsa a *menor*, isto é, que a extincção d'aquelles animaes devesse ser muito *lenta* e *successiva*, e por isso só podesse effectuar-se num incommensuravel espaço de tempo. Como podem os *transformistas* provar que aquelle desapparecimento foi *lento* e *successivo*, e que não foi obra de um cataclismo repentino, ao menos em relação á maior parte dos animaes?

Tudo leva a admittir, como verdadeira, esta segunda parte da *disjunctiva*.

O diluvio, cuja existencia é attestada — não só pela Biblia Sagrada, que, embora se prescinda da sua inspiração divina, é o livro mais antigo, mais authentico e mais digno de fé, — mas tambem pela constante e universal tradição de todos os povos e pelas descobertas geologicas, o diluvio, dizemos, é a verdadeira causa d'aquelle desapparecimento.

O grande *Cuvier* escreve: « Penso com *Deluc* e *Dolomieu* que, se alguma coisa em geologia se acha indubitavelmente justificada, é que a superficie do nosso globo foi victima de uma grande e subita revolução, cuja data não póde ir além de cinco a seis mil annos. Esta revolução abaixou e fez desapparecer os paizes, onde moravam os homens e os animaes hoje desconhecidos;

fortuitas, tambem d'esse concurso deveriam derivar a alma e o corpo. Ora o consequente é falso; porque as causas fortuitas,

---

e, pelo contrario, seccou o fundo do mar, formando o terreno, que presentemente habitamos. O pequeno numero de homens, que escapou áquella destruição, occupou o novo terreno e propagou-se nelle » (*Discours sur les révolutions du globe*). Do mesmo modo fallam *Lambert* (*Le déluge Mosaique*), *Gainet* (*Accord de la Bible et de la géologie*), e outros. — As recentes descobertas, feitas nas grutas de *Engis* de *Neanderthal*, mostram abertamente que aquelles restos de homens e de animaes extinctos, que se encontraram misturados, foram alli lançados pela violencia das aguas.

Mas, embora aquellas especies tivessem desapparecido *successivamente*, é certo que para isso era mais que sufficiente o espaço de *oito* ou *dez* mil annos, o que os sabios geralmente admittem; tanto mais que as especies extinctas são relativamente poucas, e o seu desapparecimento, embora fosse *successivo* emquanto ao *modo* por que se operava, podia ser *simultaneo* emquanto ao *tempo* em que se operava.

Os *transformistas* respondem que só para o desapparecimento de uma especie eram necessarios muitos seculos. — Mas esta resposta é gratuita, pois que não adduzem prova alguma que a confirme.

b) O argumento *anthropologico* é o seguinte: Entre os fosseis encontraram-se craneos humanos, cuja estructura é tão differente da dos nossos craneos, que manifesta o typo de um homem muito inferior, tanto nas qualidades physicas como nas intellectuaes, ao homem moderno. Ora, para que o homem se elevasse d'aquelle infimo estado ao grau perfeito de *humanidade*, em que se encontra hoje, devia passar muitissimo tempo, — pelo menos o espaço de 100.000 annos; pois a evolução é lentissima. Logo existiram verdadeiramente *homens prehistoricos*.

Este argumento é falso na *maior*, na *menor* e na *conclusão*.

a) E' falso na *maior*. Porquanto, como acima demonstrámos, é falso que os craneos dos homens antigos sejam *especificamente* diversos dos dos homens modernos. Todos os caracteres, que os transformistas apontam como *prehistoricos*, são *historicos* e *historico-contemporaneos*, como provaram os melhores naturalistas, *Quatrefages*, *Caruel*, *Calori* e muitos outros.

b) E' falso na *menor*. Com effeito, demonstrámos que o homem não passou nem podia passar do estado selvagem para o estado de civilisação.

c) E' falso na *conclusão*. Porquanto, uma asserção, que se funda sobre suppostos falsos, não póde deixar de ser falsa.

c) O argumento *geologico* é o seguinte: A *geologia*, nas suas descobertas, encontrou, nas mais profundas camadas, restos de corpo humano. Ora, para a formação d'essas camadas, foram necessarios centenares de milhares de annos. Logo a existencia do homem remonta a uma antiguidade de centenares de milhares de annos.

Antes de tudo devemos advertir que, nas mais antigas e profundas camadas, não se encontram fosseis humanos. O homem não podia viver no periodo *glacial*, como confessam *Lyel* e *Agassiz*. Só na epocha *quaternaria*, ou postpliocena, se encontram restos humanos em estado de *fosseis*.

Ora a espessura e a natureza dos materiaes, que formam as camadas, não indicam que a existencia do homem sobre a terra conte centenares de milhares de annos. Porquanto, a geologia, se descobre o numero e o nome

— por serem a negação de toda a *ordem* e de toda a *finalidade*, não podem produzir o nosso corpo, em que tudo é har-

---

de muitos elementos, que compõem a superficie terrestre, não determina nem póde determinar a edade da formação de cada estrato, e, por conseguinte, não póde marcar o tempo em que viveram os homens, cujos restos se encontram nos mesmos estratos.

Dizem: Embora não possamos determinar exactamente o tempo, em que se formaram as camadas, onde se encontram restos humanos, comtudo devemos dizer que esse tempo abrangeu grandissimo numero de seculos.

Respondemos que tudo isto é gratuito.

Quem sabe se os sedimentos ou depositos são effeitos de uma acção lentissima, ou de uma revolução repentina? Os geologos narram que, ha poucos annos, o rio Pó (*Italia*) arrastou, em breve tempo, ao mar cerca de 4.000 metros cubicos de terra, — que o *Ganges* arrebatou ás montanhas do *Himalaya* tanta materia, quanta bastaria para reconstruir sessenta vezes a mais alta Pyramide do Egypto, — que são frequentes as elevações e depressões de terreno, devidas aos terremotos e outras causas.

E, sendo isto verdade, poderão os transformistas provar que as camadas da epocha *quaternaria* não foram formadas por uma inundação ou por uma repentina elevação de terreno, tanto mais que as camadas d'aquella epocha apresentam apenas uma altura de 4 a 12 metros, e que a actividade dos agentes exteriores na epocha *quaternaria* era extraordinaria? Estamos convencidos de que nunca o poderão provar.

Em confirmação do que temos dicto, citaremos o testemunho de *Lapparent*, cuja competencia é reconhecida. Este sabio *geologo* escreve:

« A parte da era moderna, que se denomina *epocha quaternaria*, é assignalada pela apparição do homem sobre o globo. Depois d'este grande facto, o mundo organico deixou de se enriquecer de novas especies, mas muitas formas desappareceram ou emigraram. A epocha *quaternaria* distingue-se dos tempos actuaes por uma actividade extraordinaria de precipitações atmosphericas..... Embora tão proxima da nossa, esta epocha é ainda hoje um mysterio para nós. A successão dos depositos é muito escura. A ausencia ou a escassez de restos organicos tornam sensivelmente delicada e difficil a determinação da edade relativa....

« A epocha *quaternaria* está caracterizada por uma actividade inteiramente extraordinaria dos agentes exteriores. Julgar, pelo que se passa hoje, do tempo que foi necessario para desembaraçar certos valles, entulhados de depositos moveis, seria esquecer que as precipitações atmosphericas eram, pelo menos, dez ou vinte vezes mais abundantes do que em nossos dias...

« A sciencia não póde ainda encontrar um chronometro, para medir o tempo passado, mesmo no periodo immediatamente anterior ao nosso... Para nós, basta ter provado até que ponto são destituidos de base rigorosa todos esses calculos, que distribuem generosamente centenares e milhares de seculos entre as diversas phases da *epocha quaternaria*. Nos factos geologicos da *epocha quaternaria* nada se encontra, que possa motivar as apreciações de certos auctores » (*Traité de géologie*, pag. 1114-1119).

d) O argumento *archeologico* é o seguinte. A *archeologia*, revelando com as suas descobertas as obras dos homens primitivos, mostra o tempo ou a data da existencia d'elles sobre a terra. Esse tempo póde dividir-se em tres

monia, tudo está disposto para um fim certo e determinado, — e, por serem finitas e limitadas, não pódem *criar* uma sub-

---

epochas: da *pedra*, do *bronze* e do *ferro*. Ora, para o homem passar de uma epocha para outra, deviam decorrer innumeraveis seculos, pois a evolução da civilisação humana foi lentissima. — *Molot* e *Canestrini* dão á epocha do *bronze* uma antiguidade de 28 a 42 seculos, e á da *pedra* uma antiguidade de 47 a 70 seculos.

Respondemos a este argumento dos *transformistas*, provando ser falso — que o uso da *pedra* seja o signal de uma antiquissima existencia do homem sobre a *terra*, — e que o uso da *pedra*, do *bronze* e do *ferro* indique tres epochas *successivas* e *distinctas*.

a) E' falso que o uso da *pedra* seja signal da antiquissima existencia do homem sobre a terra. Porquanto, se assim fosse, se o uso da *pedra* fosse o caracter distinctivo dos tempos *prehistoricos*, esse uso teria desapparecido nos tempos *historicos*. Ora não é assim. A historia attesta que os povos historicos, como os Israelitas (*Ex.*, IV, 25 — *Jos.*, V, 2), os Egypcios (Herodoto, II, 86 — Diodoro, I, 91), os Romanos (Livio, I, 54), os Indios (Aldovrandi, *Mus. Metall.*), os Persas (Herod., *Polymnia*), os antigos Allemães (Diod. Sic. *Rer. ant.* l. IV), os actuaes habitantes do *Kamtscialka*, da *Nova Hollanda*, das ilhas *Marianas*, de *Sandwich*, da *Oceania*, e de muitos outros paizes, faziam e fazem uso da *pedra*.

De resto, o proprio *Büchner*, não sabemos com quanta coherencia, sustenta a nossa opinião com as seguintes palavras: « Ao passo que o *bronze* foi prompta e completamente substituido pelo *ferro*, as armas de *pedra* duraram muito tempo, e o seu uso, como dissemos, prolongou-se até aos tempos *historicos*. As ultimas armas de *pedra* foram certamente lavradas com instrumentos de *ferro*. Lê-se que os Bretões combateram com estas armas contra *Guilherme*, o conquistador ». (*O homem considerado segundo a sciencia, p. 1*).

Nem se diga que nos tempos *historicos* o homem só se serviu da pedra *polida* e que nos tempos *prehistoricos* só fez uso da pedra *lascada*. Por quanto, nos mesmos logares e na mesma camada, encontraram-se e encontram-se misturados, uns com os outros, instrumentos informes e perfeitos de pedra *lascada* e de pedra *polida*; o que não indica uma successão chronologica dos differentes typos de *pedra*.

Concluimos que o uso da *pedra* não é o signal, que manifeste a *antiquissima* existencia do homem e a sua rudez primitiva.

b) E' falso que o uso da *pedra*, do *bronze* e do *ferro*, indique tres epochas *successivas* e *distinctas*. Por quanto, como dissemos, desde a mais remota antiguidade, em que, segundo os *transformistas*, só devia conhecer-se a *pedra*, conheciam-se, ao mesmo tempo, o *bronze* e o *ferro*, e fazia-se uso d'estes metaes. Assim *Tubalcain*, oitavo descendente de *Adão*, era habil artista em *bronze* e em *ferro*; os *phenicios* tambem serviam-se do *bronze* e do *ferro*; os *gregos*, na guerra de Troia, tinham armas de *bronze* e de *ferro*; as armas do exercito de *Xerxes*, como diz Herodoto, eram tambem de *bronze* e de *ferro*.

Se, pois, nos tempos *historicos*, o uso da *pedra*, do *bronze* e do *ferro*, não foi *successivo* mas *simultaneo*, devemos concluir — que a theoria das tres epochas, *successivas* e *distinctas*, não só não tem base solida, mas é desmentida pelos factos, — e que a longuissima serie de seculos, em que o homem teria passado de uma epocha para outra, é um mero producto da imaginação.

stancia *espiritual*, como é a nossa alma. Logo o *composto humano* não deriva do concurso de causas fortuitas (1).

227. **O composto humano não deriva da evolução de uma especie inferior.** — O *composto humano* resulta da união da alma e do corpo. Ora a nossa alma e o nosso corpo não derivam da evolução de uma especie inferior. Logo o *composto humano* não deriva da evolução de uma especie inferior.

---

e) O argumento *chronologico* é o seguinte: Os annaes dos povos do Oriente e da Chaldêa, a historia da India e da China, provam que a existencia do homem sobre a terra remonta a centenares de milhares de annos.

Respondemos ás diversas partes do argumento.

a) Com relação aos *Egypcios* e á sua pretendida antiguidade, *Champollion* diz: « Demonstro que nenhum monumento egypcio é realmente anterior ao anno 2.000 antes da era christã ». — Nem os adversarios appellem para os famosos zodiacos de *Denderah* e de *Esneh*. Por quanto, — com relação ao zodiaco de *Denderah*, insignes sabios, como *Laland*, *Hamilton*, *Delambre*, *Biot*, *Champollion* e outros, demonstraram que elle não passava da epocha dos *Ptolomeus* (320 a 305 annos antes de Christo), — e com relação ao zodiaco de *Esneh*, *Latronne* e *Bankes* provaram que elle foi construido nos primeiros annos de *Antonino Pio*, imperador romano.

b) Com relação ás observações astronomicas dos *Chaldeus*, que mostrariam que o homem existe ha mais que 470.000 annos, diremos, com *Laplace*, que essas observações não excedem de 800 annos a era christã.

c) Com relação aos *Indios*, *William Jones*, seguido por *Heeren*, affirma que a origem d'aquelle imperio se deve collocar cerca de 2.000 annos antes da era vulgar. — Nem recorram ás famosas tabuas astronomicas dos mesmos *indios*, para provar a antiguidade d'esse povo. *Klaprot*, nas suas *Memorias da Asia*, escreve: « As tabuas astronomicas dos *indios*, a que se attribuia uma prodigiosa antiguidade, foram feitas no seculo VII da era vulgar, e posteriormente referidas, por calculos, a uma epocha anterior ».

d) Com relação aos *Chinezes*, *Klaprot* nega que haja certeza historica, ácerca d'esse povo, anterior ao anno 732 antes da era christã, — *Abel Remusat* admitte a *certeza* nos factos historicos até ao anno 2.260, e reconhece só *probabilidade* nas tradições que remontam ao anno 2.637 antes de Christo.

(1) *Du Bois-Reimond*, que é tido por uma celebridade scientifica, escreve: « *Imaginemos* que todos os atomos, que constituiam Cesar num determinado momento da sua vida, por exemplo, no Rubicão, sejam com arte mechanica collocados no seu logar e que nelle se imprima a velocidade e a direcção, que tinham naquelle momento. *Para nós*, reappareceria Cesar em alma e corpo. O Cesar artificial teria, desde o primeiro momento da sua formação, as mesmas sensações, os mesmos desejos, os mesmos pensamentos, que o seu modelo tinha no Rubicão, a sua memoria seria cheia das mesmas imagens; seria dotado das mesmas faculdades, herdadas por geração ou adquiridas. *Imaginemos* que o mesmo trabalho mechanico se renove ao mesmo tempo, em varios pontos, com os mesmos atomos de *carbone*, de *hydrogenio*, etc. Estes novos Cesares distinguir-se-hiam entre si, só por causa do logar, onde foram formados » (*Les bornes de la philosophie naturelle*).

Aquelle « *para nós* » dispensa qualquer commentario.

228. O primeiro composto humano foi formado immediatamente por Deus. — Se Deus formou *immediatamente* o corpo do *primeiro* homem, e *criou* a sua alma, deve dizer-se que o *primeiro* composto humano foi formado *immediatamente* por Deus. Ora Deus formou *immediatamente* o corpo do *primeiro* homem, e *criou* a sua alma. Logo o *primeiro* composto humano foi formado *immediatamente* por Deus (1).

229. O composto humano, no estado actual, deriva de outro homem e de Deus, mas por modo diverso.

a) Deriva de outro homem e de Deus. Porquanto, o homem, concorrendo para a formação do corpo, concorre para a producção do *composto humano;* e Deus, creando a alma e infundindo-a no corpo, produz o mesmo composto.

b) Por *modo diverso.* Com effeito, — na *creação* da alma, Deus opéra como Causa *primeira* e *unica,* e o homem não concorre nem sequer como causa *instrumental;* — na producção do *corpo,* Deus opéra como Causa *primeira,* e o homem como causa *segunda,* em virtude da actividade, que elle recebeu do Auctor da natureza (2).

---

(1) *Mivart,* seguido por alguns *transformistas,* admitte que o corpo do *primeiro* homem derivou do macaco; mas que neste corpo, que uma evolução progressiva, *devida ao simples jogo de causas naturaes,* tornou proporcionado para o homem, Deus infundiu uma alma racional.

Esta opinião é inacceitavel pelas seguintes razões:

a) Admitte que as especies se transformam, a inferior na superior. Ora tal transformação, como demonstrámos, é falsa.

b) Attribue a transformação do corpo do macaco em corpo humano ao *simples jogo das causas naturaes.* Ora esta transformação é absurda: porque o organismo humano apresenta, desde o seu desenvolvimento, uma *finalidade,* isto é, uma adaptação de cada orgão ao seu fim respectivo. Esta *finalidade* não pode provir do *acaso,* do *simples jogo de causas naturaes.*

c) Se fosse verdadeira a theoria de *Mivart,* deveriam encontrar-se os typos *intermediarios* entre os macacos, de que teria derivado o corpo do homem, e o proprio homem, — typos que deviam ser semelhantes ao corpo humano, mas que não deviam ser dotados de razão. Ora esses typos nunca se encontraram. Pelo contrario, onde a sciencia encontrou o homem *anatomico* fossil, encontrou tambem vestigios da vida racional.

d) Aquelle grupo de animaes, que teriam sido antepassados *immediatos* do corpo humano, seria uma verdadeira anomalia na natureza viva. Por quanto, o organismo d'aquelles animaes suppõe-se adaptado para as funcções da vida intellectual, mas destituido de vida intellectual. Ora entre o organismo e as faculdades *psychicas* deve existir uma proporção; porque a nossa vida *psychica* depende, de algum modo, do organismo.

(2) Respondamos a algumas objecções dos adversarios.

a) Dizem: O filho diz-se *gerado* pelo pae. Ora o filho não se poderia dizer gerado, se o pae não gerasse a alma e o corpo do filho. Logo o pae gera tambem a alma do filho.

Resposta. O *termo* da geração não é o corpo, nem a alma, mas é o *composto;* e é do *termo* que tira a sua denominação todo e qualquer movimento. Logo quem concorre, como causa efficiente, para a geração do composto humano, pode chamar-se e é verdadeiro *pae.* Ora as pessoas, ás quaes damos o nome de *paes,* concorrem, como causas efficientes, para a geração do composto humano, porque, embora só Deus produza a alma, os paes comtudo dispõem proximamente a materia para a recepção da alma, e como que trazem a alma para o corpo, e por isso são causa efficiente da união da alma com o corpo, isto é, da geração do composto. E isto basta para que possa dizer-se que os paes geram o ser dos seus filhos, ainda que não tenham gerado a alma. Portanto pode dizer-se com razão que gera o *homem* quem concorre para a formação do composto humano, embora não gere a alma, assim como dizemos que mata o *homem* quem concorre para destruir esse composto, embora não mate a alma. — Em poucas palavras: « A *geração* tem por termo o *composto.* Ora o homem concorre para a formação do composto. Logo o homem *gera* o homem, embora não gere a alma. Diz S. Thomaz: « Homo *generat* sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formae » (*Sum. Th.,* p. I, q. 118, a. 2 ad 4).

b) Insistem: E' um facto que os filhos se parecem sempre com os paes não só nas qualidades physicas e physiologicas, mas tambem nas qualidades intellectuaes e moraes. Ora esta semelhança nas qualidades intellectuaes e moraes seria inexplicavel, se a alma dos filhos não fosse gerada pelos paes.

Resposta. Não é verdade que os filhos se parecem sempre com os paes tambem nas qualidades intellectuaes e moraes. Mas, embora assim fosse, não poderiamos d'ahi concluir que a alma dos filhos deriva dos paes. Na verdade, ninguem ignora que a vida vegetativa e a sensitiva dependem do organismo physico, e que a propria vida psychica ou intellectual, embora independente intrinsecamente do corpo, comtudo suppõe e exige o concurso dos orgão corporeos. Ora o corpo dos filhos é gerado pelos paes. Não admira, pois, se os filhos se parecem com os paes — não só nas qualidades physicas e physiologicas, — mas tambem nas intellectuaes e moraes. E dá-se esta semelhança — não porque os paes produzem a alma dos filhos, — mas porque produzem o corpo, que, como dissemos, concorre tambem, de algum modo, para a nossa vida psychica ou intellectual.

c) Accrescentam: Um só effeito não pode ser produzido por varios agentes. Ora o homem é um só ente. Logo o homem não pode derivar, ao mesmo tempo, dos paes e de Deus.

Resposta. Um e o mesmo effeito não pode ser produzido por varios agentes, quando estes não são coordenados entre si, mas pode ser produzido, quando entre os agentes existe uma coordenação. Ora Deus e os paes são agentes coordenados; porque Deus opera como Causa primeira, e os paes como causas segundas. Os paes subministram a materia e a preparam gradualmente até á ultima disposição, que tem por termo a infusão da alma,

230. Todos os homens pertencem á mesma especie.

a) Todos os homens pertencerão á mesma especie, se todos possuirem os mesmos elementos *essenciaes* e differirem apenas nos caracteres *accidentaes;* porque só os elementos *essenciaes*

constituem a *especie*. Ora todos os homens possuem os mesmos elementos *essenciaes* (*animalidade* e *racionalidade*), e só differem nos caracteres *accidentaes* (*conformação do craneo, cor,* etc.). Logo todos os homens pertencem á mesma *especie* (1).

---

e param ahi, porque a infusão da alma excede a força creada. Mas, se param as causas segundas, não para a Causa primeira, a qual continúa só e produz o effeito, que as causas secundas não podiam produzir, isto é, crea a alma humana. — E, sendo a energia creada para Deus, como o instrumento é para o supremo e principal agente, devemos dizer que o corpo humano é formado pela força de Deus, como agente primario, e pela energia do homem, como agente secundario, ao passo que a alma é produzida unicamente pela força divina e é produzida na materia, previamente disposta pela energia humana (Cf. S. Th., *c. Gentes*, l. 2, c. 89). Esta coordenação da Causa primeira e da causa segunda explica a unidade admiravel do homem.

d) Replicam: Dois agentes, embora coordenados, devem produzir um duplice effeito. Ora o homem tem um só *ser*. Logo o homem não pode derivar de Deus e de outro homem.

Resposta. Embora Deus e o homem concorram, cada um na sua ordem, para a producção do homem, comtudo não ha no homem gerado um duplice ser, — um que derive do principio gerador e outro do principio creador, mas ha apenas um só *ser;* porque o Creador dá o ser á alma no corpo, e o principio gerador dispõe o corpo para que possa partecipar d'esse ser pela sua união com a alma. Diz S. Thomaz: « In homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse *separatim* a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante et separatim animae a creante; sed quia *Creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc, quod hujus esse sit particeps per animam sibi unitam* » (*De pot.*, q. 3, a. 9 ad 20).

(1) Procuraremos demonstrar que *todos* os homens *convêm* entre si nos elementos *essenciaes*, e que *só divergem* nos caracteres *accidentaes*.

a) Todos os homens *convêm* entre si nos elementos *essenciaes*. Os elementos *essenciaes*, que constituem o homem, são a *animalidade* e a *racionalidade*. Ora todos os homens serão dotados de *animalidade* e *racionalidade*, se todos possuirem, emquanto ao *essencial*, os mesmos caracteres, tanto *anatomicos* e *physiologicos* (provenientes da *animalidade*), como *psychologicos* e *moraes* (provenientes da *racionalidade*). Mas effectivamente todos os homens possuem, emquanto ao *essencial*, os mesmos caracteres, tanto *anatomicos* e *physiologicos*, como *psychologicos* e *moraes*.

a) Todos os homens possuem os mesmos caracteres *anatomicos* e *physiologicos*. Por quanto, todos os homens, seja qual for a sua raça, têm a mesma organisação corporea *(emquanto ao essencial)*, a mesma posição, o mesmo numero de dentes, o mesmo contorno craneano. O cerebro de um negro do Congo não differe do de um europeu; as dobras de todos os cerebros humanos estão ligadas ao mesmo typo fundamental. Em todas as raças o organismo passa pelas mesmas phases, está sujeito ás mesmas doenças e ás mesmas vicissitudes e circumstancias, que costumam dar-se exclusivamente entre os seres da mesma especie.

Flourens, na Academia de Paris, pronunciou as seguintes palavras: « Os

b) Todos os homens pertencerão á mesma *especie*, se as diversas raças, cruzando-se, se propagarem em linha recta ao indefinido; porquanto, a fecundidade continua ou indefinida,

---

homens, seja qual for a sua casta, brancos ou negros, vermelhos ou amarellos, todos têm proporcionalmente a mesma capacidade de craneo. Nem o cerebro apresenta differenças; pelo contrario, o cerebro humano differe do do orangotango na forma, no peso, no volume, nas circumvoluções ».

b) Todos os homens possuem os mesmos caracteres *psychologicos* e *moraes*. Por quanto, todas as raças — têm *intelligencia*, capaz de perceber o *immaterial* e de se adiantar na civilisação, — são dotadas da *vontade*, capaz de praticar o bem e de fugir do mal, — e possuem a idea de Deus, de *verdade*, de *justiça*, de *religião*, de *honestidade*, e o espirito de *sociabilidade*. Ora isto demonstra que todos os homens pertencem á mesma especie.

b) As divergencias, que existem entre os homens, são apenas *accidentaes*. Na verdade, as principaes differenças, que se notam entre os homens e formam diversas raças, são a *cor* e a *conformação do craneo*. Ora as differenças na *cor* e na *conformação* do *craneo* são apenas *accidentaes*.

a) A differença na *cor* será apenas um caracter *accidental*, se a propria *cor* depender de uma causa *accidental* e *extrinseca:* por quanto os caracteres *essenciaes* do ente derivam de uma causa *substancial* e *intrinseca*. Ora a *cor* depende sobretudo de uma causa *accidental* e *extrinseca*, que é o *clima*. Na verdade, os descendentes das raças brancas, que vivem na Africa, tornam-se pretos; as colonias portuguezas das costas africanas apresentam muitos exemplos d'esta mudança de *cor*. Os arabes são mais claros nos paizes mais frescos. O europeu, que se aclimata no Egypto, em pouco tempo adquire a cor pardacenta, e na Abyssinia a bronzeada.

O proprio *Burmeister* (*Historia da creação*, pag. 507) reconhece que o sol e o clima exercem uma grande influencia na *cor* da pelle. Eis as suas palavras: « Póde dizer-se que alguns africanos se tornam brancos debaixo da zona temperada, estando muitas gerações sob a acção dos raios solares mais obliquos; mas nunca se tornam tão brancos como os europeus. Por outro lado, os povos brancos tornam-se morenos sob os tropicos, mas nunca se tornam negros na Africa, nem vermelhos na America ».

Objectam: Se a *cor* dependesse do *clima*, o europeu, que vive na Africa, deveria tornar-se preto, — e este, vivendo na Europa, deveria tornar-se branco. Ora não acontece assim. Logo a *cor* não depende do *clima*.

Resposta. Antes de tudo, ha muitos factos para provar que o europeu, vivendo na Africa, depois de muitas gerações, se torna completamente preto, e vice-versa. — Mas, embora *hoje* não se desse nenhum d'esses factos, não poderia dizer-se que o *clima* não influiu, nos tempos passados, na *cor* e por isso na formação das diversas raças. Por quanto, *hoje* que as raças estão formadas e as influencias climatericas são menos violentas, a *cor* depende mais da *raça* do que do *clima*. Mas, no desenvolvimento da humanidade, quando as raças não estavam ainda formadas, a *cor* dependeu sobretudo do *clima*. — *Wuttke (Historia do paganismo*, I, pag. 30) diz: « A conclusão que, contra a unidade da especie humana, se tira do facto de o negro se não tornar branco e reciprocamente, é arbitraria e tem tanto valor como esta outra: assim como o homem, na edade adulta, não muda a physionomia, assim tambem não a muda, quando é criança ». — *Burdach* escreve: « Na

de que certos individuos são dotados, é signal de que elles pertencem á mesma *especie,* ao passo que o *hybridismo* mostra que os individuos divergem na *especie.* Ora todas as diversas raças humanas, cruzando-se, propagam-se em linha recta ao indefinido. Logo todos os homens pertencem á mesma *especie* (1).

---

edade infantil, os homens não podiam ter adquirido ainda toda a sua personalidade, estavam mais dependentes da natureza e sujeitos ás influencias do mundo exterior; mas agora que as forças naturaes não actuam com a mesma intensidade, como anteriormente, e todas as relações tomaram um caracter mais estavel, o homem tornou-se mais independente, e já não está tão sujeito às influencias do clima ».

Pergunta-se: Qual é a causa *intrinseca* da *cor* da pelle?

Os physiologistas não concordam em determinar a causa *intrinseca* da *cor* da pelle. Segundo alguns, a cor negra da pelle é uma consequencia de uma substancia colorida, que se interpõe nas cellulas. Segundo outros, provém de uma segregação de figado, que nos paizes quentes é eliminado pela pelle sob forma combustivel. *Foissac (Influencia do clima sobre o homem)* affirma que a cor escura da pelle é consequencia da alimentação vegetal e de substancias em que predomina o carbone. *Pruner* diz que o sangue do negro é mais escuro por causa do excesso do carbone nelle existente.

b) A *conformação do craneo* tambem é um caracter *accidental.* Com effeito, um caracter, que depende de causas *extrinsecas* e *accidentaes,* não póde deixar de ser *accidental.* Ora a *conformação do craneo,* que nas differentes raças varia apenas entre 85° e 70°, depende de causas *extrinsecas,* que são o *clima,* o *desenvolvimento da intelligencia,* a *alimentação,* etc. — Depende do *clima;* pois as observações de *Bär* demonstram que os povos, que vivem nas praias do mar, têm o craneo mais achatado que o dos habitantes das montanhas. — Depende do *desenvolvimento da intelligencia,* pois uma vida intellectual, muito activa e desenvolvida, reflecte-se ordinariamente sobre o orgão, que *acompanha* o pensamento e que é o cerebro. Com o desenvolvimento do cerebro, e por isso de todo o systema nervoso, modifica-se todo o organismo. *Prichard* affirma explicitamente que os *habitos* e o *desenvolvimento* da *intelligencia* exercem grande influencia na constituição physica do homem, e sobre tudo na forma do craneo e do rosto. — Depende da *alimentação. Buffon* diz que uma alimentação grosseira faz degenerar os povos, e que os que vivem na miseria são mal constituidos. *Bär* encontrou, entre os tartaros, vestigios da influencia, que o modo de viver e a *alimentação* exercem na forma do craneo e do rosto. Logo a *conformação do craneo* é um caracter *accidental.*

c) Não só a *cor* e a *conformação* do *craneo,* mas toda e qualquer differença que existe entre as diversas raças é apenas *accidental.* — Porquanto não ha propriedade de uma certa raça, que insensivelmente não possa ser adquirida por individuos de qualquer outra raça. Ora isto mostra que aquellas propriedades são *accidentaes;* pois que não podemos adquirir propriedades *essenciaes.* — De mais, os individuos que differem na *cor,* muitas vezes convêm entre si na *conformação do craneo* ou na qualidade do *cabello,* e vice-versa. Logo estes caracteres são *accidentaes;* aliás dois individuos, ao mesmo tempo, pertenceriam a especies diversas. — Finalmente, os caracteres, proprios dos individuos de uma raça, encontram-se ás vezes em individuos de outras raças. Sendo assim, é evidente que aquelles caracteres são *accidentaes;* pois os caracteres *essenciaes,* proprios dos individuos de uma especie, não podem passar para os individuos de uma outra especie.

Concluimos, pois, que todos os individuos humanos, pelo facto de possuirem todos os mesmos elementos *essenciaes* e só differirem nos caracteres *accidentaes,* pertencem á mesma especie.

Obiectam: As raças humanas differem tanto entre si, que não podem deixar de constituir especies diversas.

Resposta. As raças humanas differem menos entre si, do que differem as diversas raças de animaes, as quaes todavia pertencem á mesma especie. Mas, apezar de todas as differenças, o certo é que entre as raças humanas nunca se poude fixar um limite certo e determinado; d'ahi a divergencia entre os anthropologistas na classificação das raças humanas. Se não existe um limite certo e determinado, que distinga uma raça de outra, é signal que estas raças não constituem especies diversas; pois entre especies diversas ha um limite certo e determinado. *Herper* (*Ideas para a philosophia da historia da humanidade* VII, 2) escreve: « Sobre a terra não ha quatro nem cinco raças, nem variedades exclusivas. As cores confundem-se por tal modo, que formam tantas sombras e graduações de um só grande quadro, que se extende a todos os espaços da terra ». *Humboldt (Kosmos,* I, pag. 377) diz: « Se consideramos apenas as discrepancias extremas das raças, somos inclinados a consideral-as como especies diversas; mas em favor da unidade da especie humana fallam as multiplices variedades da pelle, da cor e da estructura do craneo, que os recentes estudos geographicos têm trazido a luz ».

(1) Todos os physiologistas apontam a fecundidade continua como o caracter da especie e a causa da sua fixidez. *Flourens* diz: « A especie é a continuada fecundidade; é este o caracter decisivo » *(Journal des savants,* 1863, pag. 628). O mesmo dizem *Buffon, Jussieu, Candolle, Geoffroy Saint-Hillaire, Chevreuil, Leunis, Müller,* etc.

Os naturalistas reconhecem a fecundidade continua entre os individuos das diversas raças humanas. *Wilbrand (Descendencia do genero humano de um só par)* diz que é da união entre individuos das raças mais diversas, que resulta a prole mais formosa, mais forte, mais energica e fecunda.

A eschola *americana,* representada por *Morton* e *Agassiz,* pretendeu demonstrar que os mestiços, que nascem dos individuos de differentes raças, não têm fecundidade perduravel. Mas essa asserção foi desmentida por *Bachman, Waitz, Scherzer, Quatrefages, Wagner,* e por outros naturalistas, que encontraram nas populações do *Mexico,* das *Philippinas,* do *Nicaragua* e *Paraguay,* do *Novo Canadá,* das ilhas *Pitcairn,* e d'outros paizes, muitos exemplos de fecundidade perduravel nos mestiços.

De resto os melhores physiologistas, alguns dos quaes muito insuspeitos, sustentam a doutrina — que todos os homens, seja qual for a sua raça, pertencem á mesma *especie.*

Humboldt diz: Affirmando a unidade do genero humano, rejeito como lamentavel e indigna a hypothese das raças superiores e inferiores. Ha raças mais civilisadas, mais illustradas, nobilitadas pelo estudo e civilisação; mas uma não é por si mais nobre do que outra » (*Kosmos,* I, pag. 385).

Owen, depois de ter comparado as diversas raças humanas, conclue: « Em consequencia d'isto, cheguei á conclusão que o homem é uma especie unica, e que as differenças peculiares das raças indicam apenas variedades ».

231. Todos os homens poderam derivar da mesma familia ou do mesmo par. — Esta proposição é um corollario da precedente. — Se todos os homens, por serem dotados dos mesmos elementos *essenciaes,* pertencem á mesma especie, é claro que todos poderam derivar da mesma familia ou do mesmo par; visto que a descendencia dos individuos da mesma especie em linha recta é continua ou indefinida (1).

O proprio *Burmeister* diz: « Todas as nações da terra pertencem, no sentido historico, em quanto á natureza, a uma só especie, e as suas differenças podem apenas ser consideradas como variedades ».

J. Müller escreve: « *As raças humanas são formas de uma especie,* pois são fecundas entre si e reproduzem-se por meio da geração. Não são *especies* differentes de um *genero;* porque, se o fossem, seriam estereis os seus descendentes respectivos » (*Phys. de l'homme*).

Quatrefages diz: « Os grupos humanos, seja qual for a sua differença, real ou apparente, são apenas raças de uma e mesma especie, e não de especies distinctas... Entre os verdadeiros sabios, poucos deixarão de admittir este ponto de partida. Elles hão de concluir, como os grandes homens, de quem sou discipulo, como *Linneu, Buffon, Lamarck, Cuvier, Geoffroy, Humboldt, Müller, que todos os homens pertencem á mesma especie, que só existe uma unica especie de homens* » (*L'éspèce humaine,* concl. du liv. I).

Seguem a mesma doutrina os mais celebres naturalistas e ethnographos: *Blumembach,* os dois *Wagner, Burdach, Blainville, Flourens, Gratiolet, Wilbrand, Waitz, Prichard, Buffon, Cuvier,* etc.

(1) A *possibilidade* da origem commum de todos os homens não é o *facto* d'essa origem. São duas questões distinctas; a solução da primeira pertence á *scencia,* a da segunda á *historia.* Se os homens *poderam* derivar de uma só familia, não se segue que *de facto* tenham derivado.

Ora — *a*) a *sciencia* effectivamente prova a *possibilidade* da descendencia de todos os homens de um só par; — *b*) e a *historia* prova o *facto* que todos os homens descenderam do mesmo par.

a) A *sciencia* demonstra a *possibilidade* da descendencia de todos os homens de um só par. Porquanto, como dizemos no texto, se todos os homens pertencem á mesma especie, é claro que todos podem ter derivado da mesma familia ou do mesmo par; pois a especie é fecunda em linha recta ao indefinido. *Schaafhausen (Diario da reunião dos materialistas allemães,* 1867, pag. 42) diz: « A possibilidade da descendencia de todos os homens de um só par deve ser admittida ». O mesmo dizem *Giebel, Waitz, Perty.*

b) A *historia* prova o *facto* que todos os homens descendem do mesmo par. Por quanto, a *Biblia,* que é a historia mais antiga, mais authentica e mais digna de fé, affirma que todos os homens derivam de um só par; e esta affirmação não contradiz as descobertas certas da *scencia,* pois esta, como vimos, prova a *possibilidade* da origem commum de todo o genero humano. As affirmações da *Biblia* encontram apoio — nas tradições ácerca do genero humano, que são conhecidas, e que fallam de um homem e de uma mulher, de que derivaram todos os homens, — e na *glottologia,* a qual reconhece, mesmo *philologicamente,* a origem commum d'aquellas linguas, que pareciam pertencer a um typo inteiramente diverso; ora a unidade de origem da

232. Os homens constituem um reino especial. — Os homens constituirão um reino *especial,* se possuirem um principio de operações *caracteristicas,* diverso e superior ao principio de que são dotados os vegetaes e os animaes; porque são esses principios que distinguem os varios reinos da natureza. Ora os homens, pela sua alma *racional,* possuem um principio de operações *caracteristicas,* pertencente a uma ordem diversa e

---

linguagem indica e prova a unidade de origem do genero humano (Cf. Trombetti, *L'unità d'origine del linguaggio,* Bologna, 1905).

Müller escreve: « Se estabelecermos a questão, partindo das sciencias naturaes, não resta outra explicação possivel, senão a admissão pura e simples da descendencia de todos de um só par. A historia natural não procura se verdadeiramente todos os homens derivam de uma só familia; tudo o que ella póde attestar é que a humanidade se acha num estado, como se todos derivassem de um só par, e esta conclusão é muito importante para a unidade da especie ».

*

As principaes objecções, que os adversarios apresentam contra a descendencia de todo o genero humano de um só par, são tiradas — da *linguistica,* — da habitação da *America,* antes da sua descoberta, — e da existencia das diversas raças humanas.

a) Dizem: Se todos os homens derivassem de uma só familia, não existiriam entre as varias linguas as profundidas divergencias, que existem.

A esta objecção respondem *Humboldt, Pott, Müller* e *Heitzig.*

Humboldt diz o seguinte: « Por mais isoladas que pareçam certas linguas, e extranhos os sons, as articulações e as propriedades, todas têm entre si analogia, e as suas affinidades serão tanto melhor conhecidas, quanto mais progredir o estudo philosophico da historia dos povos e da linguistica ».

Pott escreve: « E' certo que, á medida que progride a sciencia das linguas, um grande numero das mesmas, que ainda hoje parece serem isoladas e não terem parentesco com as outras, serão incluidas nos grupos maiores, e estes serão cada vez menos numerosos. A *linguistica* não se oppõe á doutrina, que admitte a descendencia de todos os homens e de todos os povos de um só par ».

M. Müller e *Heitzig* procuraram demonstrar que, tanto em relação á forma como em relação á materia, existe uma certa affinidade entre os varios grupos das linguas *turanas, semiticas* e *arianas.*

b) Insistem: Se todos os homens derivassem de um só par, seria inexplicavel o facto de se terem encontrado homens na America.

Resposta. Embora não possamos determinar o modo, por que os homens passaram á America, é certo que o podiam fazer, visto que os dois hemispherios são quasi contiguos (Lyell, *Principes de géologie,* v. 2, pag. 472), e, como observou *Humboldt* (*Histoire de la géographie, etc.*), para passar da Asia para a America bastava uma viagem de trinta e seis horas por mar.

E não só podiam passar, mas ha provas de que effectivamente passaram á America. Estas provas são certas memorias e certos ritos, encontrados naquelle paiz pelos primeiros exploradores, como a tradição da immigração de seus antepassados, a memoria de um diluvio e da conservação de uma só familia, a circumcisão entre os Mexicanos, a observancia do sabbado, a

superior á ordem, á qual pertencem os vegetaes e os animaes. Logo os homens constituem um reino *especial* (1).

---

celebração do jubileu, e muitas outras coisas, attestando que esses povos têm a origem commum com as outras nações.

c) Replicam: Se todos os homens derivassem da mesma familia, não haveria tantas raças humanas.

Respondemos que a descendencia de todos os homens de uma só familia e a existencia das raças são duas coisas conciliaveis. Por quanto, como provámos, a diversidade das raças provém de causas *accidentaes* e *extrinsecas*, como são o *clima*, o *desenvolvimento da intelligencia*, a *alimentação*, etc.

(1) *Reino*, em *physiologia*, indica o supremo genero dos entes, que convêm numa commum e caracteristica ordem de operações, embora possam differir com relação a outras notas, mesmo essenciaes. A denominação, como se vê, é *metaphorica*, mas é bem applicada; porque, assim como os reinos politicos tiram a sua distincção das leis fundamentaes proprias e dos principios da vida civil e social, que pertencem a cada um e derivam do chefe respectivo, assim tambem os reinos da natureza distinguem-se pelas suas operações caracteristicas, e, por isso, pelo principio radical, de que essas operações emanam. Portanto, um grupo de entes, que possuem uma nota especial e caracteristica, constitue um reino proprio ou especial, e este reino é distincto de um outro reino, que é constituido por outro grupo de entes, dotados de outra nota especial e caracteristica. Assim, as plantas, porque possuem a vida *vegetativa*, constituem um reino especial, distincto do reino *animal*, constituido pelos seres dotados tambem de vida *sensitiva*. Ora o homem, — embora pelo seu *corpo organico* não constitua um reino *especial* ou *proprio*, porque, se se considera somente o organismo humano, a differença entre o homem e o macaco é menos sensivel do que a que existe entre os macacos e os zoophytos (e todavia os macacos e os zoophytos pertencem ao mesmo reino), — comtudo pela sua *alma espiritual* acha-se collocado numa ordem immensamente superior á ordem, em que se encontram as plantas e os animaes. A distancia, que separa da vida sensitiva a intellectual, é muito mais sensivel do que a distancia, que separa da vida vegetativa a sensitiva; porque a vida vegetativa e a sensitiva pertencem ambas á *mesma* ordem, que é a *material*, ao passo que a vida sensitiva e a intellectual pertencem a ordens *diversas*, e a distancia entre duas coisas da *mesma* ordem é sempre menos sensivel do que a distancia entre duas coisas, pertencentes a ordens diversas. Por isso, se os *brutos* não se podem reduzir ao reino *vegetal*, mas constituem um reino proprio, muito menos pode reduzir-se o homem ao reino *animal*, mas elle deve constituir um reino *proprio*, que é o *reino humano*.

Muitos naturalistas negam esta verdade e dizem que o homem pertence ao reino *animal*, embora constitua um typo ou uma familia especial. Muitos outros, porém, entre os quaes *Bonnat, Geoffroy St. Hilaire, Quatrefages, Tiedemann, Godron*, acceitam e defendem a nossa these.

Obiectam: Os proprios escholasticos affirmam que o homem é *animal* e que no *genero* convem com os brutos. Logo o homem não pode constituir um reino proprio e especial.

Resposta. O homem é *animal*, mas é animal *racional*, e por isso, se convem com o bruto no elemento *generico*, differe d'elle no elemento *especifico*, que é a *razão*. Differindo do bruto no elemento *especifico*, o homem constitue um reino proprio e distincto do reino dos brutos. Do mesmo modo, o bruto, embora convenha com a planta no genero de *substancia viva*, comtudo differe no elemento especifico, que é a *sensibilidade*, e por isso constitue um reino proprio e distincto do reino dos vegetaes. — Nem se diga que o homem, por estar subordinado a um *genero*, não pode constituir um reino proprio. Por quanto, — se é verdade que elle não pode constituir um reino proprio pelo facto de estar subordinado a um *genero*, quando a palavra *genero* se toma *physiologicamente*, porque, neste caso, o *genero*, por ser uma das ultimas divisões do *reino*, é *inferior* a este e por isso não constitue um reino proprio, — não é verdade que o homem não possa constituir um reino especial e proprio pelo facto de estar subordinado a um genero, se a palavra *genero* se toma *philosophicamente*, como a tomam os escholasticos, emquanto significa o elemento determinavel e perfectivel da essencia, porque então, o *genero* tanto pode estar subordinado ao *reino* (assim ha muitos generos sob o reino animal, vegetal, mineral), como pode ter subordinados muitos reinos (assim o genero *substancia* comprehende debaixo de si todos os reinos da natureza). — Como se vê, a difficuldade funda-se num equivoco.

CAPITULO SEGUNDO

DESTINO DO HOMEM

SUMMARIO: — Fim do homem. — Immortalidade da alma humana. — Estado e operações da alma separada.

ARTIGO I.

Fim do homem.

233. O homem foi creado para um fim. — Todo o ser, produzido por uma causa intelligente, é destinado para um fim proporcionado á sua natureza. Ora o homem é um ser creado por DEUS, que é a propria Sabedoria. Logo o homem foi creado para um fim (1).

234. O fim do homem é a felicidade. — O fim de um ser é aquelle, para o qual o mesmo ser tende sempre e necessaria-

---

(1) Em todas as operações dos agentes racionaes é necessario distinguir um duplice fim: o fim do *agente* e o fim da *obra*. O fim do *agente* é o motivo, que leva este a produzir a obra. O fim da *obra* é o destino, que o agente dá á propria obra. Estes dois fins podem ser distinctos um do outro, e podem tambem identificar-se. — Na creação do homem temos este duplice fim. — O fim do *agente* é o motivo, que levou DEUS a crear o homem. Este fim é a gloria de DEUS; pois DEUS não póde deixar de ser o centro dos louvores e das homenagens das creaturas. — O fim da *obra* é o destino, que DEUS deu ao homem. E' d'este fim que tratamos no presente artigo.

mente. Ora o homem tende sempre e necessariamente para a *felicidade*. Logo o fim do homem é a *felicidade* (1).

235. **A felicidade encontra-se no bem.** — A felicidade é o fim constante e necessario de todas as nossas tendencias e operações. Ora o fim de toda a tendencia e operação é o *bem;* pois que todo o objecto, emquanto se refere á vontade, é e diz-se *bem*. Logo a felicidade encontra-se no *bem* (2).

236. **O bem, em que se encontra a felicidade, deve ser universal.** — O bem, em que se encontra a felicidade, deve socegar completamente todas as aspirações da alma, de modo que esta nada mais tenha a desejar; porque a *felicidade* é *um estado de perfeição, constituido pela posse de todos os bens.* Ora o bem, que socega completamente todas as aspirações da alma, só pode ser o bem *universal;* pois só este encerra todo o bem e exclue todo o mal. Logo o bem, em que se encontra a felicidade, deve ser *universal* (3).

237. **A felicidade não se encontra nos bens finitos.** — O objecto da felicidade é o bem *universal;* porque só este sacia completamente as tendencias ou aspirações da alma. Ora os bens *finitos*, que são as *riquezas*, os *prazeres*, a *gloria*, a *sciencia*, a *virtude*, não podem saciar completamente as aspirações da nossa alma; pois que, sendo bens *particulares*, não contêm todos

(1) O desejo da *felicidade* é uma lei natural. Não ha, nem póde haver ninguem, que não deseje ser feliz. Procura-se a felicidade sempre e em toda a parte. Todos os nossos actos, mesmo os que serão causa de remorsos e de inquietações, derivam do desejo da felicidade. Por quanto, todo o fim *inferior* ou *proximo* dos actos humanos está immediata ou mediatamente subordinado ao fim *supremo* ou *ultimo*, que é a *felicidade*.

(2) A *felicidade* é uma coisa que attrahe. Ora o *bem*, como tal, attrahe; e o *mal*, como tal, repelle. Logo a felicidade encontra-se no *bem*. — Se o homem commette o *mal*, commette-o sempre no intuito de apagar a sua sede de felicidade. Mas, então, não abraça o *mal*, como tal, mas abraça-o emquanto lhe *parece* um *bem*.

(3) O bem *universal*, em que se encontra a felicidade, deve ser um e o mesmo para todos os homens. Por quanto, sendo o fim *ultimo* de um ser proporcionado á sua natureza, é claro que, se todos os homens são dotados da mesma natureza especifica, todos elles devem tender para um e o mesmo bem *universal*. — O bem *universal*, cuja posse forma a felicidade do homem, não é uma entidade *abstracta* ou *imaginaria*, mas é *concreta* e *real;* pois que uma entidade *abstracta* ou *imaginaria* não pode exercer no espirito de *todos* os homens uma influencia constante e irresistivel e Deus não pode ser o auctor de um desejo vão e irrisorio.

O bem *universal*, pois, existe na realidade. Mas onde encontral-o? Nos bens *finitos*, ou no bem *infinito?* — Eis a questão, que vamos resolver.

os bens, nem excluem todos os males. Logo a felicidade não se encontra nos bens *finitos* (1).

238. **A felicidade encontra-se unicamente no bem infinito, que é Deus.** — A felicidade encontra-se no bem *universal*, isto é, no

(1) Os systemas, que collocaram o objecto da nossa felicidade nos bens *finitos*, podem reduzir-se a tres. — Uns, como *Epicuro*, seguido pelos sensualistas e materialistas, collocaram o objecto da nossa felicidade nos bens do *corpo*, que são as *riquezas* e os *prazeres;* — outros, como *Zeno*, collocaram-no nos bens da *alma*, que são a *gloria*, a *sciencia*, a *virtude;* — outros, como *Aristoteles*, constituiram-no na somma dos bens da *alma* e do *corpo*.

Estes tres systemas são falsos, porque o objecto da nossa felicidade não consiste nos bens do *corpo*, — nem nos bens da *alma*, — nem na *somma* dos bens da *alma* e do *corpo*.

a) O objecto da felicidade não consiste nos bens do *corpo*. Na verdade, os bens do *corpo* são os *prazeres* e as *riquezas*. Ora nem os *prazeres corporeos*, nem as *riquezas* são o objecto da nossa felicidade.

a) Não os *prazeres corporeos*. Por quanto estes, se podem ser o fim das faculdades *sensitivas*, não são o fim das faculdades *intellectuaes*, pois o objecto deve ser proporcionado á respectiva faculdade. Se os *prazeres corporeos* não são o fim das faculdades *intellectuaes*, não podem ser o fim do homem; pois o homem é tal pelas suas faculdades superiores, que são as *intellectuaes*. — De mais, o objecto da *felicidade* deve saciar completamente as aspirações da alma. Ora a experiencia attesta que os *prazeres corporeos*, longe de saciarem a alma e apagarem-lhe a sede da felicidade, são a causa de muitas inquietações e remorsos. Logo o objecto da felicidade humana não póde consistir nos prazeres *corporeos*.

b) Não as *riquezas*. Com effeito, as *riquezas* não aperfeiçoam, nem tornam felizes as faculdades *superiores* do homem; não se desejam como *fim*, mas como *meios* para o fim, pois servem para sustentar a vida, para adquirir *gloria* ou *prazer;* não dão socego ao possuidor, porque quanto mais se possuem, tanto mais se desejam, e são a causa de muitos cuidados e anciedades, e a occasião de muitos vicios e discordias.

b) O objecto da felicidade não é constituido pelos bens da *alma*. Os bens da alma são principalmente a *gloria*, a *sciencia* e a *virtude*. Ora nenhum d'estes bens é objecto da felicidade.

a) Não é a *gloria*. Porquanto a *gloria*, sendo uma coisa *extrinseca, instavel, dependente da vontade dos outros, fonte de muitas anciedades e cuidados*, não póde satisfazer e saciar completamente as tendencias da alma.

b) Não é a *sciencia*. Com effeito, a *sciencia*, embora seja um grande bem, comtudo não é o bem *supremo* ou *universal*, porque não só não encerra todos os outros bens, mas está unida com muitos males, trabalhos e imperfeições, e por isso não póde tornar o homem completamente feliz.

c) Não é a *virtude*. Por quanto, a *virtude* é um meio para a felicidade, mas não é a felicidade; pois esta é o premio da *virtude*. — Além d'isso, a *virtude*, exigindo muitos sacrificios, não sacia as tendencias da alma.

c) O objecto da felicidade não é a somma de todos os bens da *alma* e do *corpo*. Antes de tudo, é impossivel que o homem possua, ao mesmo tempo, *todos* os bens *finitos*, tanto da *alma*, como do *corpo;* porque muitos não dependem da nossa vontade, e muitos excluem-se mutuamente, assim a

bem, que é só bem e por isso sacia inteiramente todas as tendencias e aspirações da alma. Ora o bem *universal*, isto é, o bem, que é só bem e por isso sacia completamente as nossas

virtude, que é um bem da *alma*, não póde exercer-se sem incommodos e sacrificios. — Mas, ainda que o homem possuisse, ao mesmo tempo, *todos* os bens *finitos*, nem por isso seria feliz. Porquanto, a posse de todos esses bens, sendo acompanhada do medo da perda e de muitos trabalhos, não póde satisfazer completamente o desejo de felicidade (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 2).

Pergunta-se: Se a felicidade não se encontra nos bens *finitos*, porque é que tendemos para elles?

Resposta. A nossa vontade tende para os bens particulares e limitados, por isso mesmo que tende para o bem *universal* e *illimitado*. Por quanto, tendendo para o bem *universal* e *illimitado*, a vontade sente um impulso e uma attracção para todos os objectos que participam do bem *universal*. A tendencia, pois, para os bens *limitados* e *particulares* é muito conforme com a indole da vontade. Todo o mal consiste em fazer dos bens *finitos* o nosso fim *ultimo*, quando elles são apenas *meios* para a consecução do bem *universal*. D'ahi a regra pratica — que devemos servir-nos ou abster-nos dos bens *finitos*, emquanto nos dirigem para o fim ou nos afastam d'elle; pois que é o fim que determina o emprego dos meios.

*

Com os mesmos criterios refutam-se algumas theorias ácerca do objecto da felicidade, apresentadas nestes ultimos annos. Reduzem-se a tres: a primeira é dos *materialistas*, a segunda é de *Hegel*, a terceira de *Kant*.

a) Os *materialistas* sustentam que o objecto da felicidade se encontra no proprio homem.

Esta opinião é absurda. Se o objecto da felicidade se encontrasse no proprio homem, este deveria bastar a si mesmo. Ora a consciencia attesta que o homem não basta a si mesmo, aliás todos seriam felizes. — O homem deseja a verdade, o bem. Mas elle não é nem a verdade, nem o bem. Logo o objecto da felicidade não se encontra no proprio homem.

b) *Hegel* diz que o fim ultimo do homem é a *evolução continua, universal e illimitada da humanidade.*

Esta opinião tambem é absurda. Por quanto, a *evolução continua, universal e illimitada da humanidade* é apenas um corollario do systema pantheistico de *Hegel* ácerca da *Idea;* e já notámos as falsidades e contradicções d'esse systema. — De mais, aquella *evolução da humanidade*, imaginada por *Hegel*, é contraria á experiencia e á razão. E' contraria á experiencia, a qual attesta que muitos povos, depois de terem progredido no caminho da civilisação, retrocederam. E' contraria á razão; porque, sendo as acções do homem livres, a humanidade é capaz de progredir e de retroceder. — Finalmente, que felicidade póde encontrar o homem no progresso da humanidade?

c) *Kant* disse que a verdadeira felicidade não consiste na posse do bem *universal*, mas num *progresso continuo e indefinido para a felicidade, que todavia nunca se alcança.*

A opinião de *Kant* é falsa pelas seguintes razões.

1.ª) A felicidade perfeita consiste na posse de todo o bem e na quietação de todos os desejos. Ora o *progresso continuo e indefinido para a felicidade* não é a posse do bem, mas é uma tendencia para elle; não é quietação, é movimento. Logo esse *progresso* não é a verdadeira felicidade.

2.ª) Esse *progresso para a felicidade* suppõe uma serie real de bens finitos, contingentes e relativos, sem um bem infinito, necessario e absoluto. Ora a supposição é absurda. Por quanto, se se não existisse um ente infinito, necessario e absoluto, não poderia existir o ente finito, contingente e relativo, como provámos na *Ontologia*.

aspirações, é só o bem *infinito*, que é Deus. Logo a felicidade encontra-se unicamente no bem *infinito*, que é Deus (1).

239. **A felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de Deus.**

a) Sendo Deus o objecto da nossa felicidade, é claro que só na posse d'Elle a nossa alma póde encontrar o descanço e o termo de todas as suas tendencias. Mas Deus, por ser um espirito purissimo, só póde ser possuido pelas nossas faculdades espirituaes, que são a intelligencia e a vontade, emquanto uma o conhece e a outra o ama. Logo a felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de Deus.

b) Deus é o objecto da nossa felicidade, emquanto somos *homens*. Ora somos *homens*, isto é, distinguimo-nos de todas as creaturas visiveis, emquanto possuimos intelligencia e vontade. Logo Deus é o objecto da nossa felicidade, emquanto sacia a intelligencia e a vontade. Ora a intelligencia sacia-se no conhecimento de Deus, e a vontade no amor d'Elle. Logo

(1) Quanta verdade e quanto sentimento encerram estas palavras de Santo Agostinho: « Senhor, creaste-nos para Vós; e o nosso coração estará sempre inquieto, emquanto não descançar em Vós! » (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, p. 3, a. 1).

Objectam: Entre o homem e o objecto da sua felicidade deve existir uma proporção. Ora nenhuma proporção existe entre Deus e o homem. Logo Deus não é objecto da nossa felicidade.

Resposta. E' certo que entre o homem e o objecto da sua felicidade deve existir uma proporção; mas não é necessario que esta proporção seja de *entidade*, basta que seja de *ordem*. Ora, se entre Deus e o homem não existe uma proporção de *entidade*, pois Deus é infinito e o homem é finito, existe uma proporção de *ordem*, emquanto o homem, tendendo com a sua intelligencia e vontade para a verdade e para o bem *universal*, tende naturalmente para Deus, em que essa verdade e esse bem está concretisado.

Insistem: Faculdades finitas, como são as do homem, não podem attingir um objecto infinito, como é Deus.

Respondemos com uma distincção. E' verdade que faculdades finitas não podem attingir um objecto infinito por um modo *adequado;* más é falso que o não possam attingir por um modo *inadequado*, pois, para isso, basta uma proporção de *ordem*. Portanto a felicidade do homem, embora seja *infinita* e *increada* em relação ao seu *objecto*, que é Deus, é *finita* e *creada* em relação á *posse* do mesmo Deus. — Em poucas palavras: uma faculdade *finita* pode attingir um objecto *infinito*, embora por um modo *finito*.

devemos concluir que a felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de DEUS (1).

240. **Na vida presente a felicidade do homem não é perfeita.** — A felicidade do homem consiste no conhecimento e no amor de DEUS. Ora este conhecimento e este amor de DEUS, na vida presente, não podem saciar completamente todas as aspirações da alma; pois andam misturados com muitos males e perigos, incertezas e afflicções. Logo, na vida presente, a felicidade do homem não é perfeita (2).

241. **A felicidade do homem será perfeita na vida futura.** — O homem tende para a felicidade, que exclue todo o mal, toda a incerteza, toda a afflicção; e este desejo, sendo muito natural e legitimo, não póde deixar de derivar do proprio Auctor da natureza. Derivando de DEUS, o desejo da felicidade deve ser completamente saciado no conhecimento e no amor do proprio DEUS. Ora não é completamente saciado na vida presente. Logo será saciado na vida futura. Logo a felicidade do homem será perfeita na vida futura (3).

---

(1) (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 3, aa. 2, 3). Consistindo a *felicidade* no conhecimento e no amor de DEUS, é evidente que haverá tantas especies de *felicidade*, quantos forem os diversos modos por que conhecemos e amamos a DEUS. Ora os diversos modos por que conhecemos e amamos a DEUS são dois. Porquanto, — ou podemos conhecer a DEUS por uma visão *intuitiva* e *immediata*, por forma que DEUS se veja como *é* em si mesmo e se ame com um amor correspondente; — ou podemos conhecer a DEUS por uma percepção *abstracta* e *mediata*, tirada das coisas creadas, e amal-o com um amor correspondente. O conhecimento *intuitivo* e *immediato* de DEUS, por ser superior ás exigencias e condições da nossa natureza, constitue a *felicidade sobrenatural;* o seu conhecimento *abstracto* e *mediato*, por ser proporcionado á nossa natureza, forma a felicidade *natural.* A felicidade *sobrenatural* contém *eminentemente* a *natural.* — Ao homem só era devida a felicidade *natural;* mas DEUS, na sua infinita Bondade e Misericordia, quiz destinal-o á felicidade *sobrenatural.* — Devemos advertir que, embora para a felicidade do homem concorram os actos da intelligencia e os da vontade, todavia esta felicidade consiste *radical* e *essencialmente* no acto da *intelligencia*, isto é, na contemplação de DEUS. Por quanto a felicidade consiste na *posse* de DEUS. Ora DEUS possue-se com o acto da intelligencia e não com o da vontade; pois que a intelligencia *attrahe* a si o objecto, ao passo que a vontade *tende* para o objecto *anteriormente* percebido (*Sum. Th.*, 1-2, q. 3, a. 4).

(2) O conhecimento e o amor de DEUS, se não tornam o homem *perfeitamente* feliz sobre a terra, dão-lhe comtudo mais consolação do que todos os bens da terra. Só um Bem *espiritual* e *infinito* póde contentar a nossa alma, que é *espiritual* e suspira pelo *infinito* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 5, a. 3).

(3) Por isso a nossa alma, embora separada do corpo, póde ser completamente feliz; porque DEUS, que é o unico objecto da nossa felicidade, é attin-

ARTIGO II.

Immortalidade da alma humana.

242. **Immortalidade.** — *Immortalidade* é a propriedade pela qual uma substancia *viva* não está sujeita á morte, mas é destinada para viver eternamente. — A *immortalidade*, pois, não compete ás substancias *inorganicas* (1).

243. **Immortalidade intrinseca e extrinseca.** — A *immortalidade* pode ser *intrinseca* e *extrinseca.*

a) A *intrinseca* é uma propriedade, pela qual uma substancia *viva* não contém em si nenhum principio de corrupção, de modo que, em virtude da sua propria natureza, é destinada para viver eternamente. — Por isso a immortalidade *intrinseca* costuma chamar-se *incorruptibilidade.*

b) A *extrinseca* é uma propriedade, pela qual uma substancia *viva, intrinsecamente immortal* ou *incorruptivel,* não póde ser ou não é destruida por um agente exterior. — A immortalidade *extrinseca* diz-se *indestructibilidade.*

244. **A alma humana é immortal.** — Uma substancia *viva* é *immortal,* se for tal não só *intrinseca* mas tambem *extrinsecamente.* Ora a alma humana é *immortal* não só *intrinseca* mas tambem *extrinsecamente.* Logo a alma humana é *immortal* (2).

---

gido pela intelligencia e pela vontade, e estas faculdades estão sempre e necessariamente unidas com a alma (*Sum. Th.*, 1-2, q. 4, a. 5).

Se o nosso fim *ultimo* é a *posse* do Bem infinito, na vida futura, por meio do conhecimento e do amor, é certo que o nosso fim *proximo*, aqui sobre a terra, deve consistir em conhecermos, amarmos, e servirmos a DEUS. Os proprios philosophos pagãos synthetisavam a regra e o fim dos actos humanos naquella celebre sentença: *Sequere* DEUM.

(1) A *immortalidade* póde ser *essencial, natural* e *gratuita.* — *Essencial* é a que se identifica com a mesma essencia do ente. Esta *immortalidade* é só propria de DEUS; pois a *immortalidade* das creaturas é *contingente,* como contingente é o seu ser, e por isso exige o concurso continuo da Causa creadora. — *Natural* é a que é exigida pela mesma natureza do ser. Esta exigencia resulta da conveniencia e harmonia, que DEUS estabeleceu nas creaturas. — *Gratuita* é a que DEUS póde conceder á sua creatura, sem que a natureza d'esta o exija. — A *immortalidade*, que é propria da nossa alma, é a *natural.* — S. Thomaz trata d'este assumpto principalmente — na *Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 6; q. 104, aa. 3 e 4; — na *Sum. c. Gentes*, l. II, cc. 30, 55, 80; — nas *QQ. DD. De Anima*, a. 14; *De pot.*, q. 5, aa. 3 e 4; *De verit.*, q. 19, a. 1; — 2 *Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 1.

(2) Para que possa concluir-se que uma substancia *viva* é *immortal*, não basta provar que ella não contém em si mesma principio algum de corrupção,

245. A alma humana é intrinsecamente immortal.

a) Uma substancia *viva* é *intrinsecamente* immortal, quando não acaba — nem por dissolução dos seus elementos (como acabam os *compostos*), — nem pela destruição do sujeito, em que existe e opéra (como acabam as formas *não-subsistentes*). Ora a alma humana não acaba — nem por dissolução dos elementos, porque é *simples*, — nem por destruição do organismo, porque é *espiritual*, isto é, independente da materia. Logo a alma humana é *intrinsecamente* immortal (1).

---

mas é necessario provar tambem que nenhuma força exterior tem o poder ou a vontade de a destruir.

Negam a *immortalidade* da alma humana — os *materialistas*, affirmando que a nossa alma, por se identificar com a materia ou com as forças da materia, acaba com o corpo, — os sequazes da *palingenesis* e, em geral, os *pantheistas*, sustentando que a alma fica absorvida pela essencia divina e por isso perde a propria individualidade, — todos os que, para se entregarem mais livremente ás desordens, negam uma vida futura.

(1) Este argumento é concludente. Tudo o que deixa de existir, deixa de existir — ou porque se dissolvem os seus elementos, assim acabam todas as substancias compostas de *materia* e de *forma*, — ou porque lhes falta o sujeito em que e com que operavam e existiam, assim acabam as almas dos animaes, pois estas, não tendo uma operação propria e independente da materia, não podem operar e por isso não podem existir fóra do organismo, e naturalmente acabam. Mas nenhuma d'estas hypotheses se verifica em relação á nossa alma. Esta não póde acabar — nem como acabam os *compostos*, pois a alma, como vimos, não é composta de *materia* e de *forma*, mas é essencialmente *simples*, como o são todas as formas, — nem como acabam as almas dos animaes, e todas as formas *não-subsistentes*, pois a alma humana, como provámos, tem operações *proprias*, subsistencia *propria*, ser *proprio*, e este *ser* constitue a sua propria *essencia;* de modo que o *ser* não se pode separar da forma subsistente, sem que essa forma se separe de si mesma. Logo a alma humana, por ser forma simples e subsistente, não pode estar sujeita á corrupção, e é por si immortal. Diz S. Thomaz: « *Dupliciter* aliquid corrumpitur: uno modo *per se*, alio modo *per accidens*.... Quod *per se* habet esse, non potest generari vel corrumpi nisi *per se*. Quae vero *non subsistunt*, ut accidentia et formae *materiales*, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem *compositorum*. Ostensum est autem quod animae brutorum *non sunt per se subsistentes*, sed *sola* anima humana. Unde animae brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi *per se* corrumperetur. Quod quidem est impossibile non solum de ipsa, sed de quolibet *subsistente*, quod est *forma tantum*. Manifestum est enim quod id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. *Esse* autem *per se* convenit formae, quae est actus.... Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa; unde impossibile est quod forma *subsistens* desinat esse » (*Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 6).

Os adversarios pretendem destruir este argumento com varias objecções. Citemos e confutemos as principaes.

Dizem: A alma humana é *forma* do corpo. Logo não pode perseverar

b) Um desejo, que deriva da natureza e não se oppõe a um bem de ordem superior, não póde ser frustrado; pois, em tal caso, deriva do proprio Deus, e por isso deve ser satisfeito. Ora a nossa alma tem um vivissimo desejo de viver eternamente, e esse desejo deriva da natureza (pois a vontade deseja viver sempre, porque a intelligencia percebe uma vida sem fim) e não se oppõe a um bem de ordem superior. Logo o desejo de viver eternamente não póde ser frustrado. Logo a alma, considerada na sua *intrinseca* natureza, é *immortal* (1).

---

na existencia depois da corrupção do proprio corpo, porque acaba o fim pela qual foi creada.

Resposta. E' verdade que a alma é *forma* do corpo. Mas a sua união com o corpo não é o fim *ultimo* da sua creação; é apenas o fim *proximo*. Não é o fim *ultimo*, porque o fim *ultimo* pelo qual foi creada a alma é a felicidade eterna, a qual consiste no conhecimento e no amor de Deus e que se alcança sem o concurso do corpo. Mas é o fim *proximo*, pois é um *meio* para conseguirmos, com os actos voluntarios da nossa vida mortal, o mesmo fim *ultimo*. — Alèm d' isso, a alma é *forma* do corpo, mas é uma forma *subsistente*. Por isso, se, emquanto é forma, é para ella uma coisa natural a união com o corpo, todavia, emquanto é *subsistente*, é para ella uma coisa natural a duração na existencia depois da dissolução do composto.

Continuam: A alma nasce, cresce e envelhece com o corpo. Logo deve tambem morrer com o corpo; pois duas coisas, que são semelhantes no começo e na continuação da sua existencia, devem ser semelhantes no termo.

Resposta. Negamos que as vicissitudes da alma correspondam ás do corpo. Por quanto, o corpo e a alma são entes produzidos; mas o corpo é produzido por *geração*, e a alma pela *creação*. — O corpo e a alma crescem; mas o corpo cresce pela *assimilação* da materia, e a alma cresce pela *acquisição* de novas ideas, que não têm extensão nem materia. — A alma não enfraquece, quando o corpo perde as suas forças; pois *ordinariamente* nunca a alma é mais forte e vigorosa, como quando o corpo perde o vigor juvenil; e se, algumas vezes, a alma se resente das alterações do organismo, isso não mostra que uma e outra substancia são dotadas da mesma natureza, mas que estão unidas em unidade de *pessoa*. — Sendo tão dessemelhantes no começo e na continuação da sua existencia, a alma e o corpo hão de ser dessemelhantes com relação ao *destino;* pois o corpo, por ser composto e material, resolve-se nos seus elementos, ao passo que a alma, por ser *espiritual*, não póde corromper-se, mas deve subsistir em si.

(1) O desejo de viver eternamente não constitue propriamente a *immortalidade* da alma, mas é um *signal* d'ella. Por isso este segundo argumento é *a-posteriori*. Diz S. Thomaz: « Potest autem huius rei accipi *signum* ex hoc quod unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit *esse*, nisi *sub hic et nunc*. Sed intellectus apprehendit esse *absolute*, et *secundum omne tempus*. Unde omne habens intellectum *naturaliter* desiderat *esse semper*. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis » (*Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 6). — A razão é apodictica. A tendencia, nos seres cognoscitivos, segue o proprio

246. A alma humana é extrinsecamente immortal. — A alma humana, sendo *espiritual,* só póde acabar por *aniquilação,* isto é, pela reducção ao *nada.* Sendo a *aniquilação* um acto que excede a força de toda a creatura (pois esta, assim como não póde tirar do *nada* ou *criar,* assim tambem não póde reduzir ao *nada* ou *aniquilar),* segue-se que só Deus póde *aniquilar* a nossa alma. Ora Deus nunca *aniquilará* a nossa alma; porque, na ordem actual das coisas, esta aniquilação repugna á *Sabedoria,* á *Bondade,* á *Justiça* e á *Santidade* de Deus.

a) Repugna á *Sabedoria* de Deus. — A *Sabedoria* de Deus exige que a sua economia, no governo do mundo, se conforme com a natureza de cada creatura. Ora tal conformidade não se daria, se Deus aniquilasse a nossa alma, depois de a ter creado *intrinsecamente* incorruptivel ou immortal (1).

---

conhecimento. A alma sensitiva não apprehende a existencia senão determinada pelo *espaço* e pelo *tempo,* isto é, emquanto se realiza *hic et nunc,* e não deseja senão essa existencia, assim percebida. Mas a alma intellectual, cujo objecto é o *universal,* apprehende a existencia, isenta de toda a limitação do tempo e do espaço, e por isso perpetua, e para ella tende irresistivelmente.

Objectam: Ha tantos desejos *naturaes,* que todavia são *inefficazes.* Ora um d'elles é o desejo da *immortalidade.*

Respondemos que a *inefficacia* póde dar-se com relação aos desejos *condicionaes* e *secundarios,* mas não com relação a um desejo *absoluto* e *radical,* como é o da *immortalidade;* pois um desejo, que não depende de condições e que é a raiz de todos os outros desejos, mostra o proprio destino do ente, e não póde ser vão, mas deve ficar satisfeito.

Insistem: Os animaes desejam a *vida,* e todavia a sua alma não é *immortal.*

Resposta. Os animaes desejam a *conservação* da vida, mas não podem desejar uma vida *futura* e *immortal.* Por quanto, como dissemos, o desejo corresponde á percepção; ora o animal, não possuindo ideas *abstractas* ou *universaes,* não póde *perceber* e por isso não póde desejar uma vida *futura* e *immortal.*

(1) Se a alma humana, por ser subsistente, não acaba com a dissolução ou corrupção do composto, ella continuará a existir sempre, a não ser que seja aniquilada por Deus (Cfr. *Sum. c. Gentes,* l. II, c. 55). Esta aniquilação não seria o effeito de uma acção *positiva* de Deus, pois esta não pode ter por termo o nada, mas seria o effeito da cessação da influencia divina, de que as creaturas precisam para a sua duração na existencia. Ora Deus, auctor da natureza, governa as coisas em conformidade com a natureza e exigencias d'ellas, e por isso a nenhuma tira o que lhe compete essencialmente. Se Deus fizesse d'outro modo, metter-se-hia em contradicção comsigo mesmo; porque operaria contra a ordem estabelecida por Elle, quando formou os archetypos das essencias productiveis. Por isso, se a alma humana exige, pela sua natureza, a conservação na existencia, é certo que Deus, embora, pela sua potencia *absoluta,* possa destruir a nossa alma, comtudo, pela sua potencia *ordenada,* isto é, pela sua potencia considerada em relação á ordem natural,

b) Repugna á *Bondade* de Deus. — E' certo que o homem sente uma tendencia irresistivel para a felicidade *perfeita,* a qual consiste na posse *eterna* de todos os bens e na exclusão *eterna* de todos os males, — tendencia, que, sendo natural, deriva do proprio Auctor da natureza; e tambem é certo que a felicidade *perfeita* se não encontra na vida presente. Logo devemos dizer — ou que Deus deu ao nosso espirito uma tendencia e um desejo que, por nunca ficar satisfeito, só nos devia servir de tormento, — ou que existe uma vida eterna, em que a alma consiga a sua felicidade *perfeita.* Ora repugna á *Bondade* de Deus excitar um desejo, que nunca seja satisfeito. Logo deve existir uma vida *eterna,* e por isso Deus nunca *aniquilará* a nossa alma (1).

c) Repugna á *Justiça* de Deus. — A *Justiça* de Deus exige que os bons recebam a recompensa *adequada* ás suas virtudes, e os maus soffram o castigo *proporcionado* ás suas culpas. Ora a experiencia attesta que, na vida presente, muitos actos bons ou não são recompensados, ou não recebem um premio *adequado,* e que muitos actos maus ou não são castigados, ou não o são como merecem. Logo deve existir uma vida futura, em que o homem receba o premio ou o castigo adequado dos seus actos; e por isso Deus não *aniquila* a nossa alma (2).

d) Repugna á *Santidade* de Deus. — A *Santidade* de Deus exige que se proponha um meio efficaz para induzir os ho-

---

por Elle livremente estabelecida, não a destruirá. Diz S. Thomaz: « Ex hac sola potentia (primi agentis) nihil potest dici corruptibile; tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei; tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum. Ostensum est autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae. Unde hoc eis a Deo non subtrahitur » (*C. Gentes,* l. II, c. 55; Cf. *De pot.,* q. 5, a. 4). — Para se comprehender a força d'esta razão, advertimos que por dois modos pode o homem conhecer o que Deus fará no mundo: ou pela *revelação,* ou pela *razão,* investigando o que a essencia de cada ente exige. No primeiro caso, temos a *fé;* no segundo, a *sciencia.*

(1) Dizemos que a felicidade *perfeita* traz comsigo a idea da *eternidade;* porque a incerteza ou o medo de que o bem possuido possa acabar já inquieta e torna triste e infeliz a alma.

(2) O proprio *Rousseau* dizia: « Embora não existissem outras provas em favor da immortalidade da alma, senão os triumphos dos malvados e as oppressões dos bons, só isso tirar-me-hia toda a duvida. Esta nota tão dissonante na harmonia universal obrigar-me-hia a concluir que, com a morte, não acaba o homem todo, antes tudo reentra na ordem ».

Cousin escreve: « O mundo, em que vivemos, não nos mostra a perfeita

mens a praticar o bem e a fugir do mal. Ora, não haveria meio algum efficaz, se não existisse uma vida futura, em que a alma gose ou soffra eternamente pelo bem que fez ou pelo mal que praticou. Logo a *Santidade* de DEUS exige que a nossa alma não seja *aniquilada* (1).

---

harmonia, que deve existir entre a felicidade e a virtude; e, como esta harmonia é necessaria e deve existir, é necessario concluir que existe um mundo, em que a harmonia se restabeleça ».

Objectam: Para recompensar a virtude e castigar o vicio, não é necessaria uma vida futura; sobre a terra, os actos humanos têm a sua sancção na paz, que deriva da virtude, e no remorso, causado pelo vicio.

Respondemos que, embora a virtude e o vicio recebam nesta vida o respectivo premio ou castigo, *consistente* na paz ou no remorso da consciencia, todavia esta sancção não é *adequada;* pois que, nem a paz, que os justos gosam, exclue todos os males, nem o remorso, que agita os impios, exclue todos os bens. — Além d'isso, ha muitos actos virtuosos e muitos crimes, que não recebem recompensa ou castigo sobre a terra. Que recompensa recebe aqui um soldado que morre pela sua patria, ou um christão que morre pelo seu DEUS? — Finalmente, a paz, que os bons gosam, e o remorso, que atormenta os maus, não só não excluem mas suppõem a *immortalidade* da alma. Porquanto, nem os justos gosariam, nem os maus seriam lacerados pelos remorsos, se não estivessem convencidos de que existe uma vida futura e immortal, em que todos hão de receber o premio ou o castigo, conforme a qualidade das suas obras.

(1) Uma vida eterna, feliz ou infeliz, é o unico meio *efficaz* para garantir a ordem moral e social. Qualquer outro meio não actua tão efficazmente sobre a vontade, para a determinar á pratica do bem e á fuga do mal.

Objectam: O argumento, que se basêa nos attributos divinos, prova que a alma humana não acaba com a dissolução do organismo, mas não prova que deva durar *eternamente*, isto é, que seja *immortal;* aliás deveria admittir-se a repugnante theoria ácerca da eternidade do premio e do castigo.

Resposta. O argumento, tirado dos attributos divinos, prova não só que a alma sobrevive ao corpo, mas tambem que é *immortal.* Por quanto, accommodando-se a *Sabedoria* de DEUS, no governo do mundo, á natureza das suas creaturas, é claro que, se a nossa alma é *intrinsecamente* immortal, DEUS a sustentará eternamente na existencia.

Negamos que a theoria ácerca da eternidade dos premios e dos castigos seja absurda ou repugnante; pois é muito conforme com a nossa razão. Na verdade, é justo que a felicidade, que DEUS dará aos bons, seja eterna; porque, se não fosse eterna, não seria *perfeita,* não excluiria todo o mal. — Tambem é justo que o castigo, que DEUS infligirá aos maus, seja eterno. Por quanto, quem morre em peccado mortal, não tendo já tempo para se arrepender, é inimigo de DEUS por toda a eternidade, e, como tal, merece *eternamente* o castigo da sua rebellião. Diz S. Thomaz: « Culpa, quae est irreparabilis, de se habet quod perpetuo durat; et ideo debetur ei poena aeterna » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 87, a. 4 ad 3). — De mais, o peccado grave, sendo offensa de uma Bondade infinita, contém em si uma certa malicia infinita; pois a gravidade da offensa mede-se pela qualidade da pessoa offendida. Contendo uma malicia infinita, o peccado grave deve receber um castigo infinito, — *infinito* não na *intensidade* (pois a creatura não é capaz de soffrer um castigo *infinitamente* intenso), mas na *duração,* soffrendo por toda a eternidade.

247. A immortalidade da alma humana e o consenso da humanidade. — A convicção da *immortalidade* da alma humana está tão profundamente gravada no seio da humanidade, que sempre e em toda a parte se manifestou como crença *pratica, publica* e *efficaz,* sanccionada, sobretudo, pelo culto aos mortos e pelas apotheoses aos heroes e aos benemeritos da patria. Ora esta convicção tão intima e tão universal da humanidade só póde ser o resultado da voz da propria natureza, a qual, sendo

---

*

Examinemos agora o valor de algumas provas em favor da *immortalidade* da alma. Limitamo-nos a citar as de *Descartes, Galluppi, Rosmini.*

a) *Descartes* adduziu esta prova: A alma humana é uma substancia. Ora toda a substancia é indestructivel. Logo a alma humana é indestructivel.

Esta argumentação é viciosa. A alma humana não é *incorruptivel* pelo facto de ser *substancia;* pois ha tantos seres, que são substancias, e todavia são corruptiveis, como são os corpos. Para demonstrar que a nossa alma é *incorruptivel,* é necessario demonstrar que é substancia *espiritual.*

b) *Galluppi* estabeleceu o seguinte *sorites:* A alma humana é simples. O que é simples não tem partes. O que não tem partes não acaba por dissolução de partes. O que não acaba por dissolução de partes é naturalmente indestructivel. Logo a alma humana é naturalmente indestructivel.

Nem esta razão é sufficiente. Porquanto, do facto de um ente ser simples, e não acabar pela dissolução dos elementos, não se segue que seja indestructivel; porque póde acabar, por lhe faltar o sujeito em que existia. Assim todas as formas *substanciaes não-subsistentes* são *simples* e todavia acabam, — não pela dissolução dos elementos, que ellas não têm, — mas por acabar o sujeito em que existiam, porque não se sustentam a si mesmas. Logo a *immortalidade* da alma deve fundar-se numa razão differente.

c) *Rosmini* disse que o *ente universal,* mostrando-se á alma *sensitiva,* não só a torna *intellectual,* mas tambem *immortal* (*Psicologia,* v. I, lib. V).

Esta opinião é falsa pelas seguintes razões:

1.ª) Suppõe que a alma *sensitiva* do homem se transforma em *intellectual,* pela manifestação do ente *universal.* Ora esta supposição, como provámos no capitulo anterior, é falsa e absurda.

2.ª) A *immortalidade* é um dote *intrinseco* e *essencial* da nossa alma, e por isso deve deduzir-se da intima natureza d'ella. Ora, se a apparição do ente *universal* desse á nossa alma a *immortalidade,* este dote seria apenas *extrinseco* e *accidental.*

3.ª) Segundo *Rosmini,* o ente *universal,* emquanto *informa* a alma, communica-lhe a *immortalidade.* Ora isto é impossivel. Por quanto, esse ente *universal* — ou é *ideal,* — ou é *real.* Se é *ideal,* communicará á alma propriedades *ideaes,* mas não a *immortalidade,* que é uma propriedade *real.* Se é *real,* é DEUS; mas DEUS não póde ser *forma* de nenhum ente creado.

egual em todos os homens, em todos desperta o mesmo sentimento e o mesmo desejo de uma vida sem fim (1).

---

(1) Poucas verdades ha que tenham em seu favor o consenso unanime e constante de todos os povos, como a *immortalidade* da nossa alma.

Cicero diz: « O *consenso de todas as nações*, assim como nos leva a reconhecer a existencia dos deuses, assim tambem nos obriga a admittir a sobrevivencia das nossas almas ».

Bossuet escreve: « As historias antigas e modernas attestam que a idea de uma vida immortal se encontra confusa nos povos selvagens, mas clara e distincta nos povos, que têm um exacto conhecimento de Deus; pois estes vêem que a creatura racional póde viver eternamente feliz, admirando as grandezas de Deus, os planos da sua sabedoria e a belleza das suas obras ».

Lamennais (Essais sur l'indif.) diz: « A immortalidade da alma, dogma capital, de que ninguem, como diz Celso, póde afastar-se, foi sempre uma crença universal do genero humano, como confessam os mais fogosos adversarios do Christianismo. *Voltaire* e *Boligbroke* concordam nisso ».

Este consenso unanime traduz-se pelo *culto* aos *mortos*, pelos *cuidados* no *futuro*, e pelo *modo de fallar*. — Traduz-se pelo *culto aos mortos*. Todos os povos professam respeito pelos seus mortos, e este respeito é mais ou menos profundo, segundo o maior ou menor grau de civilisação. Os *egypcios*, os *gregos* e os *romanos* distinguiam-se nisso entre todos. — Traduz-se pelo *cuidado no futuro*, porque o homem pensa em perpetuar a sua memoria, em preparar ao seu nome uma aureola eterna de gloria. — Traduz-se pelo no *modo de fallar*, pois o amigo promette ao seu amigo uma fidelidade *eterna*, uma memoria *eterna*, etc. *Poisson (Entretiens sur la vie future)* diz: « Escutai o homem; as suas promessas são immutaveis, as suas affeições perpetuas, os seus amores eternos; as suas glorias seculares; falla como opéra, como um ser immortal ». *P. Janet (La famille)* escreve: « A eternidade é tão natural ao amor, que este nada sabe pedir ou conceder, sem prometter a eternidade ».

Ora este consenso unanime e constante não póde derivar dos prejuizos, das paixões, da ignorancia, ou do erro (pois estas causas não são universaes nem constantes), mas, como dissemos no texto, é produzido pela propria voz da natureza, a qual não poderia dizer que a alma é immortal, se esta verdadeiramente o não fosse. Com razão disse *Cicero*: « Se o consenso unanime de todos é a voz da natureza, e se effectivamente todos os povos estão de accordo em que com a morte não acaba tudo, é forçoso que acceitemos este principio » (*Tuscul.*, 1, 15).

Não póde negar-se que a crença na *immortalidade* da alma humana apparece, em muitas religiões, misturada com muitos erros e superstições. Mas estes erros e estas superstições variam segundo os tempos e os povos, ao passo que o fundo d'essa crença ficou sempre illeso.

Objectam: O *Buddhismo*, que conta quasi 400.000.000 de sequazes, admitte a *aniquilação* de toda a personalidade, pois *Nirvâna* é considerado como a aniquilação das almas completamente purificadas.

Resposta. Antes de tudo advertimos que não ha religião mais incoherente e mutavel que o *Buddhismo*, tendo-se alliado com todos os systemas religiosos, desde o monotheismo até á mais grosseira idolatria. — Em seguida, diremos que, se alguns metaphysicos do meio dia da India consideram *Nirvâna* como a aniquilação das almas, a maior parte dos *Buddhistas* pensam que as almas, entrando em *Nirvâna*, se purificam de todos os males e imperfeições, mas conservam a propria identidade e individualidade. E' a opinião de *Max Müller, Barthélemy S. Hilaire, Barth, Tiele*, etc.

ARTIGO III.

Condição e operações da alma separada.

248. **A alma separada é sempre individua.** — A alma humana, embora separada, tem comtudo uma relação *essencial* ao seu corpo e, por essa relação, distingue-se das outras almas da mesma especie e por isso é *individua*. Ora o que é *essencial* a uma coisa, não pode separar-se d'ella. Logo a alma humana, mesmo separada do corpo, conserva sempre uma ordem essencial ao seu corpo, pela qual se distingue de todas as outras almas humanas, e por isso é sempre *individua* (1).

---

(1) Como dissemos no cap. III da secção I d'este tratado, o principio que torna *individua* a alma humana e a distingue das outras, é a *essencial* relação ao seu corpo; de modo que a alma de Pedro é de Pedro e não é de Paulo, porque se refere essencialmente ao corpo de Pedro e não ao de Paulo. — As almas são todas eguaes na *especie*, isto é, não se distinguem umas das outras pelos seus elementos *especificos*, mas distinguem-se pela sua relação aos seus corpos. Esta relação não é uma propriedade *accidental* da alma, nem é uma consequencia da distincção, como pretendem os *Scotistas*, mas é o principio e a razão da distincção, é o elemento *essencial* que constitue *humana* e *individua* a nossa alma. — Por isso a nossa alma é composta, na sua propria essencia, de dois elementos, — um *commum*, e outro *proprio*. O elemento *commum* é que ella é *acto primeiro do corpo humano*; o elemento *proprio* é que *esta* alma é acto d'este corpo, e não de outro. Esta *essencial* relação de cada alma a um certo e determinado corpo constitue a *differença* entre as almas, e é o fundamento da sua distincção e multiplicação *numerica*. Portanto, a individuação da alma depende da sua essencial relação ao corpo, e não da sua união actual com o corpo; porque o *ser* da alma não depende da materia, mas é communicado á materia. Com razão, pois, dissemos que o principio da *individuação* é a propria *essencia* da alma, emquanto se refere a um certo e determinado corpo. A essencia é o *principio*, a *causa* da individuação; o corpo é o *receptivo*, o *termo* d'essa individuação, porque é ao corpo que a alma se refere e é no corpo que a alma encontra o complemento na sua especie. — Ora essa relação, pelo facto de constituir o elemento *proprio* da essencia da alma, deve permanecer e permanece na propria alma, mesmo quando separada do corpo, e, permanecendo, deve produzir o seu effeito, que é o de distinguir uma alma de todas as outras da mesma especie, isto é, de tornal-a *individua*. — S. Thomaz ensina esta doutrina em varios pontos das suas obras, sobretudo — na *Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 2, — na *Sum. c. Gentes.*, l. II. c. 81; nas QQ. DD. *De anima*, a. 3, — in I *Sent.* dist. 8, q. 5, a. 2 ad 6. Cf. Caiet. in op. *de ente et essencia*, c. 6, q. 13. — Limitamo-nos a citar as seguintes palavras do Angelico Doutor: « Diversitas animarum se-

249. O estado de separação é connatural á alma. — A alma humana, por ser subsistente, é naturalmente incorruptivel, de modo que a sua existencia deve ser eterna. Mas se a alma deve ter uma existencia eterna, esta existencia não a pode ter sempre no corpo, porque o corpo é naturalmente corruptivel. Logo a alma deve ter naturalmente a existencia fóra do corpo, quando este se corrompe, e por isso o estado de separação deve dizer-se e é *connatural* á alma (1).

---

paratarum est secundum diversam commensurationem ad corpora. Haec enim anima est commensurata huic corpori, et non illi, illa autem alii... Hujusmodi commensurationes remanent in animabus, etiam pereuntibus corporibus » (*Sum. c. Gent.*, l. II, c. 81, n. 2).

Mas, se a alma, separada do corpo, não está sujeita a alguma mudança radical na sua essencia, o corpo, depois de abandonado pela alma, soffre uma transformação substancial. O corpo morto deixa de ser corpo *humano*, embora conserve, por algum tempo, a forma exterior de homem. Na verdade, o nosso corpo não é *humano* senão pela alma espiritual, que o colloca nessa determinada especie e o distingue dos corpos das outras especies; porque é a forma que dá a especie á materia. Quando, pois, a alma abandona o corpo, este perde a sua especie e soffre uma mudança substancial. Deixando de ser humano, o nosso corpo torna a fazer parte das substancias corporeas. — Todavia o corpo humano, separado da alma, se não permanece o mesmo pela identidade da *especie*, e por isso do *numero*, permanece o mesmo pela identidade da *materia*, a qual conserva sempre uma certa relação, embora *extrinseca*, com o principio formal, que um dia a vivificou. Diz S. Thomaz: « Corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuit dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima; est tamen idem identitate *materiae*, quae est iterum suae formae unienda » (*Sum. Th.*, p. 3, q. 25, a. 6 ad 3). — D'onde se vê o erro de *Rosmini*, condemnado pela Egreja (prop. 22), quando diz que, pela virtude divina, pode ser separada do corpo animado a alma intellectual, permanecendo sempre o corpo na sua qualidade de *animal*, pelo facto de permanecer nelle o principio animal. E' a alma que faz com que o nosso corpo seja *animal* (*animal* vem da *anima*), e por isso, afastando-se do corpo a alma intellectual, afasta-se tambem o principio *animal*, e o corpo não pode permanecer na sua qualidade de *animal*.

(1) A conclusão é evidente. A alma humana é *forma subsistente*. Emquanto é *forma*, ella diz ordem ao corpo; emquanto é *subsistente*, é immortal. Duas coisas, portanto, convêm naturalmente á alma: a união com o corpo e a immortalidade. — Mas o corpo, com que se une a alma, por ser composto de elementos contrarios, é naturalmente corruptivel, e por isso tambem corruptivel é a união, e um dia deve acabar. Logo se é natural a união da alma com o corpo, tambem é natural a dissolução d'essa união, e por isso é natural o estado de separação. — O estado da união é *natural*, emquanto deve existir *por algum tempo;* mas não é *natural*, emquanto deva existir *sempre*. Logo pode chamar-se *natural* tanto o estado de *união*, como o estado de *separação*, não ao mesmo tempo, mas successivamente. — A alma tende *naturalmente* tanto para um estado, como para o outro. Na verdade, o que ella deseja primeira e principalmente, com um transporte irresistivel, é uma existencia eternamente feliz, e, em seguida, sabendo de dever existir agora no corpo e depois fóra do corpo, tende naturalmente para esse duplice estado, visto não poder viver sempre no estado de *união*. — Sendo *connatural*, o estado de *separação* não se pode chamar *violento*. Porquanto, o estado *violento* é o que repugna á *principal* tendencia de um sujeito; ora a *principal* tendencia da alma é para uma existencia eternamente feliz, sendo para ella uma coisa muito *secundaria* a existencia no corpo, ou fóra do corpo. — Todavia, devemos conceder que o estado de *união* é mais natural que o de *separação;* porque, no estado de *separação*, a alma não pode, como veremos, exercer *todas* as operações, que são proprias da especie humana e que ella exerce no estado de *união*.

Se o estado de separação é *natural* á alma, a resurreição, isto é, a reconstituição do composto humano não é *devida* ao homem. Na verdade, o corpo não é uma parte, um elemento da *essencia da alma*, mas é um elemento, uma parte do *composto humano*. E, se é essencial á alma que *possa unir-se* ao corpo, não lhe é essencial que lhe seja *actualmente unida;* aliás, deixando o corpo, devia immediatamente perder a existencia. Diz S. Thomaz: « Corpus non est de *essentia* animae; sed anima ex *natura suae essentiae* habet quod sit corpori *unibilis* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 75, a. 7 ad 3). Nem podia ser d'outro modo. A alma humana — não é uma forma *material*, que tem o seu *ser* no composto, e por isso, dissolvido o composto, perde o proprio ser, — mas é uma forma *subsistente* ou *espiritual*, que tem o *ser* por si e em si, de modo que não recebe do corpo o ser, mas, pelo contrario, communica o ser ao corpo, e por isso, separada do corpo, conserva o proprio ser e, com o ser, as proprias operações, embora não possa chamar-se perfeita na sua natureza, emquanto lhe é natural a união com o corpo. Diz o Angelico: « Anima subsistit in suo esse: unde relinquitur quod post separationem a corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licet non habeat perfectam naturam » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 4, a. 5 ad 2). Portanto a alma humana pode, na vida futura, existir e operar separada do corpo; e permaneceria separada para sempre, se Deus, na sua infinita bondade, não tivesse concedido ao homem o beneficio, absolutamente gratuito, da resurreição; a qual, por isso, não pertence á ordem da *natureza*, mas á da *graça*, e não pode chamar-se *natural*, senão em quanto é *conveniente* á natureza humana. Diz S. Thomaz: « Nullum principium *activum* resurrectionis est in materia...; unde resurrectio, *simpliciter* loquendo, est *miraculosa*, non *naturalis*, nisi *secundum quid* » (*Sum. Th.*, *Suppl.*, q. 75, a. 3).

250. A alma separada conserva um desejo innato de se reunir ao corpo. — E' certo que a alma, quando é creada e está unida ao corpo, tem um desejo innato, isto é, uma aptidão natural, uma ordem essencial para constituir o composto. Ora esta ordem, esta aptidão dura sempre na alma, mesmo quando é separada do corpo; porque nem então perde o caracter de substancia *incompleta* e de forma *informante*, e, por quanto depende della, nunca teria desamparado o corpo. Logo a alma separada conserva um desejo innato de se reunir ao corpo (1).

---

(1) Diz S. Thomaz: « Secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet

251. A alma, separada do corpo, produz algumas operações. — Todo o ente, que conserva a propria substancialidade, produz algumas operações; pois a operação segue necessariamente a existencia. Ora a alma humana, separada do corpo, conserva a propria substancialidade; porque ella, como provámos, sendo *simples,* não se resolve em partes, e, sendo *espiritual,* não precisa de um sujeito, em que exista e opére. Logo o alma, separada do corpo, produz algumas operações (1).

---

quidem leve, cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima humana manet in suo esse, cum fuerit a corpore separata, *habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 76, a. 1 ad 6). — Este desejo innato da alma não é *desordenado,* ainda que a resurreição não seja *devida* ao homem; porque um desejo não é *desordenado,* quando o seu *termo,* que, neste caso, é a *união* da alma com o corpo, seja *naturalmente* possivel, embora, depois da separação, seja impossivel *per accidens,* isto é, não pela condição da alma, mas pela corrupção do composto. — Nem este desejo innato constitue a alma separada num estado de violencia; porque, como dissemos, o estado de *violencia* é o que repugna á *principal* tendencia de uma natureza, e a *principal* tendencia da alma não é a sua reunião com o corpo, mas é o desejo de viver eternamente feliz no modo, que lhe fôr *naturalmente possivel.* Além d'isso, é necessario advertir que a alma separada, guiada somente pela luz da razão, — ou julga impossivel a sua reunião com o corpo, — ou, se a julga possivel, deve julgal-a possivel com o mesmo corpo miseravel e corruptivel; e por isso o seu desejo — ou não é efficaz nem absoluto, porque diz respeito a uma coisa impossivel, — ou não é tal que a sua irrealisação possa constituir a alma num estado de *violencia.*

A existencia d'esse desejo *innato,* se não mostra a *necessidade* da resurreição, mostra comtudo a sua *conveniencia.* Na verdade, a alma, separada do corpo, acha-se num estado menos conforme com a sua natureza, a qual tende para a união. Ora parece pouco conveniente que dure eternamente um estado, menos conforme com a natureza das coisas. — De mais, o modo, por que a alma separada percebe, é, como veremos, *preternatural* e, num certo sentido, menos *perfeito* que o modo por que percebe no estado de união. Ora parece menos conveniente que o conhecimento da alma seja sempre *imperfeito* e *preternatural* na vida futura, na qual ella deve *naturalmente* encontrar a perfeita felicidade. Finalmente, é conveniente que o corpo, assim como, na terra, foi o instrumento das obras virtuosas ou viciosas da alma, assim tambem, na vida futura, participe da sorte da mesma alma. (Cf. S. Th. *Comp. theol. verit.* c. 151; *c. Gentes,* l. IV, c. 79).

Para refutar as objecções, que se fazem contra a resurreição dos corpos, basta advertir — 1.º) que, na resurreição, os corpos não reassumem todos os elementos da vida toda; aliás, renovando-se os elementos cada 8 ou 10 annos, teriamos um corpo monstruoso; — 2.º) que os corpos *simples* ou *elementares,* embora passem por muitas combinações e transformações, são indestructiveis; — 3.º) que o poder de Deus é infinito, e, se poude formar do lodo o corpo humano, pode reconstituil-o com elementos existentes.

(1) A existencia e a operação são duas coisas tão intrinsecamente ligadas entre si, que uma não póde estar sem outra. Assim como a operação suppõe necessariamente um ser existente, assim o ser existente necessariamente opéra. Um ente, que não opera, não existe. — Isto verifica-se sobretudo nos seres vivos, nos quaes *viver* é *ser: vivere viventibus est esse.* Por isso, assim como repugna que um ser se separe de si mesmo, assim tambem repugna que a vida se separe da nossa alma.

252. A alma, separada do corpo, não produz as operações organicas. — Com effeito, a alma humana, embora seja o *principio* e a *raiz* das faculdades *organicas,* que são as *vegetativas* e as *sensitivas,* comtudo não é o seu *sujeito;* porque, como vimos, não é a alma só que vegeta e sente, mas é o *composto* de alma e de corpo. Se o *sujeito* das faculdades *organicas* é o *composto humano,* é claro que a alma, separada do corpo, não produz as operações *organicas* (1).

253. A alma, separada do corpo, produz as operações intellectuaes.

a) A alma, separada do corpo, produz algumas operações. Ora não produz as operações *organicas.* Logo produz as opera-

---

(1) As faculdades *organicas,* se não ficam na alma *actualmente,* ficam nella *virtual* ou *radicalmente.* Na verdade, a alma é o *principio primeiro,* de que as faculdades emanam para o *composto;* porque a forma *substancial* é a fonte de toda a actividade, de que os seres *compostos* são dotados. Ora a alma, separada do corpo, por não mudar de natureza, não deixa de ser o *principio primeiro* das faculdades *organicas;* e por isso, assim como conserva sempre a capacidade de tornar a informar o proprio corpo, assim tambem conserva a capacidade de, *quando reunida ao corpo,* reproduzir nelle as faculdades *vegetativas* e *sensitivas.* E', pois, muito exacto dizer que as faculdades *organicas* não ficam *actual* mas *radicalmente* na alma separada, tirando a semelhanca da arvore, cuja *raiz,* embora não possua *actualmente* o tronco e os ramos, todavia tem a força de produzir estes e aquelle.

Diz S. Thomaz: « Quaedam potentiae sunt in *conjuncto,* sicut in *subjecto,* sicut omnes potentiae *sensitivae* partis et *nutritivae.* Destructo autem *subjecto,* non potest *accidens* remanere. Unde, corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentiae *actu,* sed *virtute* tantum manent in anima, sicut in *principio* vel *radice.* Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum ». (*Sum. Th.*, p. I, q. 77, a. 8). — Por isso a alma separada não vê com os olhos corporeos, nem cheira, nem produz os actos da imaginação ou da memoria sensitiva, nem gosa ou se entristece pelo appetite sensitivo, embora recorde o passado pela memoria intellectual e gose ou se entristeça pelo appetite intellectual. — S. Thomaz explica noutro logar (*De anima,* a. 19) o sentido d'aquella expressão — que as faculdades *sensitivas* e *nutritivas* permanecem na alma separada em *raiz* ou em *virtude* e diz: « Hujusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere, *ut in radice;* non quia sint *actu* in ipsa, sed quia anima separata est talis *virtutis,* ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias, sicut et vitam ».

ções *intellectuaes;* aliás não produziria operação alguma, porque todas as operações humanas ou são *organicas* ou *intellectuaes.*

b) As faculdades *intellectuaes,* que são a *intelligencia* e a *vontade,* não só derivam da alma, como do seu *principio,* mas tambem residem na alma, como em seu *sujeito;* pois que propriedades *espirituaes* só podem residir num sujeito *espiritual.* Se as faculdades *intellectuaes* residem na alma, como em seu *sujeito,* é evidente que ella, separada do corpo, continua a produzir as operações *intellectuaes* (1).

254. **A alma, separada do corpo, conhece por meio das especies intelligiveis.** — O conhecimento exige a união do objecto conhecido com a faculdade cognoscitiva. Logo a nossa alma, separada do corpo, não póde conhecer objecto algum, sem que este se lhe una. Ora o objecto não póde unir-se á alma por meio da propria substancia. Logo deve unir-se por meio de uma *imagem* ou especie *intelligivel.* Logo a alma, separada do corpo, conhece por meio das especies *intelligiveis.*

As *especies intelligiveis,* por meio das quaes a alma separada conhece, são as que ella formou durante a vida mortal e as que Deus lhe infunde na intelligencia depois da morte (1).

---

(1) Portanto a alma separada *entende e quer.* — O conhecimento *intellectual* é o producto de uma faculdade *espiritual* ou *inorganica.* E, se agora a nossa intelligencia depende das faculdades sensitivas, esta dependencia é apenas *objectiva,* emquanto as faculdades *sensitivas* apresentam o *objecto* do conhecimento. Por isso a alma separada, conservando a propria natureza, continua a produzir as operações *intellectuaes,* e, tendo mudado o modo de existir, só muda o modo de operar, recebendo o *objecto* dos conhecimentos, não das faculdades *sensitivas,* mas do Auctor da natureza, como explicaremos d'aqui a pouco. — E' claro que a alma, separada do corpo, *raciocina, reflecte* sobre si mesma, e *recorda* os conhecimentos *passados;* pois a *razão,* a *consciencia* e a *memoria intellectual* são, como dissemos, diversas funcções de uma e mesma faculdade, que é a *intelligencia.*

S. Thomaz é neste ponto, como em todos os outros, de uma clareza e precisão admiravel. Antes de tudo ensina que a *intelligencia* e a *vontade* permanecem na alma separada: « *Omnes* potentiae comparantur ad animam solam sicut ad *principium.* Sed *quaedam* potentiae comparantur ad animam solam sicut ad *subjectum,* ut *intellectus* et *voluntas;* et hujusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo » (*Sum. Th.,* p. I, q. 77, a. 8). Em seguida adverte que a alma separada não só entende, mas é mais livre e prompta no exercicio das suas funcções intellectuaes: « Anima separata est quodammodo *liberior* ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur » (*Sum. Th.,* p. I, q. 89, a. 2 ad 1). E dá a prova d'essa affirmação, dizendo — que o entendimento compete á alma não emquanto é forma do corpo, mas emquanto é espirito, — que o mesmo entendimento não se exerce pelo concurso intrinseco de algum orgão corporeo, mas pela exclusiva energia do espirito, — e que por isso a actividade e a perspicacia da intelligencia devem estar na razão *directa* do seu afastamento da materia: « Quantum ad actum intelligibilem habet (anima) aliquam perfectionem, quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens; quia operatio intellectualis competit animae, secundum quod supergreditur corporis proportionem: intellectus enim non est actus alicujus organi corporalis » (*De anima,* a. 17 ad 1).

Rosmini affirma que a alma separada se acha reduzida a *um estado de trevas, de somno perpetuo, destituida de reflexão sobre si mesma, destituida de toda a consciencia, como se não existisse* (prop. 23). A alma *existe,* diz este escriptor, mas *não vive:* « A alma, destituida de *sentimento* (em que, na opinião d'elle, consiste a vida), e concentrada na intuição da idéa, é destituida da sua propria vida » (*Teodicea,* p. 641). — E' curioso este *Rosmini!* Se a alma existe, vive; se não vive, não existe; porque, como dissemos, para os entes vivos, *ser* é *viver.* Se a alma não vive, é morta, e por isso é mortal.

(1) Advirta-se que só fallamos no conhecimento *natural* da alma separada, isto é, no conhecimento que compete a toda a alma separada, *segundo a exigencia da sua natureza.* Por quanto, o meio *ideal* do conhecimento *sobrenatural* dos *bemaventurados* não é a especie *intelligivel* do objecto conhecido, mas é a propria Essencia de Deus, contemplada *intuitivamente.*

A alma, separada do corpo, entende. Mas qual é o meio *ideal,* pelo qual ella descobre os objectos, aos quaes se extende a sua energia intellectual? E', porventura, a propria Essencia divina? Seria excellente esso meio, mas não é proporcionado á nossa capacidade. Exclusa esta hypothese, que é a dos *ontologistas,* devemos dizer que o meio ideal do conhecimento natural da alma separada consiste nas formas ideaes, representativas dos objectos, isto é, nas *especies intelligiveis,* que, actuando na intelligencia, determinam esta faculdade á respectiva percepção.

E d'onde derivam para a alma separada as *especies intelligiveis?* Os Anjos receberam immediatamente de Deus taes especies desde o principio da sua creação; e este meio de conhecimento é muito connatural a esses Espiritos, que são substancias absolutamente immateriaes (Cf. *Sum. Th.,* p. 1, q. 55, a. 2). — Mas a alma humana separada não é Anjo, e, d'outra parte, já não pode extrahir dos *phantasmas* as especies intelligiveis, pois, como vimos, a alma separada não pode exercer os actos das faculdades organicas. Como poderá, pois, a nossa alma adquirir as especies, indispensaveis para o conhecimento intellectual? S. Thomaz resolve a questão. Diz elle que a alma, separada do corpo, se não se muda emquanto á *natureza,* deve mudar-se e se muda emquanto ao *modo de operar;* porque o modo de operar é proporcionado ao modo de existir. Ora, se para a alma, unida com o corpo, é connatural que entenda pela especies intelligiveis, abstrahidas dos phantasmas, — para a alma, separada do corpo, é connatural que entenda pelas especies intelligiveis, infusas por Deus, como entendem os Anjos (*Sum. Th.,* p. I, q. 89, a. 1). — Este novo modo de conhecer é connatural á nossa alma, não absolutamente emquanto é alma, mas emquanto é alma separada do corpo. Diz S. Thomaz: « Haec cognitio est sibi naturalis, non simpliciter, sed in quantum est separata » (*De anima,* a. 17 ad 2).

Aqui levanta-se uma gravissima difficuldade. Se a alma, separada do corpo, recebe de Deus as especies *intelligiveis,* então a sua união com o corpo é prejudicial para ella; pois é mais perfeito conhecer as coisas por

255. A alma, separada do corpo, conhece as causas immateriaes do mundo corporeo. — A alma, separada do corpo, deve possuir os conhecimentos, que são proporcionados á sua natureza. Ora o

---

meio de especies *intelligiveis*, infusas por DEUS, do que por meio de especies *intelligiveis*, abstrahidas dos phantasmas.

S. Thomaz responde a essa difficuldade na *Sum. Th.* p. I, q. 89, a. 1. Diz o S. Doutor que, embora, *absolutamente* fallando, o conhecimento por meio de especies *intelligiveis*, infusas por DEUS, seja mais perfeito que o conhecimento por meio de especies *intelligiveis*, abstrahidas dos *phanthasmas*, todavia, *relativamente* á nossa alma, este segundo modo de conhecer é mais perfeito do que o primeiro. Na verdade, a intelligencia, para entender, precisa de uma *forma* ou *especie espiritual*, que represente o objecto entendido. — Se a intelligencia é divina, essa forma *espiritual* é unica, pois é a propria essencia divina; visto que DEUS, contemplando a sua essencia, vê todas as coisas. — Se a intelligencia é finita, as formas ou especies são *accidentes* e diversas entre si em numero e perfeição. Por quanto, as especies *intelligiveis*, infusas nas intelligencias *superiores*, são poucas mas dotadas de uma representação mais extensa ou universal; ao passo que as especies *intelligiveis*, infusas nas intelligencias *inferiores*, são mais numerosas mas menos universaes. — D'onde se segue que, se as intelligencias *inferiores* recebessem as *formas* ou *especies intelligiveis*, que são proprias das intelligencias *superiores*, a sua sciencia seria confusa, porque não chegariam a distinguir todos os objectos, representados por aquellas especies. Isto acontece continuamente entre nós; os homens rudes e ignorantes não descobrem numa idea *universal* tudo o que nella descobrem os homens cultos e disciplinados, mas é necessario apontar-lhes *cada uma* das verdades, contidas nessa idea *universal*. Ora a intelligencia da alma humana é infima entre todas as intelligencias; porque, a nossa intelligencia, embora *possa* entender sempre, comtudo não entende sempre *actualmente*, como entendem as intelligencias *separadas* da materia. Sendo a nossa intelligencia infima entre todas, é claro que, se ella, desde o principio, tivesse recebido de DEUS as especies *intelligiveis*, como as receberam as intelligencias separadas, os nossos conhecimentos seriam imperfeitos e confusos, porque aquellas especies teriam excedido e como que deslumbrado a força natural da nossa alma. Para que, pois, os nossos conhecimentos fossem distinctos e especificos, era necessario que a nossa alma pouco a pouco recolhesse e abstrahisse dos objectos visiveis as especies *intelligiveis*. Mas os objectos visiveis não podem ser percebidos senão pelas faculdades *sensitivas*, e estas residem, como em seu *sujeito*, no *composto* de alma e de corpo. Logo, para a perfeição da nossa vida *intellectual*, foi necessario que a alma fosse unida ao corpo.

D'estas doutrinas resulta que, embora a nossa alma, separada do corpo, seja mais livre, prompta e efficaz no exercicio das funcções intellectuaes, comtudo os seus conhecimentos são menos determinados e mais confusos do que os que adquire na sua união com o corpo; não porque as especies *intelligiveis*, infusas por DEUS, sejam indeterminadas e imperfeitas, mas porque, como dissemos, excedem a capacidade natural da nossa alma, a qual não póde descobrir e distinguir por ellas tudo o que as intelligencias superiores descobrem e distinguem. — Todavia esses conhecimentos, provenientes da infusão das especies *intelligiveis*, tornam-se mais determinados e distinctos, e por isso

conhecimento das causas *immateriaes* do mundo corporeo é proporcionado á natureza da nossa alma. Logo a alma, separada do corpo, conhece as causas *immateriaes* do mundo corporeo (1).

---

mais perfeitos, não só por causa das antigas especies *intelligiveis* (que a alma formou, quando unida ao corpo) e do habito de distinguir o particular no universal, mas tambem porque DEUS, como premio das boa sobras, infunde na intelligencia da alma justa novos e particulares conhecimentos, que a alma não póde adquirir com as suas forças naturaes.

A alma, separada do corpo, entende — não só por meio das especies *intelligiveis*, infusas por DEUS, — mas tambem por meio das especies, formadas durante a vida mortal e conservadas na memoria *intellectual*, que, por ser uma faculdade *immaterial*, permanece na alma separada, — e tambem vendo as substancias separadas. Diz S. Thomaz: « Anima post mortem tribus modis intelligit: uno modo per species, quas recepit a rebus, dum erat in corpore; alio modo per species in ipsa sui separatione a corpore sibi divinitus infusas; tertio modo videndo substantias separatas » (*De verit.*, a. 1; Cf. *Sum. Th.* p. I, q. 79, aa. 5 e 6).

Pergunta-se: A intelligencia *agente* permanece na alma *separada?*

Respondemos que permanece. Por quanto, sendo uma faculdade espiritual e uma propriedade da alma, a intelligencia *agente* não pode corromper-se nem separar-se da alma. E se a sua luz não se reflecte nem nas especies, infusas por DEUS, nem nas especies adquiridas na vida mortal, porque estas especies são por si luzes, reflecte-se, comtudo, e concentra-se na propria essencia da alma, a qual, unida com o corpo, era intelligivel *em potencia*, e, separada do corpo, se torna intelligivel *em acto*, por si mesma, sem o intermedio de uma especie, que a represente. Esta illuminação da alma pela intelligencia *agente* é necessaria. Por quanto, embora a alma seja uma substancia *espiritual* e, como tal, não careça de illuminação, comtudo o seu ser, diz S. Thomaz, é o proprio ser do composto: « animae humanae remanet esse compositi post corporis destructionem » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 4, a. 5 ad 2), e conserva sempre uma relação ao corpo; e, por isso, não é totalmente livre de qualquer potencialidade e imperfeição, não tem aquelle grau de pureza necessario para a intelligibilidade, e, para a remoção d'essa potencialidade ou imperfeição, precisa de ser illuminada, tornando-se intelligivel *em acto*. — Além d'esse, a intelligencia *agente* não produz outro acto por lhe faltar a materia, sobre a qual possa exercer a sua energia, até á resurreição dos corpos.

(1) A alma separada, participando do modo de existir proprio das substancias angelicas, participa tambem do modo de conhecer proprio d'essas substancias. Ora as substancias angelicas percebem pelas especies infusas e percebem as *causas immateriaes*, ou as *razões intelligiveis* do mundo corporeo. Diz S. Thomaz: « Assim como das mãos de Deus sahiram as coisas para que subsistissem na sua natureza, assim tambem da Sabedoria infinita derivaram para as substancias intellectuaes as formas das coisas, pelas quaes (formas) percebessem as coisas » (*De anima*, a. 18). Por isso na intelligencia angelica encontra-se da um modo *immaterial* o que de um modo *material* se encontra no mundo corporeo. Estas formas ideaes por si representam as *razões intelligiveis*, isto é, as *essencias* das coisas, e não se extendem aos *individuos* senão *per accidens*, emquanto os individuos são necessarios para a realisação concreta d'essas formas. Por quanto, a ordem ideal deve corresponder á ordem

256. A alma, separada do corpo, conhece os objectos materiaes na sua singularidade. — Por quanto a alma, separada do corpo, percebe por meio das especies *intelligiveis,* que são infusas por Deus, e que são uma semelhança, embora remotissima, das ideas archetypas da intelligencia divina. Ora estas ideas archetypas representam as coisas *materiaes,* como são em si, isto é, na sua *singularidade.* Logo a alma, separada do corpo, conhece os objectos *materiaes* na sua *singularidade* (1).

---

real; ora o que a natureza tem em vista, na ordem real das coisas, é a *essencia,* é a *especie,* e não se extende aos *individuos* senão emquanto são necessarios para a existencia concreta da mesma *essencia,* ou *especie.* Se, pois, a alma separada entende como entendem e o que entendem as substancias angelicas, deve ella conhecer pelas especies infusas e deve conhecer as causas *immateriaes* do mundo corporeo. — Todavia o conhecimento, que a alma separada tem d'essas causas, não é tão clero e distincto, como é o dos Anjos. Na verdade, as especies infusas, representativas das causas immateriaes do mundo corporeo, não são, como dissemos, inteiramente proporcionadas á intelligencia humana, habituada a recolher das proprias coisas materiaes as especies intelligiveis; e por isso o conhecimento, que a alma separada tem dos particulares, contidos nas especies infusas, não é claro e distincto, mas generico e indeterminado (Cf. S. Thom. *loc. cit.*).

(1) A nossa alma, no estado de união com o corpo, não pode, como dissemos, conhecer os objectos materiaes na sua singularidade; porque, agora, ella entende por meio de especies intelligiveis, abstrahidas dos phantasmas e despidas das condições materiaes, e por isso representativas do universal e do immaterial, e não do singular e do material. Mas, depois da separação, a nossa alma não entende pelas especies abstrahidas dos phantasmas, mas pelas especies, infusas por Deus. Ora estas especies, infusas por Deus, representam o *singular* e o *material,* como tal; e por isso a alma, separada do corpo, percebe os objectos *materiaes* na sua *singularidade.* Ouçamos a magnifica theoria de S. Thomaz a esta respeito. As formas ou especies ideaes, pelas quaes a intelligencia conhece, podem ser — ou meramente *representativas* — ou *productivas,* conforme são *copias* ou *typos* de um objecto. As primeiras informam a intelligencia de quem considera um objecto já existente; as segundas pertencem ao artista, que executa uma obra sob a influencia do modelo concebido. Ora, assim como a forma ideal, que é *copia* de objecto, leva ao conhecimento d'elle na medida e no modo por que o representa; assim tambem a forma ideal, que é *typo* do objecto, leva ao conhecimento d'este na medida e no modo por que o produz. Por isso, o artista, que só dá a uma obra a forma, e não a materia, pela idéa e na idéa só pode ver a sua obra em ordem á forma, e não em ordem á materia. E, como nenhum artista creado é capaz de produzir a materia, mas suppõe-na preexistente, segue-se que elle, no seu conceito typico, não conhece a sua obra senão de um modo *universal;* porque, em virtude d'esse conceito, só percebe a forma, capaz de ser repetida muitas vezes e em muitos logares. A concretisação *individual,* que a obra recebe da materia e que a determina a um certo tempo e a um certo logar, é conhecida pelo artista mas só pela percepção sensitiva. — Pelo contrario, o artista increado, Deus, pela sua intel-

257. A alma, separada do corpo, conhece as substancias espirituaes. — A alma humana, separada do corpo, deve conhecer os objectos, *actualmente* intelligiveis e proporcionados á sua faculdade cognitiva. Ora os objectos *actualmente* intelligiveis e proporcionados á faculdade cognitiva da alma separada são as substancias *espirituaes.* Logo a alma, separada do corpo, conhece as substancias *espirituaes.* — Essas substancias são a *essencia* da propria *alma,* os outros *espiritos,* e Deus (1).

---

ligencia não só produz nas coisas a *forma,* que é principio de *universalidade,* mas tambem a *materia,* que é principio de *singularidade,* e por isso, nas idéas archetypas da sua arte, conhece, ao mesmo tempo, o universal e o singular, com respeito a todas as coisas creadas. Ora é d'esta arte divina que derivam para as substancias intellectuaes as formas ou especies, pelas quaes ellas percebem por um modo, que lhe é connatural; porque, como dissemos, assim como da arte divina procedem as coisas materiaes, para que subsistam nas proprias naturezas, assim tambem da mesma arte derivam para as substancias intellectuaes as formas intelligiveis, pelas quaes as coisas são conhecidas por essas substancias como são produzidas por Deus, e por isso na sua universalidade e singularidade, emquanto á forma e emquanto á materia. E, visto a nossa alma, depois de separada do corpo, entender como e o que entendem as substancias angelicas, concluimos que ella conhece, e de um modo *directo,* isto é, pela especie *propria,* os objectos *materiaes* na sua *singularidade* (Cf. *De anima,* a. 20).

Todavia, para a alma, separada do corpo, poder conhecer os objectos *materiaes* na sua *singularidade,* não basta que Deus infunda as especies *intelligiveis;* porque a nossa alma, tendo uma natural capacidade para entender pelas formas *universaes,* abstrahidas dos phantasmas, e não pelas formas *infusas,* não póde distinguir nestas as especies infimas, e, muito menos, os objectos individuos e singulares; mas é necessario que essas formas *infusas* recebam uma determinação e concretisação — ou por meio dos conhecimentos, que foram adquiridos na vida, e que se referem a objectos *materiaes* e *singulares,* — ou pelas affeições a objectos determinados, como aos parentes, amigos, etc., — ou pela ordem que a alma conserva para o proprio corpo, — ou pela Providencia de Deus, que póde dirigir os pensamentos da alma para um objecto particular (Cf. S. Th. *De anima,* a. 20).

Pergunta-se: A alma separada conhece os acontecimentos humanos?

Respondemos que a alma separada não póde, na ordem da *natureza,* conhecer os acontecimentos humanos, se Deus e os outros espiritos lh'os não manifestarem; porque, sahindo a alma do corpo, acabam as suas communicações com o mundo material e só faz parte do mundo espiritual (*Sum. Th.,* p. I, q. 89, a. 8).

(1) A alma separada conhece a sua *essencia,* os outros *espiritos* e Deus.

a) Conhece a sua *essencia.* — A alma separada deve conhecer tudo o que é intelligivel *em acto,* que é objecto *proporcionado,* e que lhe está unido pela propria substancia ou por uma sua especie. Ora a essencia da alma, com relação á propria alma, — é intelligivel *em acto,* porque é illuminada pela intelligencia *agente,* — é objecto *proporcionado,* porque é *identico* ao principio perceptivo, — e está unida com esse principio perceptivo, porque,

258. A alma separada é immutavel na vontade. — A alma foi unida ao corpo, para que, nelle e com elle, se ordenasse e dirigisse para o seu ultimo fim, que só na vida futura pode ser possuido perfeitamente. Logo a vida presente é um estado de

---

como dissemos, é uma coisa só com elle. Logo a alma separada conhece a sua essencia. — E conhece-a *por si mesma*, sem necessidade de uma especie ou forma, que a represente. Na verdade, a especie ou forma, se é necessaria, quando o objecto é *distincto* do principio cognoscente, não é necessaria, quando um se identifica com o outro, como no nosso caso.

Este conhecimento, que a alma tem de si mesma, é *intuitivo* e *adequado*.

E' *intuitivo*. — Antes de mais nada, notamos que o conhecimento pode ser *intuitivo* ou *abstractivo*. E' *intuitivo*, — se é causado pela acção do objecto, quer *immediata*, isto é, proveniente directamente do *objecto*, quer *mediata*, isto é, proveniente directamente da *especie propria* do objecto, — e se attinge o mesmo objecto, realmente presente. E' *abstractivo*, — se ou não é causado pela acção (immediata ou mediata) do objecto, ou não tem por termo directo o mesmo objecto, realmente presente, — mas attinge directamente propriedades ou manifestações do objecto, e só indirectamente o proprio objecto. — São *duas*, pois, as condições necessarias e sufficientes para o conhecimento *intuitivo*. A *primeira* é que seja causado pela acção *immediata* do objecto, ou pela especie *propria* d'elle, isto é, pela especie, que gera um conceito *proprio*, que exprime o objecto *como é em si mesmo* (e não por meio de negações ou analogias), embora não represente sempre a *essencia*. A *segunda* é que perceba *directamente* o proprio objecto *presente;* de modo que não pode chamar-se *intuitivo* o conhecimento de um objecto, que é conhecido noutro objecto, anteriormente percebido. — Feita esta distincção, devemos dizer que o conhecimento, que a alma tem agora da sua *essencia*, é apenas *abstractivo* ou *arguitivo*. Na verdade, a nossa alma, no estado da união, não se percebe a si mesma senão reflectindo sobre os seus actos perceptivos e vitaes (S. Th. *De mente*, a. 8). Por quanto, sendo forma do organismo, ella tem agora as olhos virados para o mundo corporeo, e, quando se concentra em si mesma, vê-se actuada por muitos pensamentos, relativos aos objectos sensiveis e por isso não pode perceber a propria essencia senão atravez esses pensamentos (*Sum. Th.*, p. I, q. 87, a. 1). Além d'isso, a alma, no estado de união, pelo facto de attingir o intelligivel não em si mesmo mas no sensivel, percebe a substancia só por meio dos phenomenos, por que esta se manifesta e de que é principio e fundamento, e por isso só pela existencia e qualidade dos seus actos pode perceber a propria existencia e a qualidade do seu ser. Logo a percepção, que a nossa alma tem agora de si mesma, é *abstractiva* ou *arguitiva*.... Mas, separada do corpo, a alma muda o seu modo de operar, como muda o seu modo de existir. Então já não olha para o mundo corporeo, mas para os objectos intelligiveis, como são em si mesmos. Ora, entre os objectos intelligiveis, o mais intimo e o mais proporcionado é a sua *essencia*. Logo a alma separada tem conhecimento da sua *essencia*. Este conhecimento, sendo causado pela acção *immediata*, que a alma, *actual* e *realmente* presente, exerce sobre si mesma, é *intuitivo* (*De anima*, a. 17).

E' *adequado*. Se o conhecimento, que na vida presente temos da nossa alma, é *abstractivo*, é tambem e necessariamente *inadaquado;* porque o que se conhece de um modo *abstractivo* conhece-se de um modo *parcial*, e não como

via e de *provação*, e a vida futura é um estado de *termo* e de *recompensa;* e a morte, sendo a dissolução do composto humano, marca o fim de um estado e o começo do outro. Se, no estado de *via* e de *provação*, a alma pode estar sujeita a

---

é *em si mesmo*. — Mas o conhecimento, que a alma separada tem da sua essencia, por ser *intuitivo*, é *adequado*. De facto, diz-se *adequado* o conhecimento de um objecto, quando a forma ou especie, que determina o principio cognoscente, representa *adequadamente* o proprio objecto, do modo que nada se encontra no objecto, que a forma não exprima. Ora a forma, que determina a alma ao conhecimento da sua *essencia*, é a mesma *essencia*. Logo o conhecimento, que a alma separada tem da sua *essencia*, é *adequado*.

Como possa a nossa alma ter um conhecimento *intuitivo* da sua *essencia* depois da separação, ao passo que o não pode ter no estado de união, explica-o o Card. Gaetano no seu Commentario á *Summa Theologica*. A alma humana, diz o eminente theologo, pela sua propria natureza, é intelligivel *em potencia*. De facto, a alma é, pela sua natureza, forma do corpo, e por isso segue a condição das formas materiaes. Ora estas são intelligiveis *em potencia;* porque, sendo unidas com a materia, não podem actuar immediatamente, e por si, na intelligencia, nem exercer o munus da especie intencional. Logo tambem a nossa alma, no estado de união, é só intelligivel *em potencia*, e não é conhecida por si mesma senão atravez os phantasmos e de um modo abstractivo e inadequado. — Separada, porém, do corpo, a nossa alma pode receber e recebe directamente sobre a sua essencia a luz da intelligencia *agente;* de modo que ella, que era intelligivel *em potencia*, se torna, em virtude d'esta illuminação, immediatamente intelligivel *em acto*, sem que a intelligendia precise do auxilio de outra especie » (In I p., q. 89, a. 2).

b) Conhece os outros *espiritos*. — E isto é muito natural. Fazendo parte do mundo *espiritual*, a alma separada deve entrar em communicação com as substancias, que o compõem, e tal communicação não pode conceber-se sem um mutuo conhecimento.

Esta substancias *espirituaes* são as outras *almas separadas*, e os *Anjos*. — Das outras *almas separadas* a alma tem um conhecimento *adequado;* pois a especie intelligivel, que representa uma outra alma, imprime na alma cognoscente tudo o que essa especie representa, visto que entre a alma conhecida e a cognoscente, por serem *especificamente* eguaes, ha uma proporção perfeita, e tudo é recebido em conformidade com o modo e com a aptidão do sujeito, que recebe. — Dos *Anjos* a alma separada tem um conhecimento *inadequado;* porque a especie intelligivel, que representa o Anjo, não imprime na alma separada tudo o que ella (especie) representa, pois o *Anjo* é *essencialmente* superior á alma humana, e, como dissemos, *quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. — E' claro que fallamos sempre no conhecimento de ordem *natural;* porque não pode dizer-se o mesmo do conhecimento da ordem *sobrenatural*, que a alma adquire pela *luz da gloria* (*Sum. Th.*, p. I, q. 89, a. 2).

A alma separada conhece as outras almas e os Anjos — não só por *si mesma*, mas tambem, e sobretudo, pelas especies infusas por Deus. Estas especies são *necessarias*. Por quanto, a alma separada representa por si mesma a essencia *especifica* das outras almas, mas não representa a existencia e as notas *individuaes*, que estão fóra da essencia e que variam em cada in-

perpetuas mudanças, não o pode no estado de *termo* e de *recompensa*, e esta potencia ou impotencia funda-se na propria natureza d'esses dois estados. D'onde se segue que a alma será sempre, por toda a eternidade, naquella disposição, rela-

dividuo. — Se a alma não representa tudo o que se encontra nas outras almas, muito menos representa tudo o que se encontra nos Anjos. Na verdade, a alma separada, se representa os predicados *communs* e *genericos*, nos quaes convêm todas as substancias *espirituaes*, não representa a differença *especifica*, que constitue o Anjo e o distingue da alma humana.

Entrando em communicação com as outras almas e com os Anjos, a alma separada deve poder *fallar* com essas creaturas. Mas de que modo podem fallar os espiritos? S. Thomaz ensina que o espirito falla, dirigindo e manifestando, por um acto da vontade, o proprio pensamento a outro espirito. O homem falla a outro homem, dirigindo-lhe a palavra *oral;* o espirito falla a outro espirito, dirigindo-lhe a palavra *mental* (*Sum. Th.*, p. I, q. 107, a. 1). O espirito que falla não infunde nem produz coisa alguma no espirito, com quem falla; mas este, por meio da especie, que possue, conhece o espirito que falla e o pensamento que lhe dirige (*De verit.*, q. 9, a. 6 ad 4).

c) Conhece DEUS. E conhece-o como o conhecem os Anjos, embora, sempre pelos *effeitos*, e não *intuitivamente*. — S. Thomaz distingue *tres* modos de conhecer uma coisa pelos seus effeitos. O *primeiro* é quando o effeito é um *meio* para o conhecimento da causa, de modo que do conhecimento de um se passa ao conhecimento da outra; e isto verifica-se na vida presente. O *segundo* é quando no effeito *se vê* a causa, como na copia o typo; assim vemos uma pessoa no espelho, onde se reflecte a sua imagem. Este segundo modo differe do primeiro; porque no 1º modo temos dois conhecimentos distinctos e consecutivos, isto é, do effeito e da causa, ao passo que no 2º modo ha um só acto perceptivo, pelo qual se percebe, ao mesmo tempo, o effeito e a causa. O *terceiro* é quando a semelhança da causa, que resplandece no effeito, é a forma intelligivel, pela qual o mesmo effeito conhece a sua causa. Ora o *primeiro* d'estes modos não compete á alma separada no conhecimento que ella tem de Deus; porque, em tal caso, o seu conhecimento seria *discursivo*, e por isso não semelhante ao dos Anjos. Mas competem-lhe o *segundo* e o *terceiro*, emquanto conhece Deus nas outras substancias espirituaes e em si mesma. — Este conhecimento não é, não pode ser *adequado*, porque nenhuma creatura pode representar Deus como é em si mesmo e nenhuma intelligencia finita é capaz de *comprehender* o infinito, — mas é muito superior ao que temos agora. Diz S. Thomaz: « A alma separada conhece que Deus é, que Deus é a causa de todo o creado, que é livre de todo o limite e imperfeição, que excede infinitamente na perfeição o que existe ou pode ser concebido pela intelligencia creada: — verdades todas que de algum modo a nossa alma conhece tambem no seu estado actual » (*C. Gentes*, l. III, c. 49). — Na ordem *natural, se existisse*, a alma separada conheceria Deus tambem pelas especies intelligiveis, infusas immediatamente pelo proprio Deus, conforme os meritos das obras bôas, praticadas na vida mortal. Dizemos — se *existisse;* porque o homem, pela divina bondade, foi elevado á ordem *sobrenatural*, a qual contem eminentemente a ordem *natural*, e, neste estado de elevação, tal infusão de especies intelligiveis é inutil, por serem as almas dos justos admittidas á visão *intuitiva* de Deus.

tivamente ao objecto escolhido como fim ultimo, na qual se encontrou no momento da separação. Logo a alma separada é immutavel na sua vontade (1).

(1) A alma está unida ao corpo. Tal união é util ao corpo, que da alma recebe toda a perfeição e o proprio ser. Mas esta utilidade não é o fim principal da união; porque a forma não é para a materia, mas a materia é para a forma. Portanto o bem e a vantagem da alma é o que o Creador primeira e principalmente teve em vista na formação do composto humano. O bem e a vantagem, que a alma pode receber da sua união com o corpo, consiste nisto que ella, no corpo e com o corpo, pode e deve naturalmente alcançar a perfeição conveniente. Ora, sendo a perfeição o bem do ente e tendo o bem a razão de fim, é evidente que a alma foi unida ao corpo para, nelle e com elle, alcançar o seu ultimo fino. Logo, separada do corpo, a alma suspende e termina o seu movimento para o ultimo fim, e permanece eternamente naquella disposição para com esse fim, que teve no momento da morte. — Nem podia ser d'outro modo. A nossa vontade segue sempre a intelligencia. Dá-se agora este facto, que, assim como a intelligencia, embora adhira sempre aos primeiros principios, comtudo passa de uma conclusão para outra diversa, e até contraria, assim tambem a vontade, embora tenda sempre para a sua felicidade, comtudo muda constantemente com relação ao objecto concreto, onde julgamos encontrar essa felicidade, porque não ha na terra um bem, que seja o bem infinito, o nosso ultimo fim. Mas, separada a alma do corpo, a intelligencia conhece immediatamente que Deus é o primeiro, o unico, o infinito Bem, em que se encontra a verdadeira felicidade e que é, por isso, o nosso ultimo fim. Conhecendo Deus como o *ultimo* fim, a intelligencia não pode procurar outro fim fóra de Deus, e por isso fixa-se immutavelmente nas suas relações com elle, e, em conformidade com essas relações, a vontade produz os seus actos. Para os bons Deus é o ultimo fim, por elles eternamente possuido; para os maus Deus é o ultimo fim, por elles eternamente perdido. A esta diversidade de conhecimento na intelligencia corresponde una diversidade de appetite na vontade. Por isso, a vontade dos bons não quer senão o que Deus quer, e portanto não quer senão o bem, o bem em tudo e tudo no bem; e a vontade dos maus quer sempre o mal, o mal em tudo e tudo no mal, não porque o mal possa ser ou seja o objecto da vontade, mas porque tudo o que elles querem, querem-no para um fim mau. A vida dos justos é uma vida de luz, de amor, de alegria; a vida dos maus é uma vida de trevas, de odio, de desespero (Cf. *C. Gentes*, l. IV, c. 95).

Agora digamos alguma coisa especial com relação á immutabilidade da vontade dos *justos*. Que a vontade dos justos, depois da morte, seja immutavel no bem é certissimo. Porquanto, a nossa alma, na vida, sempre é mutavel com relação aos varios bens, porque está sempre *em potencia* com relação ao seu fim ultimo. Mas, alcançando este seu fim ultimo, já não pode estar sujeita a mudanças, desejando outro bem fóra d'esse fim; porque a posse do fim ultimo sacia completamente as tendencias da vontade, de modo que lhe não deixa a liberdade de tender para outro bem. — Além d'isso, quem possue tudo, nada pode desejar fóra d'esse tudo. Ora quem possue o bem infinito, tem tudo, e nada pode desejar, que repugne ao bem, em que se encontra a felicidade perfeita. — E' claro que tudo o que deixamos dito se refere á ordem *natural*. Na ordem *sobrenatural*, a que nos elevou a divina

259. A alma separada é dotada de livre arbitrio. — O *livre arbitrio* é uma propriedade da nossa vontade. Ora a vontade permanece na alma separada. Logo a alma separada é dotada de *livre arbitrio*. — Nem a existencia do *livre arbitrio* na alma separada é incompativel com a sua *immutabilidade;* porque, emquanto a immutabilidade diz respeito ao *fim*, a *eleição*, que é o acto proprio do livre arbitrio, diz respeito aos *meios*. — Immutavel no mal, a vontade dos reprobos é livre só para o mal, para arrastar-se, na caligem do espirito do mal, no lodo dos vicios: é a liberdade dos escravos. Immutavel no bem, a

Bondade, e que é a unica ordem que existe, as almas dos justos, sendo admittidas á visão intuitiva de Deus, amam a Bondade divina com um amor *necessario*, e por isso vontade d'elles é eternamente immutavel no bem. (Cf. *c. Gentes*, l. IV, c. 92).

Se os *justos* têm a vontade immutavel no *bem*, os *maus* tem-na no *mal*. Estes detestam as suas culpas, que foram causa de uma pena eterna, e detestam-nas porque não perderam a tendencia para a felicidade; mas não têm, não podem ter uma verdadeira contricção, porque a vontade d'elles é inteiramente mã, por estarem inteiramente separados do centro de toda a rectidão. A vontade dos reprobos detesta a pena mas não a culpa. — Nem esta immutabilidade da vontade cessará depois da resurreição. Na reunião da alma com o corpo, a alma não será disposta segundo as exigencias do corpo, mas este será disposto segundo as exigencias d'aquella; o corpo participará da sorte da alma, e será seu docil instrumento (Cf. *c. Gentes*, l. IV, cc. 93, 95). — E' esta uma terrivel verdade, mas muito conforme com a razão. Ouçamos um auctor insuspeito, *Mivart*. Fallando na condemnação dos reprobos ás penas eternas, diz assim: « Quaes serão as provaveis consequencias d'esse desastre? A razão, entregue a si mesma, muito pouco pode dizer ácerca da alma separada. Não temos razões para provar que a alma possa então desfazer o que fez durante a vida; antes o contrario. Nem essa affirmação pode encontrar apoio na doutrina da conservação das energias; e não ha nada que possa contradizer a esserção da Egreia, quando ensina que o estado, em que se encontra a alma no fim da provação d'esta vida, é immutavel. Se isto é assim, o homem, que morre no estado de aversão relativamente á Luz suprema e ao Bem infinito, deve permanecer sempre nesse estado com todas as suas possiveis consequencias. Poderão dizer que não é necessario que essas consequencias sejam eternas. Mas, se a causa é immutavel, como podem mudar as consequencias? Além d'isso, devemos considerar o que é proprio da Eternidade, quando o tempo tiver acabado. E' possivel que, se podessemos entender o que é a Eternidade, a hypothese relativa a uma mudança na condição da alma nos apparecesse absurda. Ha mais: tal mudança não nos parece compativel com a divina justiça. Porquanto, todo e qualquer castigo temporal, por quanto comprido, a que succedesse uma bemaventurança eterna, estabeleceria, praticamente, uma egualdade na vida de todos os homens; pois uma multidão de seculos é nada em comparação com a eternidade. A sciencia, pelo menos, não apoia a opinião que admitte a possibilidade de uma mudança nas consequencias de uma acção uma vez realisada » (*Happiness in Hell*, XIX Cent. n. 190, p. 909).

vontade dos justos, é livre para o bem, para escolher este ou aquelle bem, para se perder felizmente, sob a luz serena do summo Bem, no pelago de todos os prazeres: é a liberdade dos filhos de Deus (1).

260. Corollario pratico. — A nossa alma, d'aqui a algum tempo, separar-se-ha do corpo, e entrará na eternidade. Todo o nosso empenho deve consistir em que ella se ache, no momento da separação, revestida de graça divina; para que, apresentando-se assim no tribunal divino, possa receber a immarcescivel coroa de gloria, que N. S. Jesus Christo nos mereceu pela sua dolorosa Paixão e Morte.

(1) A *immutabilidade* da vontade não é incompativel com o *livre arbitrio*, cujo acto é a *eleição*. De facto, a *eleição*, como dissemos, não se refere ao *fim*, mas aos *meios*. A vontade adhere natural e necessariamente ao seu ultimo fim, como a intelligencia adhere necessariamente aos primeiros principios. E, assim como a natureza é o principio e o fundamento de todas as propriedades de um ente, assim tambem o desejo do ultimo fim é o fundamento e o principio de todos os outros desejos, porque todo o movimento procede de um immovel (*Sum. Th.*, p. I, q. 82, a. 1). Por isso, se não é incompativel com o livre arbitrio a immobilidade da vontade, com a qual agora desejamos a felicidade em geral, nem é incompativel com o mesmo livre arbitrio a immobilidade da vontade, com a qual esta faculdade adherirá a um determinado objecto, como ao seu fim ultimo. E, assim como nos é inherente a natureza, pela qual desejamos nesta vida a felicidade em geral, assim tambem na vida futura nos será inherente, como uma segunda natureza, aquella disposição especial, que nos levou a desejar este ou aquelle bem, como o nosso ultimo fim, e, em virtude d'essa disposição, durará eternamente na vontade a tendencia para o bem desejado. Portanto, esta disposição não é contraria ao livre arbitrio, como não é contraria ao livre arbitrio de Deus a tendencia da sua vontade para o seu unico objecto proporcionado, que é a propria Essencia infinita. — Esta liberdade, que permanece na alma separada, é a de *exercicio;* porque a liberdade de *contrariedade*, que não pertence á essencia do livre arbitrio e que é uma especie de excrescencia morbida, permittida por Deus no tempo da *provação*, não pode permanecer na vida futura, na qual, como dissemos, a vontade é eternamente immutavel no bem ou no mal. — E', pois, livre a alma dos justos, como é livre a dos reprobos. Mas entre uma e outra liberdade a differença é enorme. A vontade dos justos, isenta de todo o mal, é livre com relação a todos os bens; a vontade dos reprobos, privada de todo o bem, é livre para todos os males, (Cf. *c. Gentes*, l. IV, c. 95).

METAPHYSICA

PARTE QUARTA

THEODICEA

PROLOGO

1. **Theodicea.** — *Theodicea* é a parte da Metaphysica, que *trata de* DEUS, *emquanto é conhecido pela luz da razão.* — A *Theodicea* costuma chamar-se tambem *Theologia natural* (1).

2. **Objecto da Theodicea.** — O objecto da *Theodicea* é DEUS, *emquanto conhecido pela luz da razão.* DEUS é o Ser necessario, infinitamente perfeito, creador do mundo. — A *Theodicea,* pois, distingue-se da Theologia *revelada;* porque esta trata de DEUS, *emquanto conhecido pela luz da Fé* (2).

3. **Excellencia da Theodicea.** — A excellencia das sciencias *especulativas* depende principalmente da excellencia dos seus objectos. Ora o objecto da *Theodicea* é o mais excellente entre os objectos de todas as outras sciencias *racionaes;* porque DEUS é o Ser infinitamente perfeito. Logo a *Theodicea* é a mais excellente entre todas as sciencias *racionaes* (3).

---

(1) A palavra *theodicea (defeza de* DEUS), embora pela sua etymologia possa denotar uma parte do tratado de DEUS (e neste sentido foi empregada por *Leibnitz,* que a formou), todavia hoje toma-se para significar *toda* a sciencia que trata de DEUS, servindo-se da luz natural da razão.

(2) Lembramos que o criterio para distinguir as sciencias não só se basêa no *objecto,* que attingem, mas tambem no *modo,* por que o attingem. D'ahi a distincção entre a Theologia *revelada* e a *natural.*

(3) A excellencia e sublimidade da *Theodicea* é causa da sua difficuldade. DEUS, sendo o ente infinito, excede infinitamente a capacidade da nossa intelligencia, que é essencialmente finita. Sabemos que Deus existe, que é o principio e o fim de todas as coisas, que contém todas as perfeições possiveis e immaginaveis num grau purissimo e infinito; mas esta idea não representa *adequadamente* a essencia de DEUS. Todavia um conhecimento

4. Utilidade da Theodicea. — O estudo da *Theodicea* é summamente util para o *individuo* e para a *sociedade*.

a) E' util para o *individuo*. Por quanto, a nossa *intelligencia*, conhecendo Deus, descobre a Verdade infinita, de que emanam todas as verdades, e a Causa primeira, que produziu todas as creaturas; e a nossa vontade, illuminada e guiada por esse conhecimento, une-se a Deus por amor, e nesta união encontra o descanço nas suas tendencias, a paz nas luctas, a força nas difficuldades, o allivio nas dores e miserias da vida.

b) E' util para a *sociedade*. Na verdade, sendo a sociedade a collecção dos individuos, é claro que, se estes conhecerem e amarem a Deus, aquella terá tranquillidade e socego, e, fortalecida pela harmonia e honestidade dos cidadãos, progredirá num caminho de civilisação e de gloria não caduca (1).

---

inadequado de Deus aperfeiçoa e ennobrece a nossa intelligencia, mais do que o conhecimento *adequado* de todos os seres creados.

D'ahi se vê que a *Theodicea* è altissima *sabedoria*. Porquanto, a *sabedoria* consiste no conhecimento da causa *absolutamente suprema* dos entes. Uma causa póde ser *relativa* ou *absolutamente suprema*. E' *relativamente* suprema, quando é a mais alta só num certo genero de causas; pois a *causa* divide-se em *material*, *formal*, *efficiente* e *final*. E' *absolutamente* suprema, quando é mais alta do que toda e qualquer outra causa, de modo que todas as outras causas dependem d'ella. Por isso, se o conhecimento das causas *relativamente* supremas é *sabedoria*, o conhecimento da causa *absolutamente* suprema é *altissima sabedoria*. Ora a *Theodicea* trata da causa *absolutamente* suprema, que é Deus. Logo a *Theodicea* é *altissima sabedoria*.

Dizemos que a *Theodicea* é mais excellente que todas as outras sciencias *racionaes*, pois a *Sagrada Theologia*, que é mais elevada do que a *Theodicea*, não se guia pela luz da *razão*, mas pela luz da *Fé*. — A S. Theologia é mais elevada que a Theodicea — pela *certeza* dos *conhecimentos*, pela *extensão* do *objecto*, e pela *excellencia* do *fim*, que é a visão intuitiva de Deus.

(1) Deus é o principio e o fim de todas as coisas. Logo ninguem póde prescindir d'Elle. — Se prescindirmos de Deus na vida *particular*, encontraremos o erro, o vicio, e, por consequencia, o remorso. — Se prescindirmos de Deus na vida *social*, teremos o despotismo, o roubo, a anarchia. — Se prescindirmos de Deus nas sciencias, os nossos conhecimentos serão *imperfeitos*, porque não baseados na razão suprema de todas as coisas. Com razão *Bacon* dizia: « Quem considerar a dependencia, a serie e o encadeamento das causas, facilmente se convencerá de que, segundo a mythologia dos poetas, o primeiro annel da cadêa natural está preso aos pés do throno de Jupiter » *(De dign. et augm. scient.*, l. I, n. 5).

Por isso a *Theodicea* tem um caracter essencialmente real e scientifico, porque encerra a explicação de todos os problemas, a resolução de todas as incognitas, o primeiro e mais forte elo da grande cadêa dos seres. — Aos *materialistas* e *positivistas*, que excluem do quadro das sciencias a *Theodicea*, offerecemos um magnifico trecho de um escriptor muito conhecido d'elles — *Vacherot*. E' o seguinte: « O que é esta *Theologia* aristotelica, senão o remate de uma *psychologia* e de uma *physica*, fundadas na experiencia e na analyse da realidade? Onde está o methodo *a-priori?* Onde está a mera especulação neste vasto systema, cuja base é tão solida como elevado é o seu vertice? Se alli a natureza é explicada pela alma, e a alma por Deus, quem levou o espirito a este supremo principio de explicação, senão a physica primeiramente, e depois a psychologia? Isto manifesta a razão por que a doutrina de Aristoteles ficou firme sobre as ruinas de tantas especulações antigas e modernas, como um d'esses monumentos cuja base solida e profunda desafia a acção do tempo e os golpes da tempestade.... Deus é a maior palavra das linguas humanas. Nenhuma poude esquecel-a. Todas, ainda as mais barbaras, celebraram-na com maior ou menor precisão, profundidade e pureza. E' o problema por excellencia das mais sublimes philosophias » (*Le Nouveau Spiritualisme*, pags. 164 e 288).

5. Divisão da Theodicea. — Dividimos a *Theodicea* em *quatro* capitulos. No *primeiro* capitulo tratamos da *existencia* de Deus; — no *segundo*, da sua *essencia* e dos seus *attributos*; — no *terceiro*, das suas *faculdades e operações immanentes*; — no *quarto*, das suas *operações transeuntes* (1).

CAPITULO PRIMEIRO

EXISTENCIA DE DEUS

Summario: — Demonstrabilidade da existencia de Deus. — Demonstração da existencia de Deus. — A existencia de Deus e o atheismo.

ARTIGO I.

Demonstrabilidade da existencia de Deus.

6. A existencia de Deus póde ser demonstrada pela razão humana. — A razão humana póde deduzir da existencia dos effeitos a existencia da causa. Ora todos os seres sensiveis são effeitos. Logo a razão póde deduzir da existencia dos seres sensiveis a existencia da sua causa, que é Deus (2).

---

(1) Ninguem se admire se o nosso tratado da *Theodicea* é relativamente breve. Escrevemos sobretudo para estudantes, que se destinam ao estado ecclesiastico e que devem applicar-se, mais tarde, a um estudo completo da S. Theologia. Por isso, para ganhar tempo e evitar repetições, julgamos conveniente apresentar em resumo as principaes verdades, que se referem a Deus e se conhecem pela luz natural da razão, e depois tratar, com o devido desenvolvimento, as outras partes da Philosophia racional.

(2) Os systemas, que contestam a nossa proposição são — o *tradicionalismo*, admittindo que a existencia de Deus só pode ser conhecida pela

7. A existencia de Deus deve ser demonstrada. — A existencia de um ente deve ser demonstrada, quando ella não é percebida *directa* e *immediatamente* — nem pelas faculdades *sensitivas,* —

---

revelação ou pela *tradição,* — o *Kantismo,* sustentando que percebemos os *phenomenos* ou as *manifestações,* mas não os *noumenos* ou as *substancias,* — o *positivismo* e o *sensualismo,* affirmando que a razão humana só attinge objectos sensiveis, — o *agnosticismo,* ensinando que toda a nossa sciencia se resume e concentra na esphera dos phenomenos e que por isso o *ultraphenomenico* é *incognoscivel,* — o *immanentismo,* negando á razão a possibilidade de demonstrar a existencia de Deus e attribuindo-a á *consciencia.*

Por se sufficientemente conhecida a natureza dos primeiros systemas apontados, falta-nos agora explicar a natureza do ultimo, que é o *immanentismo.* Segundo as pretenções d'este systema, a razão não pode demonstrar a existencia de Deus, como não pode demonstrar nenhuma verdade religiosa e moral, porque esta demonstração não pode ser verificada pelos dados da experiencia. As verdades religiosas e moraes não se provam com os raciocinios, como se provam as verdades mathematicas; devem brotar do fundo da nossa alma, do intimo da nossa consciencia. Se, pois, quizermos encontral-as, devemos reflectir sobre os nossos actos, investigar as exigencias do nosso espirito, sondar as necessidades do nosso coração, escutar a voz da consciencia, onde residem os dictames religiosos e moraes. Para esse trabalho é indispensavel uma vontade bôa e recta. Por quanto, os sentimentos religiosos e moraes, embora se encontrem em todos os homens, mesmo nos incredulos, comtudo só nos homens de bôa vontade e de vida irreprehensivel se encontram num estado *explicito, claro* e *consciente.* — Esta é a chamada *philosophia nova,* ou philosophia da *immanencia,* da *acção,* do *voluntarismo,* do *pragmatismo,* que tem por fundadores *Renouvier, Boutroux, Bergson, Mach, William James.* E' uma emanação da doutrina de *Kant,* que, depois de ter negado todo o valor á razão *especulativa,* quando esta investiga o *sobresensivel,* ensina que a razão *pratica* deve admittir a existencia de mesmo *sobresensivel,* como postulado ou presupposto necessario para a ordem moral. — Esta theoria tem sido perfilhada pelos *modernistas.* Dizem elles que a existencia de Deus não pode ser demonstrada por meio dos factos *externos,* isto é, pela existencia e natureza dos seres *creados,* mas só por meio dos factos *internos* e *subjectivos.* A razão não pode demonstrar a existencia de Deus, ou não o pode fazer sem a cooperação da vontade, do sentimento e dos outros factores *subjectivos,* que *supprem a deficencia dos argumentos racionaes.*

Tendo refutado na *Anthropologia* o *tradicionalismo,* o *Kantismo,* o *positivismo* e o *sensualismo,* resta-nos refutar o *agnosticismo* e o *immanentismo.*

A pretenção do *agnosticismo,* que ensina ser *incognoscivel* para a razão a existencia de Deus, é uma pretenção absurda. Que as sciencias *experimentaes* não reconheçam senão os *phenomenos,* e que para ellas o *sobresensivel* seja *incognoscivel,* concedemol-o de bom grado. Mas seguir-se-ha d'ahi que, alem do sensivel, não existe mais nada, e que, atraz do phenomeno, não existe o *noumeno?* Não, com certeza. Se o sobresensivel não é objecto das sciencias experimentaes, é objecto de outra sciencia mais elevada. Os adversarios imitam nisso o celebre D. Ferrante, nos *promessos esposos* de Manzoni, que negava a existencia da peste em Milão, só porque esta não cabia em nenhuma das suas categorias! Se a existencia de Deus não é perceptivel pelos

nem pela *intelligencia.* Ora a existencia de Deus não é percebida *directa* e *immediatamente* — nem pelas faculdades *sensitivas,* porque Deus não é um ente sensivel, — nem pela *intelligencia,*

---

sentidos, é perceptivel pela razão. E a razão não prescinde dos dados da experiencia sensivel, mas funda-se nelles, explica-os e completa-os. Por quanto, no fundo de cada facto sensivel está sempre uma questão *metaphysica,* que diz respeito á *origem* e á *natureza* do proprio facto e que só a razão resolve. — A Metaphysica, repetimos, não é um tecido de syllogismos forjados *a-priori;* é a investigação das causas *ultimas,* de que dependem os factos. E, como essas causas devem ser e são reaes, porque reaes são os factos, tambem real deve ser e é a Metaphysica, que tem por seu objecto as causas *ultimas* dos entes. — Concluimos que a existencia de Deus, se é *incognoscivel* pelos sentidos, não é *incognoscivel* pela razão.

Não menos absurda é a pretenção dos *immanentistas.* Dizem estes — que Deus não se conhece pela razão, mas pela *consciencia,* — que é na consciencia que se manifesta o divino, — que é no intimo da alma que se encontra Deus. — Mas, como a consciencia é *psychologica* ou *moral,* conforme refere a existencia das nossas operações intellectuaes, ou indica a *conveniencia* d'essas operações com as regras dos costumes, d'ahi a necessidade de perguntarmos aos *immanentistas* se a consciencia, de que fallam, é a *psychologica,* ou é a *moral?* — Se entendem fallar da consciencia *psychologica,* enganam-se redondamente. Esta consciencia revela-nos as nossas operações, as nossas necessidades e desejos, a existencia do *eu,* a realidade nossa, mas não a realidade de Deus. Diz-nos, é certo, a consciencia que temos a aspiração, o desejo do infinito, de Deus; mas a *aspiração* do infinito não é a *presença* do infinito. Se o infinito se sentisse na nossa consciencia, não haveria aspiração ou desejo; o que se possue, não se deseja. O infinito está fóra e sobre nós; o divino não é *immanente,* é *transcendente.* Fundando-se nestas aspirações ou desejos, a razão, pelo principio de *causalidade,* eleva-se a Deus... Admittimos que Deus está em nós; mas está como *causa* creadora e conservadora do nosso ser; e esta presença de Deus, como *causa* do nosso ser, não se percebe pela consciencia, mas pelo raciocinio, emquanto os seres finitos suppõem e exigem a existencia de um ser infinito... Se teimarmos em procurar a Deus *unicamente* com os dados da consciencia, nunca o encontraremos, a não ser que se admitta — ou que o ser divino se identifica com o nosso ser, como dizem os *pantheistas,* — ou que o ser divino, embora distincto do nosso, está sempre presente á nossa intelligencia, como objecto de percepção immediata e directa, como affirmam os *ontologistas,* — ou que o ser divino é representado e unido á nossa intelligencia por uma idéa ou especie *innata,* como querem os *innatistas.* — Não menos grosseiro é o engano dos *immanentistas,* se ou quando dizem — que é a consciencia *moral* que revela o *divino,* — que Deus vive em nós, como suprema lei moral, — que a consciencia *moral* é o echo da voz de Deus, é o *proprio Deus que falla.* Por quanto, se sentimos que os dictames da lei moral nos *obrigam,* sentimos tambem que essa *obrigação* não deriva da nossa vontade, mas nos é imposta por um superior, que está sobre e fóra de nós; pois ninguem pode ser subdito e superior de si mesmo. Logo da existencia da lei moral podemos e devemos deduzir a existencia de um legislador supremo... Alem d'isso, a consciencia, sendo a regra *proxima* dos nossos actos, é o *echo* da voz de

pois, como demonstrámos na *Anthropologia,* a visão *intuitiva* de Deus excede a natural capacidade da nossa intelligencia. Logo a existencia de Deus deve ser demonstrada (1).

8. **A existencia de Deus não se demonstra a-priori.** — A demonstração diz-se *a-priori,* quando a existencia de um ser se prova

Deus, que é a regra *ultima.* E' o echo da voz de Deus; mas não é o proprio Deus; porque o echo de uma voz distingue-se da propria voz, e da pessoa que a emitte. O echo da lei moral só pode servir de base para a conclusão da existencia de um supremo legislador. — Não podemos tambem negar que a vontade tem o seu logar na demonstração da existencia de Deus. Mas é preciso determinar com exactidão o papel da mesma faculdade nesta demonstração. A vontade pode entrar — ou para levar a intelligencia a *considerar* os argumentos, que provam a existencia de Deus, — ou para levar a intelligencia a *admittir cegamente* a existencia de Deus. Na primeira hypothese, o influxo da vontade na intelligencia é apenas *extrinseco* e *mediato,* e isto verifica-se em todos os conhecimentos; na segunda, o influxo é *intrinseco* e *immediato,* e isto verifica-se no acto de Fé, que não é determinado pela *evidencia* da verdade proposta, mas pelo imperio da vontade. Ora é claro que a vontade entra na demonstração da existencia de Deus — não emquanto leva a intelligencia a *admittir cegamente* essa existencia, mas emquanto a determina a considerar os argumentos, que *provam* tal verdade; de modo que o assenso da intelligencia é devido á força dos argumentos, e não ao imperio da vontade. Esta nunca poderá fazer com que seja verdadeira uma proposição, que a intelligencia julgou falsa. Dizer, pois, com os *immanentistas,* — que o sentimento deve substituir a razão, — que a emoção é um conhecimento, — que a disposição subjectiva deve ter e tem o logar da verdade objectiva, é blasonar um erro tão absurdo quão pueril.

A Fé confirma as conclusões da razão. O Concilio Vaticano emanou a seguinte definição: « Si quis dixerit Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, *per ea quae facta sunt, naturali rationis lumine certo cognosci non posse,* anathema sit ». — O Concilio baseou a sua definição no Livro da *Sabedoria* (c. 13, vv. 1-5) e na Epistola de S. Paulo aos Romanos (c. 1, vv. 20-21). — Estas auctoridades devem ser recebidas, ao menos pelos *tradicionalistas,* que reconhecem a *revelação* como unico criterio de verdade.

(1) Os que negam a necessidade de demonstrar a existencia de Deus são — *a*) os *sentimentalistas,* sustentando que conhecemos *immediatamente* a Deus por meio de um sentido arcano e divino. — *b*) os *ontologistas,* admittindo uma *intuição immediata* ou *directa* de Deus.

Estas duas opiniões são falsas.

a) E' falsa a dos *sentimentalistas;* pois a existencia d'esse sentido arcano e divino é contraria ao testemunho da consciencia.

b) E' falsa a dos *ontologistas;* pois o *ontologismo,* como vimos, é falso.

Aqui apenas accrescentaremos que a S. Egreja, Mestra infallivel de verdade, declarou suspeitas e perigosas, entre outras, estas proposições: « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale ». — « Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum ». (Decr. S. Officii, die 18 Septemb. a. 1861).

pela sua *causa efficiente.* Ora a existencia de Deus não se prova pela sua *causa efficiente;* porque Deus é a Causa primeira, e por isso absolutamente independente de toda e qualquer causa. Logo a existencia de Deus não se demonstra *a-priori.*

9. **A existencia de Deus não se demonstra a-simultaneo.** — A demonstração é *a-simultaneo,* quando a existencia de um ente se prova pela analyse da idea ou noção do proprio ente. Ora este processo, applicado á existencia de Deus, é vicioso; visto que, para uma coisa existir na realidade, não basta que exista no pensamento, pois deduzir da ordem *ideal* a ordem *real* é tirar uma consequencia mais extensa que as premissas. Logo a existencia de Deus não se demonstra *a-simultaneo* (1).

10. **A existencia de Deus demonstra-se a-posteriori.** — A demonstração *a-posteriori* faz-se, quando, pela existencia do effeito,

(1) Esta proposição — Deus *existe* — é *immediatamente* evidente *em si mesma,* mas não é *immediatamente* evidente *em relação a nós.*

a) E' *immediatamente* evidente *em si mesma.* Uma proposição é *immediatamente* evidente *em si mesma,* quando o predicado convém *essencialmente* ao sujeito. Ora a *existencia* convém *essencialmente* a Deus; porque Deus é o ser *necessario,* e não póde deixar de existir. Logo a proposição — Deus *existe* — é *immediatamente* evidente em si mesma.

b) Não é *immediatamente* evidente *em relação a nós.* Uma proposição é *immediatamente* evidente em relação a nós, quando directamente e sem necessidade de raciocinio conhecemos a essencia do sujeito e do predicado; assim a proposição — *o todo é maior que a parte* — é *immediatamente* evidente *em relação a nós,* pois basta enunciar as palavras *todo* e *parte,* para logo percebermos que o *todo* é maior que a *parte.* Ora a essencia de Deus, não sendo por nós conhecida senão depois de um raciocinio, e ainda assim muito imperfeitamente, não se nos manifesta logo á primeira vista como exigindo a existencia. Logo a proposição — Deus *existe* — não é *immediatamente* evidente *em relação a nós.* — Cf. S. Thom., — *Sum. Th.,* p. I, q. 2, a. 1; — *c. Gentes.,* l. I, cc. 10, 11; 1 *Sent.* Dist. 3, q. 1, a. 2; *De verit.,* q. 10, a. 12.

Os mais celebres argumentos *a-simultaneo* em favor da *existencia* de Deus são os de *Santo Anselmo, Descartes* e *Leibnitz.*

a) *Santo Anselmo* raciocina d'este modo: Uma proposição é *immediatamente* evidente *em relação a nós,* quando a sua verdade se nos manifesta pela simples enunciação dos termos. Ora a verdade d'esta proposição — Deus *existe* — torna-se-nos manifesta pela simples enunciação dos termos. Com effeito, quando se profere o nome de Deus, immediatamente entendemos que Deus é o Ser maior que se póde imaginar, e que por isso deve existir na *realidade;* porque, se existisse unicamente na intelligencia, não seria o Ser maior que se póde imaginar, pois superior a Elle seria o ser, que existisse na intelligencia e tambem na *realidade.*

Critica. Ainda que todos admittissem que Deus é o ser maior que se póde imaginar, todavia d' ahi só poderia concluir-se que Deus existe na *intelligencia,* mas não na *realidade;* porque, como dissemos, deduzir da ordem *ideal* a ordem *real* é tirar uma consequencia, que não está incluida nas pre-

se prova a existencia da causa respectiva. Ora a existencia de DEUS demonstra-se pela existencia das creaturas; porque estas, por serem *effeitos,* suppõem uma causa proporcionada, que é DEUS. Logo a existencia de DEUS demonstra-se *a-posteriori* (1).

---

missas. — Para provar que DEUS existe tambem na *realidade,* deve demonstrar-se que existe na *realidade* um ser, que é o maior que se póde imaginar. — Cf. S. Thom., *c. Gentes,* l. I, c. 11.

b) *Descartes* diz: Todo o attribuito, que está contido na idea *clara* e *distincta* de um sujeito, deve affirmar-se do mesmo sujeito. Ora na idea *clara* e *distincta* de DEUS está contida a existencia *real;* porque DEUS é infinitamente perfeito, e a existencia *real* é uma perfeição. Logo deve affirmar-se de DEUS a existencia *real,* isto é, DEUS existe *realmente.*

Critica. O argumento de *Descartes* tem o mesmo defeito que o de *Santo Anselmo;* pois passa da ordem *ideal* para a *real.* Na verdade, tudo o que está contido na idea *clara* e *distincta* de um sujeito deve attribuir-se ao sujeito *na mesma ordem,* em que está o sujeito; de modo que, se o sujeito estiver na ordem *real,* o predicado tambem estará na ordem *real,* — mas, se o sujeito estiver na ordem *ideal,* o predicado tambem existirá necessariamente na ordem *ideal.* Logo na *idea* de DEUS está contida a existencia *ideal,* e não a *real.* — Lembramos que, para *Descartes,* a idea do *infinito* é *innata* (o que é falso), e que a verdade da proposição maior do seu syllogismo se basêa na veracidade do proprio DEUS (o que constitue um *circulo vicioso*).

c) *Leibnitz* apresenta este argumento: O ente infinitamente perfeito é possivel. Se é possivel, existe na *realidade;* porque a existencia *real,* por ser uma perfeição, pertence necessariamente á essencia do Ente infinitamente perfeito. Logo o Ente infinitamente perfeito existe na *realidade.*

Critica. Este argumento é inconcludente pelo mesmo defeito, que apontámos nos dois antecedentes. Do facto de *concebermos,* como *possivel,* o Ente infinitamente perfeito, cuja essencia exige a existencia, só resulta que não podemos *conceber,* como *possivel,* esse ente, sem que o *concebamos* como existente; mas não se segue que a realidade deva corresponder ao que *concebemos* na intelligencia.

(1) Cf. S. Thom., — *Sum. Th.,* p. I, q. 2, a. 2; — *c. Gentes,* l. I, c. 12.

A demonstração da existencia de Deus basea-se no *principio de causalidade.* E' por isso que os *materialistas,* os *positivistas* e todos os *incredulos,* no intuito de negar esta verdade fundamental, ou, ao menos, de prescindir d'ella, atacam a noção de *causa* e esse principio de *causalidade.* — Não repetimos tudo o que na *Ontologia* escrevemos em defeza do dito principio. Limitamo-nos a observar que o principio de *causalidade* é uma verdade, que a intelligencia descobre e formúla á vista das mudanças, dos phenomenos, dos factos, que se succedem, uns aos outros, no mundo visivel. Ora quando um phenomeno começa, percebe-se immediatamente que está relacionado com um outro, de que deriva. Esta relação não é apenas de *successão,* mas de *dependencia.* Tal dependencia é uma coisa real, objectiva, existente nos proprios seres creados; a intelligencia *descobre-a,* mas *não a inventa.* Por isso o principio de *causalidade* tem un valor real e objectivo; porque, embora este juizo — *todo o effeito tem a sua causa* — seja um producto da razão, comtudo a *razão não o produz senão fundada nos dados da experiencia sensivel.* A experiencia apresenta os factos; a razão descobre o nexo, que os liga. —

ARTIGO II.

Demonstração da existencia de Deus.

11. Especies de argumentos para a demonstração da existencia de Deus. — A existencia de DEUS demonstra-se *a-posteriori.* Ora os argumentos, que demonstram *a-posteriori* a existencia de

---

Advirta-se que o principio de *causalidade* não se applica a todo o ser que *existe,* mas a todo o ser que *começa* a existir, e por isso a Causa *primeira* não tem causa.

Os *Kantistas* não negam o principio de *causalidade,* mas dizem que elle só tem valor, quando se trata de dois phenomenos, ambos sujeitos á observação sensivel, porque, em tal caso, podemos averiguar a dependencia de um phenomeno do outro, — mas não tem valor, quando se trata de duas realidades, uma das quaes não está sujeita á experiencia, porque, em tal caso, não podemos conhecer a *dependencia* ou a *origem* de uma realidade da outra, e por isso nem a razão de *causa* e de *effeito;* o que se verifica no nosso caso, porque, se o mundo está sujeito á experiencia, Deus escapa a toda a experiencia. Por isso não podemos basear-nos no principio de *causalidade,* para deduzir da existencia do mundo a existencia de Deus.

Respondemos que, para o principio de *causalidade* ter todo o seu valor, não é necessario que ambas as realidades, que se dizem proceder uma da outra, estejam sujeitas á experiencia sensivel. Basta que um phenomeno, um facto, presente aos nossos sentidos, manifeste um caracter de mutabilidade e de contingencia, para que possamos e devamos concluir que esse phenomeno *depende* necessariamente de um antecedente. Pouco importa, para o caso, que esse antecedente seja visivel ou invisivel, natural ou sobrenatural; elle existe, deve existir, porque existe o phenomeno, que não tem em si a razão sufficiente da sua existencia. Ninguem viu a força da *gravitação;* e, comtudo, todos a admittem, porque se revela na queda dos graves. Ninguem viu o talento militar de Napoleão; mas todos o admittem, porque se manifestou nos seus grandes planos de guerra. Deus é invisivel na sua essencia, mas revela-se nas coisas creadas, que suppõem e exigem uma força infinita. Portanto, ou devemos negar o principio de *causalidade,* e temos a completa derrocada de todas as sciencias, — ou devemos admittir que, em força d'esse principio, podemos e devemos elevar-nos ao conhecimento da existencia de Deus. — Nem se diga que uma percepção mais profunda e completa dos phenomenos naturaes pode fazer com que se prescinda de uma causa primeira. Os phenomenos naturaes, ainda que podessem ser percebidos em toda a sua comprehensão, nunca podem perder os *essenciaes* caracteres de *contingencia* e de *mutabilidade,* e por isso da sua *dependencia* de uma causa primeira. Pelo contrario: quanto mais se conhece o *movimento,* a *harmonia,* a *finalidade* dos seres visiveis, tanto mais necessaria apparece a existencia de um supremo e omnipotente Ordenador.

Objectam: Todos os nossos conhecimentos são *relativos* ao mundo *visivel* e á intelligencia *finita* do homem. Logo não podemos conhecer a DEUS, que se suppõe *invisivel* e *infinito.*

Resposta. E' certo que todos os nossos conhecimentos, *que adquirimos*

Deus, são de tres especies: *metaphysicos, physicos* e *moraes*. Os *metaphysicos* basêam-se na propria *natureza* das coisas, — os *physicos*, na *ordem* que existe no mundo e, em particular, nas

---

de um modo directo e immediato, se referem ao mundo visivel. Mas d'ahi não se segue que a nossa razão não possa, nem de um modo *indirecto* e *mediato*, adquirir outros conhecimentos, relativos ao mundo invisivel. Os caracteres de contingencia e de mutabilidade, que observamos no mundo visivel, levam-nos necessariamente a admittir a existencia de um Ente invisivel, necessario e immutavel. — Como tambem é certo que todos os conhecimentos são proporcionados á capacidade da intelligencia cognoscente e ao modo por que os objectos se tornam presentes á mesma intelligencia, de modo que só apprehendemos as notas do objecto, que actuaram na faculdade, ficando incognosciveis as que escaparam ao alcance d'ella. Mas esta *relatividade*, se prova que não podemos *comprehender* a Deus, porque a intelligibilidade de Deus excede infinitamente a capacidade da intelligencia creada, não prova que não possamos, *de algum modo*, conhecer o omnipotente Creador de todas as coisas.

Devemos, porém, advertir que, para os sequazes do *agnosticismo*, *relatividade* significa *subjectivismo;* e por isso quando dizem que os nossos conhecimentos são *relativos*, entendem que são *subjectivos*, em quanto nos fazem conhecer as coisas não como são em si mesmas, mas como são no nosso espirito, ás quaes nada corresponde na realidade. Não nos detemos na refutação d'este erro, a qual já está feita. Só accrescentaremos que, se todos os nossos conhecimentos são *subjectivos*, são *subjectivos* não só os que se referem ao mundo invisivel, mas tambem os que se referem ao visivel, e por isso, se não existe Deus, nem existe coisa alguma no mundo. — Nem se diga que os conhecimentos relativos ao mundo *visivel* são *objectivos*, porque podem ser verificados pela experiencia, pelos factos: o que se não pode fazer com os conhecimentos relativos ao mundo *invisivel*, a Deus. Negamos que os nossos conhecimentos relativos a Deus não se possam verificar pelos factos. Na verdade, como provamos nós que Deus existe? Provamol-o pela origem e natureza do mundo, do movimento, da vida, da ordem, da finalidade; porque a origem e a natureza d'estas coisas suppõem a existencia de uma causa extramundana. Ora o mundo, o movimento, a vida, a ordem, a finalidade, são factos, e factos grandiosos, admiraveis, que actuam nos nossos sentidos e despertam a admiração na nossa intelligencia. Portanto o conhecimento de Deus é tão *objectivo*, como *objectivos* são os factos, que nos servem de degrau para nos elevarmos a Elle.

Continuam: A existencia de Deus não pode ser demonstrada pelos effeitos. Na verdade, entre a causa e o effeito deve existir uma proporção; ora nenhuma proporção pode existir entre as creaturas, que são seres finitos, e Deus, que é o Ser infinito.

Resposta. Demonstra-se a causa pelos effeitos por dois modos. Se os effeitos possuem a mesma natureza da causa (o que se verifica nas causas *univocas*), então não só levam ao conhecimento da *existencia*, mas tambem da *natureza* da causa, de modo que adquirimos um conhecimento *perfeito* da causa. Se os effeitos não têm a mesma natureza da causa (o que se verifica nas causas *equivocas*), então só levam ao conhecimento da *existencia* da causa, e não da *natureza*, e por isso o conhecimento da causa é *imperfeito*, e o grau d'esta imperfeição é proporcionado ao grau de dessemelhança entre os effeitos e a causa. Por isso, *todo* o effeito tem com a sua causa uma proporção de *ordem*, emquanto é produzido por ella; mas nem *todo* o effeito tem com a causa uma proporção de *natureza*. Appliquemos estes principios ao nosso caso. Os seres visiveis, sendo finitos e contingentes, não exprimem toda a virtude da sua causa, não possuem a mesma *natureza* de Deus, e por isso não nos levam ao conhecimento *adequado* da *natureza* de Deus. Mas, sendo *effeitos*, e effeitos que só podem derivar de um Ente necessario e omnipotente, levam certamente ao conhecimento da *existencia* d'esse Ente. — Todavia, embora o conhecimento, que temos da *natureza* de Deus, não seja *adequado*, mas *imperfeito*, comtudo é *positivo;* pois as coisas creadas são semelhanças *positivas*, embora *imperfeitas*, das divinas perfeições, visto que todo o agente tende a imprimir no effeito a propria *semelhança*.

operações dos agentes *irracionaes*, — os *moraes*, na existencia da lei *moral* e no *consenso* de todos os povos (1).

12. **Argumentos metaphysicos.** — Os argumentos *metaphysicos*, em favor da *existencia* de Deus, basêam-se em que, — *a*) se no mundo existe o movimento ou mudança, deve existir um motor *immovel*, — *b*) se existem as causas *segundas*, deve existir a causa *primeira*, — *c*) se existem seres *contingentes*, deve existir um ser *necessario*, — *d*) se existem varios e diversos graus de perfeição, deve existir um ser infinitamente perfeito, — *e*) se existem verdades *absolutas* e *necessarias*, deve existir uma intelligencia *absoluta* e *necessaria*.

---

(1) Na classificação dos argumentos, que demonstram a existencia de Deus, em *methaphysicos*, *physicos*, e *moraes*, conforme se basêam na *essencia* das coisas, ou na *ordem* existente no mundo e nas *operações* dos agentes *irracionaes*, ou na lei *moral* e no *consenso* dos povos, seguimos a doutrina dos mais sensatos auctores.

Alguns dividem esses argumentos em *cosmologicos*, *psychologicos* e *moraes;* conforme os factos, em que se fundam, são *cosmologicos* (baseados nas leis *physicas*), *psychologicos* (baseados nas leis *intellectuaes*), ou *moraes* (baseados nas leis *moraes*). — Esta divisão tambem é acceitavel.

Kant, dizendo que o espirito humano se eleva a Deus por meio de um d'estes tres principios: de *identidade*, de *causalidade* ou de *finalidade*, reduz as provas a tres classes: *ontologicas*, *cosmologicas* e *physico-teleologicas*, conforme se baseam no principio de *identidade*, de *causalidade* ou de *finalidade*. — A doutrina de *Kant* é inacceitavel. O principio, em que se baseam todas as provas em favor da existencia de Deus, é um só: o *principio de causalidade*, e a distincção das provas deriva da natureza dos *factos*, aos quaes o dito principio se applica. O principio de *identidade* não prova coisa alguma, como o proprio *Kant* confessa; o principio de *finalidade*, longe de ser a base do argumento *teleologico*, é apenas um corollario d'esse argumento.

A existencia de Deus é uma verdade tão necessaria e fundamental, que recorre em todos os grandes problemas da philosophia. Nem admira. Não encontrando nos agentes finitos a causa *sufficiente* dos seres, a razão deve elevar-se a uma causa *suprema* e *infinita*. A *origem* do *mundo* (*Cosm., ger.*

a) As substancias creadas estão sujeitas a continuos movimentos ou mudanças. Ora os movimentos, sendo passagens da *potencia* para o *acto*, devem ser determinados — não pelas proprias substancias que se movem, pois ninguem dá o que não tem, — mas por um motor distincto, pois o ente, dotado apenas de *potencia*, não adquire o *acto*, se lh' o não communica um outro ente, que já o possue. Este motor — ou é *movido*, — ou é *immovel*. Se é *immovel*, é DEUS. Se é *movido*, subiremos de motor em motor, até encontrarmos necessariamente um motor *immovel*; porque, se não existisse este motor *immovel*, não poderiam existir os motores *moveis*, que não têm em si a razão do seu movimento, e por isso não haveria movimento nas substancias creadas. Logo existe DEUS (1).

Cap. I, art. V), a *finalidade* nas operações dos seres irracionaes (*Cosm. ger.*, Cap. II, art. III), a ordem *physica* com as suas *leis* (*Cosm. ger.*, Cap. II, art. IV e V), a *origem* e o *desenvolvimento da vida* (*Cosm. esp.*, Cap. II, art. III), a *origem* da *alma* e do *corpo* humano (*Anthr.*, Sec. IV, Cap. I), tudo o que nos cerca, com os seus caracteres de *contingencia* e de *mutabilidade*, proclama a existencia de uma Causa infinitamente sabia, poderosa e boa — a existencia de DEUS.

Escutámos esta voz maravilhosa da creação e podemos dizer, com immensa satisfação da nossa alma, que procurámos sempre pôr em relevo a racionabilidade e a necessidade da existencia de um Ente supremo, e mostrar a fatuidade, os erros e as contradicções dos adversarios.

Mas isso não obsta a que façamos aqui, como no logar proprio, uma synthese do que dissemos em todo este trabalho, indicando os principaes argumentos em defeza da *existencia* de Deus. — Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 2, a. 3; — *c. Gentes*, l. I, c. 13.

(1) Aqui a palavra *movimento* toma-se em sentido mais lato, emquanto exprime não só o *movimento local*, mas toda e qualquer *mudança* ou *passagem da potencia para o acto*. D'este modo o argumento exposto equivale a este: O mundo é *mutavel*. Ora todo o ente *mutavel* depende do ente *immutavel*. Logo existe o ente *immutavel*. O ente *immutavel* é DEUS. Logo existe DEUS. — Ora, encontrando-se a *mudança* não só nos corpos mas tambem nos espiritos, o argumento póde desdobrar-se; pois, baseando-nos tanto no movimento dos *corpos* como no dos *espiritos*, podemos elevar-nos ao descobrimento de uma causa, que move tudo, sendo ella *immovel* ou *immutavel*.

Eis os dois argumentos:

a) A experiencia attesta que as substancias materiaes, por exemplo, os planetas, estão sujeitas a continuos movimentos. Ora todo o corpo que se move, é movido por um agente; pois o corpo, sendo por si indifferente tanto para a quietação como para o movimento, não póde determinar-se por si ao movimento. Logo ou devemos admittir uma serie infinita de motores *moveis*, ou deve existir um motor *immovel*, que seja a causa de todo o movimento dos corpos. Ora uma serie infinita de motores *moveis* repugna; porque numa serie *infinita* de motores *moveis* não haveria um *primeiro* motor, e assim não existiria uma causa proporcionada ou adequada de todos os movimentos

b) No mundo existem muitas e diversas *causas efficientes*. Estas causas estão por tal modo subordinadas entre si, que formam uma serie, na qual uma depende de outra, a inferior

---

nos corpos. Logo deve existir um motor *immovel*. Este motor *immovel* deve ser infinitamente perfeito; pois, se o não fosse, se lhe faltasse alguma perfeição, poderia tender para ella, e assim passaria da potencia ao acto, e não seria *immovel*. O ser infinitamente perfeito é DEUS. Logo existe DEUS.

Este argumento, muito popular, pode desenvolver-se *scientificamente* da maneira seguinte. Existe no mundo o movimento. Para a explicação da existencia do movimento adduzem-se duas hypotheses: a *mechanica* e a *dynamica*. Ora nenhuma d'estas hypotheses pode, na explicação do movimento, prescindir da intervenção de um primeiro Motor. — Não pode prescindir a hypothese *mechanica*. Na verdade, para os sequazes d'esta hypothese, a materia é *meramente passiva*, de modo que os corpos são movidos por um impulso extrinseco, mas elles não movem, e só communicam aos outros corpos o movimento recebido. Se todos os corpos, de que se compõe o universo, são meramente passivos, é necessario que a força impulsiva do movimento venha de fóra, e proceda de um primeiro Motor, que não seja movido. Nem se diga que o movimento da materia teve um começo *necessario*, ou que é *eterno*; porque um *começo necessario* é uma contradicção (o que começa é necessariamente contingente), e um movimento *eterno* da materia, embora não envolvesse repugnancia, não deixaria de exigir um primeiro motor, desde que se supponha a materia meramente *passiva*. — Não pode prescindir a hypothese *dynamica*. Com effeito, para os sequazes d'esta hypothese, a materia não é meramente passiva, mas é essencialmente dotada de actividade, em virtude da qual um corpo pode, em certas circumstancias, mover outro corpo, *attrahendo-o*. E' certo que o mundo inteiro se move pela *lei da attracção*; mas a *attracção* não é o *primeiro* motor, nem é o motor *sufficiente* do nosso systema solar. Não é o *primeiro* motor; porquanto, a força de *attracção*, de que é dotada a materia, não está sempre e necessariamente *em acto*, mas, pelo contrario, tende para o repouso das partes numa unica massa, e por isso é indifferente para o acto e para a potencia, e, não contêndo em si a razão da passagem da potencia para o acto, exige e suppõe uma causa que a determine e mova. Não é o motor *sufficiente* do nosso systema solar; porquanto este systema deve ser mantido em equilibrio e regulado nos seus movimentos por duas forças — uma *centripeta* (sem a qual não haveria unidade no systema) e outra *centrifuga* (sem a qual todos os corpos confundir-se-hiam numa unica massa), e se a força *centripeta*, da qual deriva a attracção, pode dizer-se essencial á materia, não se pode dizer essencial a força *centrifuga*, a qual por isso deve ser accrescentada e unida por um motor extranho e superior á propria materia.

Dizem que este argumento, se prova a existencia de um Ente superior ao mundo e causa de todo o movimento, não prova a existencia de um Deus tão perfeito, como o concebem os espiritualistas. — Respondemos que o nosso argumento, embora não provasse senão a *existencia* de um Ser supremo, já teria alcançado o seu fim, que é o de demonstrar a mesma *existencia*, e não a *natureza* do Ente supremo. São duas questões distinctas. — Todavia devemos admittir que este argumento, que prova a necessidade de um *primeiro Motor*, contém, *em germe*, a razão de todos os attributos da Divindade.

é *effeito* da superior. Ora, nesta serie de causas *efficientes,* deve existir uma causa *primeira,* que seja só *causa* e não *effeito,* que seja causa de todas as causas; visto que, se não existisse uma

---

Na verdade, se a materia, por ser indifferente ao repouso e ao movimento, tem a razão do seu movimento não em si mas numa causa exterior, segue-se que tal causa existe fóra da materia, e por isso é immaterial, intelligente, eterna, necessaria, e tambem infinita e unica. Porquanto, o primeiro Motor, não podendo ser movido, é *todo acto,* sem mistura de potencialidade, é acto *purissimo,* isto é, infinitamente perfeito e é unico.

Os melhores naturalistas e philosophos modernos reconhecem esta verdade. Citaremos apenas *Couchy, Clarke, B. S. Hilaire, P. Janet.* No fim, ouviremos um insuspeito, *Rousseau.*

Couchy diz: « O unico ser, que póde produzir as forças physicas, é o Ente necessario. A força é a expressão da sua vontade. As diversas forças do equilibrio e movimento são causas secundarias. A gravitação universal, a attracção dos corpos na razão inversa do quadrato das distancias, que os separam, é uma lei que exprime a vontade divina » (*Comptes rendus hebd. de l'Acad. des sciences,* t. XXI, Paris, 1845).

Clarke, discipulo de *Newton,* fallando da *attracção,* de que depende todo o movimento dos corpos celestes, escreve: « Ella póde ser o effeito de um impulso, mas não póde ser material, é antes o effeito de uma causa immaterial » (*Physica de Rohault,* trad. por *Clarke,* II, c. XI).

Barthélemy Saint-Hilaire diz: « Concebe-se que a materia siga hoje as leis infalliveis, que a regem, e conserve uma regularidade eterna; mas foi necessario um impulso primitivo, que ordenou tudo para a inexhaurivel serie dos tempos. Até as anomalias, que offerece o admiravel systema dos ceus, attestam a presença immanente e indefectivel d'Aquelle que os fez. O sobrenatural está em tudo... Só é necessario que a sciencia se resigne a resolver certos problemas por outros meios, que não sejam os de uma experiencia impossivel; e o da origem de todas as coisas é um d'esses problemas, a que só se renuncia por timidez, pensando que se pratica uma reserva prudente. *A questão da origem é inevitavel,* e de nada valeria querer illudil-a ». (*Journal des Savants,* 1862, pag. 607).

P. Janet diz: « A experiencia não mostra senão que um corpo é movido por outro, e este por outro, e isto ao infinito. Ora, se fóra d'esta cadêa não existe uma causa motora, teremos uma serie de movimentos sem causa e sem razão » (*Le matérialisme contemporain,* 1875, pag. 58).

Rousseau escreve: « Vejo a materia ora em movimento e ora em repouso; d'ahi concluo que nem o repouso nem o movimento lhe são essenciaes. Mas o movimento, sendo uma acção, mostra ser effeito de uma causa... Conceber a materia productora do movimento é conceber um effeito destituido de causa... Não é evidente que, se o movimento fosse essencial á materia, um não poderia separar-se da outra, mas estaria sempre unido com ella, conservando-se sempre no mesmo grau, sempre o mesmo em cada uma das partes, não poderia augmentar nem diminuir, e não se poderia conceber a materia em repouso?!... Quando me dizem que o movimento não é *essencial* á materia, mas *necessario,* pretendem embaraçar-me com palavras, que poderiam facilmente confutar-se, se tivessem algum sentido. Porque o movimento da materia — ou deriva da propria materia, e então lhe é essen-

causa *primeira,* não poderiam existir, como existem, as causas *segundas,* pois as causas *segundas* são *effeitos,* e todo o effeito

---

cial, — ou deriva de uma causa extrinseca, e já não é necessario á propria materia, senão emquanto a causa motora actua nella » (*Emilio,* t. III).

Na *Cosmologia geral* tambem desenvolvemos este ponto.

b) No mundo não só existe o movimento *local,* mas tambem o movimento *espiritual;* e este, como aquelle, suppõe e exige necessariamente a existencia de um primeiro motor immovel. Na verdade, se reflectirmos em nós mesmos, percebemos que a nossa alma tambem se move, emquanto passa continuamente da potencia para o acto. O acto é um complemento, uma addição que aperfeiçôa a potencia. Ora este acto não pode ser e não é extrahido do fundo da potencia, porque ninguem dá o que não tem; mas deve provir de um agente extrinseco, de um motor, que possua *actualmente* o que falta á potencia e que seja capaz de lh'o communicar. Este motor é a propria alma, que se move a si mesma emquanto uma faculdade, que está *em acto,* move uma outra, que está *em potencia.* Todavia a alma não pode ser o *primeiro* motor. O primeiro acto da faculdade, que move todas as outras, não pode ser o effeito do impulso das outras faculdades, que estão em potencia, mas deve ser o effeito de um motor distincto e superior á propria faculdade. Este motor — ou é o primeiro Motor, — ou é um motor intermedio, movido, finalmente, por esse primeiro Motor immovel.

Este argumento, que se refere ao movimento da alma humana em geral, conserva toda a sua força, quando se refere ao movimento da *intelligencia* e da *vontade.*

a) Dá-se o movimento na *intelligencia.* Ainda que a intelligencia mova a vontade, e esta mova aquella, comtudo, por ser absurdo o processo ao infinito, devemos admittir que o primeiro acto da intelligencia precedeu o primeiro acto da vontade. Diz S. Thomaz: « Non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod praecedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem praecedit motus voluntatis » (*Sum. Th.,* p. I, q. 82, a. 4, ad 3). Mas de que modo passa a intelligencia da potencia para o acto? Espontaneamente? Não; porque faltaria a razão sufficiente da passagem. Pela acção do objecto intelligivel? Tambem não; porque, sendo este objecto formado pela intelligencia agente, a acção do objecto é *posterior* á da intelligencia. A causa motora deve ser superior ao objecto e a sujeito, ao intelligivel e ao intelligente; e esta causa é Deus. Aristoteles, ainda que pagão, exprime esta verdade nas seguintes magnificas palavras: « Quod est principium motus in anima? Patet vero, quemadmodum in universo est Deus, sic etiam in anima; moventur enim omnia ab inexistente in nobis Numine. Intellectus autem principium non intellectus sed praestantius quidpiam est. Quid autem et scientia praestantius est et ratione, nisi Deus? (*Moral. Eudem.,* l. 7, c. 14). D'onde se vê a verdade do aphorismo: *Eu penso; logo Deus existe.*

b) Não só o acto da intelligencia, mas tambem o da *vontade* exige e suppõe a existencia de um primeiro Motor. A vontade é movida necessariamente pelo bem absoluto. Esse movimento provoca uma tendencia *universal, necessaria, indestructivel.* Ora um effeito, dotado de semelhantes qualidades, como é essa tendencia, não pode derivar de uma causa imaginaria ou phantastica, mas deve derivar de uma causa real e objectiva, que deve

exige necessariamente uma causa proporcionada. A causa *primeira* é Deus. Logo existe Deus (1).

c) Os entes visiveis são todos *contingentes,* isto é, existem mas podiam deixar de existir. Se são *contingentes,* foram produzidos por outro ente; porque o *contingente,* podendo existir e deixar de existir, não contém em si a razão sufficiente da propria existencia. Este outro ente, que produziu o *contingente,* ou é tambem *contingente,* ou é *necessario.* Se é *necessario,* é Deus. Se é *contingente,* foi produzido por outro, e este por outro, até se encontrar inevitavelmente o ente *necessario;* porque, se não existisse o ente *necessario,* não poderia existir nenhum ente *contingente,* pois repugna uma serie de entes *dependentes* sem um *primeiro,* de que todos dependam. Logo existe Deus (2).

---

identificar-se com o proprio bem absoluto; porque todo o effeito suppõe uma causa proporcionada. Ora o bem absoluto é Deus. Logo Deus existe.

Como se vê, o principio — *tudo o que se move é movido por um motor distincto e, em ultima analyse, immovel* — é muito fecundo e serve para a intelligencia e resolução de innumeraveis problemas.

(1) Os *materialistas,* para destruirem a força d'este argumento, recorrem a uma serie *infinita* de causas *efficientes,* das quaes uma produza outra, sem sermos obrigados a admittir uma *primeira* causa *efficiente.*

O recurso é vão. Porquanto, essa serie infinita, embora fosse *possivel.* estaria disposta ou em linha *recta,* ou em linha *circular.* Ambas as hypotheses são absurdas. — E' absurda a *primeira;* porque, se estivesse disposta em linha *recta,* de modo que a causa inferior fosse produzida pela superior, essa serie não teria uma causa *primeira* (porque o infinito não tem principio). Não tendo uma causa *primeira,* não teria a *segunda,* nem a *terceira,* nem causa alguma; visto que numa serie de causas, dispostas em linha *recta,* a inferior não póde existir sem a superior. Logo deve admittir-se, fóra d'esta serie, uma causa primeira. — E' absurda a segunda hypothese. Na verdade, se a serie *infinita* das causas *efficientes* estivesse disposta em linha *circular,* um e o mesmo ente seria causa e effeito de outro ente. Na verdade, supponhamos uma linha *circular,* formada por a, b, c, d... E' evidente que, sendo a causa de b, b de c, c de d, d de a, d seria causa e effeito (ainda que remoto) de a; o que é absurdo.

Os adversarios dizem que a *primeira* causa *efficiente* é a *materia.*

Esta asserção tambem é absurda. Por quanto, como provámos, a materia não é nem póde ser eterna, mas foi produzida, e por isso não póde ser a causa *primeira* de todas as coisas.

Note-se a differença entre este e o precedente argumento. Aqui, Deus considera-se como a causa *efficiente* de tudo o que existe; além, Deus considerou-se tambem como causa *final* de todas as coisas, emquanto tudo tende para Deus, como Ente infinitamente intelligivel e amavel.

(2) Em poucas palavras: O mundo é *contingente.* Ora o ente *contingente* depende do ente *necessario.* Logo existe um ente *necessario.* O ente necessario é Deus. Logo existe Deus.

Vacherot affirma muitas vezes (sem nunca o demonstrar) que o mundo,

d) Os entes creados, embora possuam todos uma perfeição *finita,* não a possuem todos no mesmo grau, mas um é *mais* perfeito, e outro o é *menos.* Isto mostra que a perfeição das creaturas é *participada;* porque, se o não fosse, não haveria razão por que numa creatura a perfeição fosse *maior,* e noutra *menor.* Sendo *participada,* a perfeição das creaturas deve derivar de um ente, e de um ente, que a possua pela *sua propria essencia.* Ora a perfeição, que um ente possue pela sua *propria essencia,* deve ser *infinita;* porque, se fosse *finita,* seria *participada.* Logo existe um ente *infinitamente* perfeito, de que derivaram, como de um oceano immenso, as muitas e diversas perfeições das creaturas. O ente *infinitamente* perfeito é Deus. Logo existe Deus (1).

e) A intelligencia humana conhece verdades *absolutas* e *necessarias,* tanto da ordem *especulativa* como da *pratica.* Taes verdades devem ter uma *razão sufficiente.* Esta *razão sufficiente* não se encontra nos *seres creados,* nem na propria *intelligencia humana.* Não se encontra nos *seres creados;* pois estes, sendo *relativos* e *contingentes,* não podem produzir o *absoluto* e o

---

se é *contingente* na *apparencia,* é *necessario* e *absoluto* na *realidade.* — Esta affirmação é absurda. O mundo, como demonstrámos na *Cosmologia geral,* é *essencialmente contingente* no seu conjuncto e em cada uma das suas partes.

Kant diz que a prova, deduzida da idea do ser *necessario,* não tem valor; porque, como a prova *ontologica,* passa da ordem *ideal* para a *real,* apoiando-se num principio meramente *subjectivo,* que é o de *causalidade.*

Rejeitamos com *Kant* a prova *ontologica* ácerca da existencia de Deus, mas negamos que a prova *cosmologica* se reduza á *ontologica.* Na verdade, a prova *cosmologica* não consiste, como pensa *Kant,* em deduzir da *idea* de um ser *necessario* a sua existencia *real,* mas em deduzir da existencia *real* dos seres *contingentes* a existencia *real* do ser *necessario,* que é Deus. — Além d'isso, negamos que o principio de *causalidade* seja meramente *subjectivo;* elle é tambem, e primeiramente, *objectivo,* porque não é lei do nosso espirito, senão porque é lei das coisas.

(1) Em poucas palavras: Os entes creados são todos *finitos.* Ora a existencia dos entes *finitos* suppõe necessariamente a existencia do ente *infinito.* Logo existe o ente *infinito.* O ente *infinito* é Deus. Logo existe Deus.

Objectam: A diversidade das perfeições, que se encontram nos seres finitos, não demonstra a existencia de um ente infinito.

A objecção já está refutada no texto. Entre os seres finitos, um é *mais* ou *menos* perfeito que o outro. Ora uma coisa diz-se *mais* ou *menos* perfeita, emquanto *mais* ou *menos* se approxima de um ente *absolutamente perfeito:* assim uma photographia diz-se *mais* ou *menos* perfeita, emquanto *mais* ou *menos* se approxima do original, que é uma coisa *absoluta.* Logo deve existir um ente *absoluta* e *infinitamente* perfeito, que seja a causa das *varias* e *limitadas* perfeições, que se encontram nas creaturas. — O *relativo,* que se não refira ao *absoluto,* é uma contradicção.

necessario. Nem se encontra na *intelligencia creada;* pois esta não forma as verdades *absolutas* e *necessarias,* descobre-as apenas e recebe-as como regra do seu pensamento. Logo a *razão sufficiente* d'aquellas verdades deve encontrar-se numa *intelligencia absoluta* e *necessaria;* pois ellas são entidades *ideaes, absolutas* e *necessarias.* A intelligencia *absoluta* e *necessaria* é a de Deus. Logo existe Deus (1).

13. **Argumentos physicos.** — Os argumentos *physicos* baseâm-se em que, se existe uma ordem maravilhosa no mundo e nas operações dos agentes *irracionaes,* deve existir um ordenador infinitamente sabio e poderoso.

a) Uma ordem maravilhosa e constante existe entre as muitas e diversas substancias, que compõem o universo. Esta ordem exige uma causa infinitamente sabia e poderosa; pois só essa causa, — por ser *infinitamente sabia,* podia conhecer a natureza de todas as substancias e o posto de cada uma d'ellas no plano da creação, e escolher as leis mais aptas para a constancia e regularidade da mesma ordem; — e, por ser *infinitamente poderosa,* podia executar esse plano. A causa infinitamente *sabia* e *poderosa* é Deus. Logo existe Deus (2).

b) Não só a ordem, que existe no universo, mas tambem a que existe nas operações de cada agente *irracional,* proclama

---

(1) E' certo que, além da ordem *physica,* composta de substancias materiaes, existe uma ordem *logica,* composta de verdades *necessarias, absolutas;* por quanto estas verdades não podem ser formadas nem mudadas pela nossa intelligencia. Esta faculdade limita-se a descobril-as, e descobre-as como independentes de toda a experiencia e de todo o pensamento creado. Logo ou devemos negar a verdade do principio *de razão sufficiente,* ou deve existir uma intelligencia *necessaria* e *absoluta,* em que estas verdades encontram o seu fundamento. Ora o principio *de razão sufficiente* é verdadeiro. Logo deve existir uma intelligencia *absoluta* e *necessaria,* que é a de Deus.

Nem se diga que, neste argumento, passamos da ordem *ideal* para a *real.* Por quanto, as verdades *absolutas* e *necessarias* são *objectivas;* pois, como dissemos, ellas são verdades independentemente do nosso pensamento, não podemos formal-as nem mudal-as, são sempre o que são, embora não pensemos nellas e as contestemos. Sendo *objectivas,* devem encontrar na *realidade* um fundamento. Este fundamento não se encontra nas coisas mutaveis, nem na intelligencia creada. Logo deve encontrar-se num Ente *necessario* e *eterno,* em Deus.

(2) Não insistimos neste ponto; porque na *Cosmologia geral* provámos que a ordem *physica,* com as suas *leis,* é effeito de uma intelligencia *infinita.*

Kant diz: A ordem *physica* é effeito de uma intelligencia, mas não de uma intelligencia *infinita.* Logo não demonstra a existencia de Deus.

O que dizemos no texto mostra a falsidade da affirmação de *Kant.* — Além d'isso, a intelligencia, que estabeleceu a ordem no mundo, só podia ser a do Ente, que *criou* o proprio mundo. Ora o ente, que *criou* o mundo, deve ter um poder *infinito.* O ente, dotado de poder *infinito,* deve ter uma natureza *infinita* e por isso uma intelligencia *infinita.*

Os materialistas objectam: Esta ordem e regularidade, que existe em todo o universo e em cada substancia, não é effeito de uma causa intelligente e deliberada, mas é obra do *acaso.*

Resposta. O *acaso,* sendo *privação* de intelligencia e deliberação, é *nada.* Ora é absurdo dizer que o *nada* produziu a *realidade.* Logo a ordem, que existe no mundo, sendo uma *realidade,* não foi produzida pelo *acaso,* mas por um Ente real, infinitamente sabio e poderoso.

a existencia de uma Intelligencia soberana e infinita. Na verdade, todo o agente *irracional,* nas suas operações, tende para um fim, empregando para isso os meios mais efficazes, e executando um plano com maravilhosa exactidão, constancia e uniformidade. Este fim, esta escolha de meios e este plano, devem ser effeitos de uma intelligencia *infinita;* porque só uma intelligencia *infinita* podia determinar a cada agente *irracional* um fim proporcionado, modelar planos complicados e ao mesmo tempo perfeitos, e, para os realizar, servir-se da forças cegas da natureza. A intelligencia *infinita* é propria de Deus. Logo existe Deus (1).

14. **Argumentos moraes.** — Os argumentos *moraes* fundam-se em que, — *a*) se existe uma lei *moral,* deve existir um legislador, — *b*) se todos os povos admittiram a existencia de um Ente supremo, Este deve existir.

a) A consciencia attesta-nos que temos gravada no nosso coração uma lei moral, á qual não nos podemos subtrahir, e que o cumprimento d'essa lei produz tranquillidade, assim como a sua transgressão causa remorso. Ora a existencia d'esta lei, como a respectiva sancção, suppõe a existencia de um legislador. Este legislador não póde ser o proprio homem; aliás seria inexplicavel o sentimento da nossa dependencia de um poder superior. Logo deve ser um Ente superior ao homem e dotado de virtude ou poder *infinito;* porque só um ente infinitamente poderoso podia gravar no coração dos homens essa lei. O Ente superior, de que o homem depende e a que deve obedecer, é Deus. Logo existe Deus (2).

---

(1) Tambem este ponto ácerca da *finalidade* nas operações dos agentes *irracionaes* foi sufficientemente tratado na *Cosmologia geral.*

(2) Este argumento, apresentado tambem por *Kant* para a demonstração da existencia de Deus, será mais desenvolvido na *Moral.*

Aqui apenas advertimos que a existencia da *lei moral* considera-se como um *facto experimental,* attestado pela consciencia. Provado o facto da existencia da *lei,* legitimamente deduz-se a existencia de um *legislador.*

b) Todos os homens, em todos os tempos e em todos os logares, reconheceram e admittiram a existencia de um Ente supremo. Este consenso unanime, constante e universal, não póde ser effeito do *erro;* pois o *erro* é causa de discordias, é mutavel e particular. Logo é effeito da *verdade;* porque só a *verdade* é unanime, constante e universal, e só ella pode levar os homens a mortificar as paixões e renunciar á propria vontade, para se sujeitarem á vontade de um Ente supremo. Logo existe Deus (1).

(1) O consenso do genero humano, relativamente á *existencia* de um Ente supremo, não podia ser mais constante, nem mais universal. Esta crença num Ente supremo podia ser e foi desfigurada por muitos erros; mas conservou sempre o fundo intacto. Muitos povos ignoraram e ignoram ainda a *essencia* de Deus, mas nenhum ignorou ou ignora a sua *existencia.*

Cicero disse: « Não existe povo algum, por inculto e selvagem, que não tenha fé em Deus, embora lhe não conheça a essencia » (*De nat. Deor.* I, 17).

Quatrefages escreve: « Obrigado pelo meu ensino a passar revista a todas as raças humanas, procurei o *atheismo* tanto entre os povos mais selvagens, como entre os mais civilisados. *Não o encontrei em parte alguma, a não ser nalgum individuo ou eschola muito limitada,* como se viu na Europa no seculo passado e como se vê ainda no presente » (*L'espèce humaine,* pag. 355, Paris, 1877)... E' noutro logar não se exprime menos claramente: « Pouco a pouco fez-se a luz, e os povos da *Australia* e da *Melanesia,* os *Boschimans,* os *Ottentotes,* os *Cafres,* os *Bechuanas,* foram eliminados do numero dos povos atheus e reconhecidos como religiosos » (*Rapport,* pag. 410).

De resto, os *Annaes da propagação da Fé* provam, com razões claras e baseadas na experiencia, que povos atheus não passam de um mytho.

*

Objectam: A crença de todos os povos na existencia de um Ente supremo derivou da *ignorancia,* ou da astucia dos *sacerdotes,* ou da prepotencia dos *legisladores,* ou do *medo,* ou dos *prejuizos.*

Resposta: A crença unanime de todos os povos em Deus não derivou — *a*) nem da *ignorancia,* — *b*) nem da astucia dos *sacerdotes,* — *c*) nem da prepotencia dos *legisladores,* — *d*) nem do *medo,* — *e*) nem dos *prejuizos.*

a) Não derivou da *ignorancia.* Por quanto, o estudo das causas naturaes é o meio mais facil e efficaz para se conhecer a existencia de Deus; visto que essas causas, sendo *secundarias, contingentes, imperfeitas,* exigem uma causa *primeira, necessaria, perfeitissima,* que é Deus.

A experiencia confirma a these. Na verdade, os maiores naturalistas são os mais convencidos e enthusiastas adoradores de Deus. — Citaremos apenas os testemunhos de *Linneu* e *Kepler.*

Linneu escreve: « Quando acordei, Deus *eterno, immenso, omnisciente, omnipotente,* acabava de passar. Vi-o ao longe, e fiquei profundamente maravilhado. Segui os vestigios de seus passos, atravez das obras da creação, e por toda a parte, mesmo nas mais pequenas coisas, que poder! que sabedoria! que ineffavel perfeição! O sol e todo o systema planetario, immenso, incalculavel, appareceram-me suspensos pelo Primeiro Motor, Causa das causas, Governador e Conservador do universo. Todas as coisas são, pois, testemunho da sabedoria divina; a belleza, a harmonia, as justas proporções das creaturas proclamam o poder do grande Deus » (*Syst. de la Nat.* p. 10).

Kepler conclue a sua obra, intitulada « *Os quatro livros da harmonia celeste* », por estas sublimes palavras: « E agora só me resta levantar as mãos e os olhos para ao ceu, e dirigir ao Auctor de toda a luz a minha humilde oração: O' Vós, que, pelos esplendores sublimes que derramastes sobre toda a natureza, elevais os nossos desejos até á divina luz da vossa graça, sede bemdito! Senhor e Creador de todas as consolações, que experimentei no extasis, a que me elevou a contemplação da obra das vossas mãos, eis acabado este livro, que contém o fructo do meu trabalho e de toda a intelligencia, que me destes. Proclamei deante dos homens toda a grandeza das vossas obras, mostrando-lhes, na medida das minhas forças, a sua immensa perfeição. Esforcei-me por chegar até á verdade, por a conhecer o mais perfeitamente possivel, e, se me escapou alguma coisa indigna de Vós, fazei que a conheça para a eliminar. Ter-me-hei deixado seduzir pela presumpção, na presença da belleza maravilhosa das vossas obras? Terei eu procurado a minha gloria entre os homens, levantando este monumento, que só devia ser consagrado á vossa honra? Ah! se assim foi, tende piedade e misericordia de mim, e concedei-me a graça de que o meu trabalho não produza mal algum, mas concorra para a glorificação do vosso Nome e para a salvação das almas ».

Os mesmos sentimentos encontram-se nos escriptos dos mais celebres naturalistas, como *Copernico, Galileu, Newton, Jussieu, Cuvier, Agassiz, Biot, Buffon, Lavoisier, Brongniart, Blainville, Bertholet, Gay-Lussac, Elie de Beaumont, Thénard, Réaumur, Barande, Milne-Edwards, Dumas, Chevreul, Liebig, Flourens, Quatrefages, Pasteur,* etc. Nem admira; porque, como diz *Herschel,* « quanto mais se extende o campo da Physica, tanto mais numerosas e

ARTIGO III.

A existencia de Deus e o atheismo.

15. **Atheismo.** — *Atheismo* é o erro dos que não reconhecem ou negam a *existencia* de Deus.

16. **Divisão do atheismo.** — O *atheismo* divide-se em *pratico* e *theoretico.* — O *pratico* é o erro dos que, embora affirmem a existencia de Deus com a *razão,* negam-na com os *factos,* pois vivem, como se Deus não existisse. — O *theoretico* é o erro dos que negam com a *razão* a existencia de Deus.

17. **Divisão do atheismo theoretico.** — O atheismo *theoretico* póde ser *negativo* ou *positivo.* — O *negativo* é o erro dos que não admittem a existencia de Deus, porque o não conhecem. — O *positivo* é o erro dos que, tendo conhecido a Deus, estão *séria* e *sinceramente* convencidos de que Elle não existe.

18. O atheismo pratico é possivel. — O atheismo *pratico* não é uma depravação da *intelligencia,* mas sim da *vontade.* Ora a nossa vontade está sujeita á depravação, e, para se entregar mais livremente ás desordens, póde deixar de pensar em Deus e de Lhe prestar as homenagens da sua piedade e obediencia. — Este *atheismo* não só é *possivel,* mas existe realmente (1).

19. O atheismo theoretico-negativo não é possivel nos homens adultos. — A existencia de Deus, embora nos não seja *immediatamente* evidente, todavia descobre-se logo que começamos a applicar os primeiros principios da razão. Por quanto, sendo natural e facillimo deduzir da existencia dos effeitos a existencia da causa respectiva, é claro que, contemplando o universo, não podemos deixar de reconhecer uma causa, que o

---

inconcussas se tornam as demonstrações da existencia eterna de uma intelligencia creadora e omnipotente; os geologos, os astronomos, os naturalistas trouxeram todos a sua pedra para este grande templo da sciencia, — templo levantado ao proprio Deus ». — Não nos cançaremos de repetir com *Bacon;* « A pouca sciencia afasta de Deus, a muita conduz a Elle ».

b) Não derivou da astucia dos *sacerdotes;* pois a instituição dos *sacerdotes* é *effeito,* e não *causa,* da crença universal na Divindade.

c) Não derivou da prepotencia dos *legisladores.* Os legisladores basearam as leis na propria crença religiosa dos seus povos. — Além d'isso, os povos não teriam acceitado, ao menos em toda a parte, uma crença, que é contraria a todas as paixões. — Finalmente, as leis variam em todos os povos, mas a crença em Deus foi sempre a mesma por toda a parte.

d) Não derivou do *medo.* Na verdade, esse *medo* ou era conforme com a razão, ou não. Se não era conforme com a razão, não podia produzir a crença em Deus; pois essa crença é universal e constante, e um effeito universal e constante não póde derivar de uma causa particular e mutavel, como é o *medo.* Se era conforme com a razão, esse *medo* já suppunha a crença em Deus; pois ninguem tem *medo* de um ente, que se não conhece como existente. — A verdade é que o *medo,* longe de produzir a crença em Deus, deu sempre occasião ao *atheismo,* pois os libertinos, *pelo facto de temer o castigo,* esforçam-se por negar a existencia de Deus.

e) Não derivou dos *prejuizos;* pois os *prejuizos* variam segundo a diversidade dos povos, ao passo que a crença em Deus é universal e constante.

(1) *Bayle* diz: « Os que não servem a Deus, e que antes o offendem com uma vida cheia de crimes e vicios, são uma especie de atheus, é o atheismo dos libertinos e devassos; porque effectivamente vivem, como se não houvesse Deus, sem medo da sua Justiça, sem gratidão para com a sua Bondade, sem respeito para o seu Nome, sem obediencia ás suas leis, e, ainda que podessem tirar Deus do seu throno para o esmagar sob os seus pés e aniquilar para sempre, não viveriam com mais licença e ousadia. São atheus pelas suas acções; conhecem a Deus com a lingua, mas negam-no com os costumes; fallam como crentes, mas opéram como incredulos » (*Pensées div.,* t. IV, pag. 94).

produziu e formou. Logo o atheismo *theoretico-negativo* é impossivel nos homens *adultos* (1).

20. O atheismo theoretico-positivo é impossivel. — E' impossivel que o homem esteja *séria* e *sinceramente* convencido da falsidade de uma coisa, attestada pela voz da natureza. Ora a existencia de Deus é attestada pela voz da natureza; pois é admittida por todos os homens, em todos os tempos, em todos os logares, e só o que deriva da natureza se encontra em todos os homens, em todos os tempos, em todos os logares. Logo é impossivel que o homem esteja *séria* e *sinceramente* convencido de que não existe Deus. — A experiencia confirma a these; pois os que se dizem *atheus* são *scepticos* ou *pantheistas* (2).

21. Consequencias do atheismo. — O *atheismo* é a destruição da *sciencia,* da *sociedade* e da *natureza humana.*

---

(1) A historia contém exemplos de homens que, isolados, desde crianças, de toda a convivencia social, chegaram, só pela força da razão, ao conhecimento de uma causa productora do mundo.

(2) O nosso seculo foi chamado *era do atheismo.* E' certo que alguns infelizes empregam esforços para destruir, se fosse possivel, a propria idea de Deus. *Fouerbach* diz: « Só o homem é o verdadeiro salvador! Só o homem é o nosso Deus, o nosso Juiz, o nosso Redemptor ». *Rénan* escreve: « Deus, a Providencia, a immortalidade, não passam de palavras velhas e pesadas ». A loja maçonica de Liege, em 1865, dizia: « Não só devemos collocar-nos acima de todas as religiões, mas acima de toda a crença num Deus ».

Mas as pretendidas *convicções* d'esses desvairados não passam de *duvidas.* O espirito nunca poderá sinceramente convencer-se de que Deus não existe e, pelo menos com as suas duvidas, protestará sempre contra as estultas affirmações do coração. Já nos seus tempos *Seneca* dizia: « Mentem os que dizem estar convencidos de que Deus não existe; pois, se ás vezes o dizem, todavia de noite, quando estão sós, começam a duvidar ».

Estas *duvidas* ácerca da existencia de Deus derivam da *superficialidade* do pensamento e, sobretudo, da *corrupção* da vontade.

As *duvidas* derivam da *superficialidade* do pensamento. A este respeito, *Caro* escreve: « Ha entre nós uma classe de espiritos scientificamente desorganisados, habeis para comprehender os phenomenos e as leis, nas diversas ordens da realidade, na natureza ou na historia, mas incapazes, por causa de uma inercia systematica, que se toma por uma força, de se elevar á concepção da *causa,* que é a razão ultima das leis naturaes, assim como as leis são a razão dos factos » (*L'idée de Dieu,* 1873, pag. 42).

Mas as *duvidas* derivam principalmente da *corrupção* da vontade. Não é na *intelligencia,* que o atheu nega a existencia de Deus ou duvida d'ella, mas é no *coração.* O homem, cuja vida é pura e ordenada, nem sequer duvida da existencia de Deus. *Rousseau* dizia: « Conservai a vossa alma num estado de desejar que exista Deus, e nunca duvidareis da sua existencia ». *La Bruyère* escreve: « Desejava ouvir a um homem sabio, moderado, casto e justo, que Deus não existe ou que a nossa alma não é immortal; elle fallaria sem interesse. Mas esse homem não se encontra ».

a) E' a destruição da *sciencia*. Na verdade, a sciencia é o conhecimento das *causas* dos seres. Ora, se DEUS não existisse, os problemas mais fundamentaes seriam inexplicaveis. Porquanto, — na ordem *physica,* seria inexplicavel a origem do mundo, da vida, da alma humana, a uniformidade e constancia da ordem e das leis physicas; — na ordem *logica,* faltaria a base da *possibilidade* das coisas, da *eternidade* e *necessidade* das essencias, da *immutabilidade* da verdade; — na ordem *moral,* seria inexplicavel a existencia da *lei moral,* a virtude não teria o premio, nem o vicio o castigo, e o bem não differiria do mal.

b) E' a destruição da *sociedade*. Porquanto, uma sociedade não póde subsistir, sem que haja fidelidade e respeito nos subditos, desinteresse e justiça no principe, amor e concordia em todos. Mas uma sociedade sem DEUS é o reino da anarchia, tendo por direito a força material, e por lei o despotismo (1).

c) E' a destruição da *natureza humana*. Com effeito, se DEUS não existisse, a nossa alma não seria immortal, e assim o homem seria a mais desgraçada das creaturas; porque, depois de ter soffrido tantas dores, depois de ter suspirado tanto pela felicidade sem nunca a encontrar, o *nada* seria a recompensa dos seus soffrimentos e o descanço das suas tendencias (2).

---

(1) *Voltaire* diz (*Dict. phil.*, a. *athée*): « Eu não quereria ser subdito de um principe atheu, que, se encontrasse o seu interesse em me esmigalhar, com certeza esmigalhar-me-hia. Eu não quereria, se fosse soberano, ter cortezãos atheus, pois, se tivessem interesse em me envenenar, deveria tomar, todos os dias, contra-venenos. E', pois, absolutamente necessario, para os principes e para os povos, que a idea de um Ente supremo, creador, governador, remunerador, seja gravada profundamente em todos os espiritos ».

(2) Estas consequencias do *atheismo* são tambem provas, ainda que *indirectas*, da nossa these. Comtudo, *Stuart Mill* diz que não temos prova alguma, nem *seriamente provavel*, para demonstrar a existencia de DEUS!

CAPITULO SEGUNDO

ESSENCIA E ATTRIBUTOS DE DEUS

SUMMARIO: — Essencia de DEUS, seu constitutivo e attributos. — Attributos de DEUS negativos. — Attributos de DEUS positivos.

ARTIGO I.

Essencia de Deus, seu constitutivo e attributos.

22. **Essencia de Deus.** — *Essencia* de DEUS é o que faz com que Elle seja DEUS, e se distinga de todos os outros seres.

23. **Essencia physica e metaphysica de Deus.** — A essencia *physica* de DEUS é constituida por todas as perfeições, de que a Divindade é dotada. A *metaphysica* é a perfeição fundamental, que *se concebe* como raiz e fonte de todas as outras perfeições divinas, e pela qual DEUS se distingue das creaturas. — A essencia *physica* representa DEUS como é em si mesmo; a *metaphysica* exprime DEUS como é em relação ao nosso modo de entender (1).

---

(1) Lembramos que a essencia — é *physica*, quando os seus elementos constitutivos são *reaes* e *concretos* (assim o *corpo organico* e a *alma racional* constituem a essencia *physica* do homem), — é *metaphysica*, quando os seus elementos constitutivos são *logicos* e *abstractos*, denotando o *genero* e a *differença* (assim a *animalidade* e a *racionalidade* constituem a essencia *metaphysica* do homem). — Da essencia brotam as *propriedades*. Estas distinguem-se *realmente* da essencia *physica*, porque não a constituem mas resultam d'ella (assim a intelligencia e a vontade são realmente distinctas da essencia *physica* da nossa alma), — mas podem não distinguir-se *realmente* da essencia *metaphysica*, porque, ainda que não possam considerar-se como elementos *constitutivos* da essencia, comtudo podem identificar-se com esses elementos (assim a *immortalidade*, embora não possa considerar-se como um elemento constitutivo da essencia *metaphysica* da nossa alma, comtudo não se distingue *realmente* da mesma essencia). E' claro que não podemos fallar da essencia de DEUS, como fallamos da essencia das creaturas. Em Deus, a essencia *physica* significa e abrange toda a perfeição, que compete ao Ente infinito, sem sombra de imperfeição, — e a essencia *metaphysica* exclue toda e qualquer composição. Por isso o *constitutivo* da essencia *metaphysica* de Deus não é uma coisa realmente distincta das outras propriedades, e a sua relação com estas deve, mais ou menos, conceber-se como se concebe a relação do ente, considerado na sua razão communissima, com as suas propriedades *transcendentaes*.

Dizemos que a essencia *metaphysica* exprime DEUS como Elle é em *relação ao nosso modo de entender*. Por quanto, considerando os seres creados,

24. A essencia physica de Deus consiste na infinidade.

a) Em Deus, o ser (ou a existencia) não é recebido nem subsiste na essencia, mas é *subsistente por si;* visto que o ser de Deus não se distingue da sua essencia, e o que não se distingue de uma coisa, não pode ser recebido nem subsistir nella. Ora o ente, cujo ser não é recebido nem subsiste na essencia, é necessariamente infinito; porque o ser é limitado ou finito só porque e quando é recebido numa certa e determinada essencia. Logo Deus é infinito, isto é, a essencia *physica* de Deus consiste na *infinidade* (1).

---

encontramos em cada um d'elles uma perfeição, que é a primeira a ser conhecida, que constitue o mesmo ser numa determinada especie, distinguindo-o de todos os outros, e que é a raiz e a fonte de todas as outras perfeições. E, como subimos ao conhecimento de Deus por meio das creaturas, procuramos encontrar em Deus essa perfeição *primeira, caracteristica e radical;* embora na essencia de Deus, como é em si mesma, não se encontre attributo algum, que seja anterior aos outros attributos e de que estes fluam. — Este modo de entender a essencia de Deus é o resultado da limitação da nossa intelligencia; não podemos entender o infinito senão por partes, e, ainda assim, com muita imperfeição. Todavia, a propria intelligencia emenda ou explica o seu modo de ver; pois que, depois de ter considerado um attributo divino, como fundamento dos outros, prova que, em Deus, não só não ha distincção alguma entre a essencia e os attributos, mas nem sequer entre os mesmos attributos.

(1) Desenvolvamos este argumento. Uma substancia, como dissemos na *Ontologia*, pode *subsistir*, ou *existir em si*, por dois modos: ou porque *é* a existencia, ou porque *tem* a existencia. No primeiro caso, a existencia (ou o ser) não é recebida na essencia, ou natureza, como na sua potencia proporcionada, e por isso é acto puro e subsistente por si; — no segundo, a existencia (ou o ser) é recebida na essencia, como acto e principio de subsistencia, e por isso não é acto puro, nem subsiste por si, mas subsiste na essencia, como na sua potencia. Ora, em Deus, a essencia e o ser, ou a existencia, não se distinguem *realmente*, porque o ser não é accidental, mas é essencial á essencia divina; porque esta é *essencialmente* existente. Se o ser não se distingue *realmente* da essencia divina, Deus, assim como é a sua essencia, isto é, a sua Divindade, assim tambem é o seu proprio ser, ou a sua propria existencia. Mas o ser, que não se distingue da essencia, não é recebido na propria essencia; porque o ser, que é recebido na essencia, deve necessariamente distinguir-se d'esta, como o acto se distingue necessariamente da potencia (assim a côr, recebida numa parede, distingue-se da propria parede). O ser, que não é recebido numa essencia, não é limitado ou determinado a uma certa especie; visto que o ser emtanto se limita ou se determina a uma certa especie, emquanto é recebido numa certa potencia ou natureza (assim o ser *humano* é limitado ou determinado a uma certa especie, e não a uma outra, porque é recebido na *essencia* ou *natureza humana*). Portanto, o ser, que não é recebido numa essencia, não é limitado ou circumscripto, mas é illimitado ou infinito. E, como o *ser*, por ser *acto*,

b) A essencia *physica* de Deus é constituida por todas as perfeições, de que a Divindade é dotada. Ora as perfeições, de que a Divindade é dotada, são *infinitas;* visto que Deus, sendo *immutavel* e *necessario,* deve possuir todas as possiveis perfeições; pois, se Lhe faltasse alguma, seria, com relação a esta, *mutavel* e *contingente,* e por isso dependeria de uma causa. Logo a essencia *physica* de Deus consiste na *infinidade.*

c) Se as perfeições, que constituem a essencia *physica* de Deus, fossem *finitas* ou *limitadas,* essa limitação deveria provir — ou de uma causa *extrinseca,* — ou da indole da propria essencia divina, em que as perfeições são recebidas. Ora não pode provir — nem de uma causa *extrinseca,* porque Deus, sendo a Causa *primeira,* não depende de outra causa, — nem da indole da propria essencia divina, porque esta, sendo perfeita por *si mesma,* e não por *participação,* não pode deixar de possuir a plenitude da perfeição. Logo as perfeições, que constituem a essencia *physica* de Deus, são *infinitas.* Logo a essencia *physica* de Deus consiste na *infinidade* (1).

---

indica e é *perfeição*, segue-se que o ser subsistente por si é a perfeição subsistente, illimitada, infinita; de modo que não ha nem pode conceber-se entitade, perfeição, attributo, que esse ser não possua, assim como a alvura, se fosse subsistente em si, havia de conter tudo o que tem razão de alvor. Deus, portanto, sendo o ser subsistente por si, é infinito na sua perfeição, E' o raciocinio do Doutor Angelico, quando diz: « Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habeant. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit » (*Sum. Theolog.*, p. I, q. 4, a. 2). — Mais adiante accrescenta: « Cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus » (*Ib.*, q. 7, a. 1). E noutro logar: « Deus est infinitus: quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae, et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturae. Esse autem Dei, quum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet » (*De Pot.*, q. 1, a. 2).

(1) A *infinidade* de Deus *indirectamente* demonstra-se pelo facto de se não encontrar n'Elle nenhuma das causas, que limitam as creaturas. Na verdade, as creaturas, que são compostas de *materia* e *forma*, são limitadas, porque a *forma* limita a *materia*, quando a determina a constituir uma certa especie e não outra, — e a *materia* limita a *forma*, tornando-a *sin-*

25. A essencia metaphysica de Deus consiste na subsistencia do proprio ser. — A essencia *metaphysica* de Deus consiste naquella perfeição, — que se concebe como raiz e fonte de todas as outras perfeições divinas, e pela qual Deus se distingue das creaturas. Ora a *subsistencia do proprio ser* é a perfeição

gular e *individua*. Ora Deus não pode ser limitado d'este modo: porque, como provaremos d'aqui a pouco, não é composto da *materia* e *forma*. — As creaturas todas pertencem a um certo *genero* e a uma certa *especie*, e por isso são limitadas, porque não possuem as perfeições proprias dos outros generos e das outras especies. Ora Deus, sendo o ser *necessario*, *immutavel* e *independente*, transcende todos os generos e todas as especies. — As creaturas todas são compostas de *essencia* e de *ser*, ou *existencia*, e por isso são limitadas, porque o *ser*, sendo recebido numa essencia *finita*, como é a essencia da creatura, não pode deixar de ser *finito*. Ora, como dissemos, o *ser* divino, *existindo* por assim o exigir a sua *essencia*, subsiste por *si* e não é recebido numa essencia, que o limite. — As creaturas são limitadas pelo *espaço* e pelo *tempo*. Deus, por ser *immenso*, não é limitado pelo *espaço*, e, por ser *eterno*, não é determinado pelo *tempo*. Logo Deus é *infinito*. — S. Thomaz prova a mesma verdade, dizendo que Deus é *infinito*; porque a razão da limitação num ente deriva ou da *causa* do proprio ente ou da *essencia*, em que o ser é recebido, mas Deus não tem causa e o seu ser não é recebido na essencia, mas, como provámos, é subsistente por si. Eis as suas palavras: « Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est... Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter *causa* illius esse, vel *receptivum* ejus. Sed esse divini non potest esse aliqua causa, quia ipse necesse est esse per seipsum: nec esse ejus est receptivum, quum ipse sit suum esse. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus » (*C. Gent.*, lib. I, c. 43).

*

Os erros ácerca da *infinidade* de Deus podem reduzir-se a tres.

a) Uns escriptores, não entendendo por *infinito* senão a *quantidade*, disseram que Deus não é infinito, porque uma *quantidade infinita* repugna.

Esta opinião refuta-se, negando o *supposto*. A *infinidade*, que se attribue a Deus, não é de *quantidade*, mas sim de *perfeição*.

b) Outros, como *Locke*, *Hobbes*, *Robinet*, dizem que Deus é *infinito*, não *absoluta* mas *relativamente*; pois faltam-lhe muitas perfeições.

Esta opinião é absurda; porque Deus, como provámos, é *essencialmente* infinito nas suas adoraveis perfeições.

c) Outros, como *Hegel*, seguido por *Vacherot*, *Renan* e *Taine*, não fazendo distincção entre a idea meramente *subjectiva* do ente em geral e o Ente necessario, nem entre o conceito de *infinidade* e o Infinito real, dizem que Deus não é um ente *real* nem *pessoal*, mas é a *categoria do ideal*.

Como é evidente, estas affirmações encerram o *pantheismo*. Um Deus ideal, formado por nós, não é Deus. — Não nos demoraremos na refutação do systema de *Hegel*; pois o refutámos na *Cosmologia geral*, tratando do *pantheismo*. Aqui apenas accrescentaremos que as theorias de *Hegel*, servilmente copiadas ou imitadas por muitos escriptores, são tidas, na propria Allemanha, naquella conta que merecem. *Schopenhauer* diz — que *Hegel* « *é uma cabeça mediocre,*

— que se concebe como raiz e fonte de todas as outras perfeições divinas, porque, como provámos, Deus possue todas as perfeições, possiveis e imaginaveis, pelo facto de ser o *proprio ser subsistente*, — e pela qual se distingue das creaturas, visto que Deus é o Ente infinito, porque *é* o proprio ser subsistente, e as creaturas são finitas, porque *têm* o ser recebido numa determinada essencia. Logo a essencia *metaphysica* de Deus consiste na *subsistencia do proprio ser* (1).

que por todos os meios quiz passar por um grande philosopho », — e que a philosophia de *Hegel*, como a de *Fichte* e de *Schelling*, é « *um* minimum *de pensamento diluido in quinhentas paginas de phraseologia nauseabunda* »!...

Deus, sendo infinito nas suas perfeições, deve possuir todas as perfeições, espalhadas nas creaturas; pois a causa *efficiente* deve possuir toda a perfeição, que se encontra no effeito. — E' o processo da *causalidade*.

Mas esta posse é diversa, segundo a natureza das perfeições. Por quanto as perfeições podem ser *absolutas* ou *mixtas*.

Absolutas são as perfeições, que no seu conceito não encerram imperfeição alguma, nem se oppõem a perfeições mais elevadas, como são a *vida*, a *belleza*, a *bondade*, a *sabedoria*, etc. Estas perfeições attribuem-se a Deus no proprio conceito, que exprimem, mas por um modo mais *eminente*, porque em Deus se encontram por um modo infinitamente mais perfeito e sublime do modo, por que se encontram nas creaturas, pois Deus não é *bom*, *santo*, *amavel*, como é o homem. Por isso os nomes, com que exprimimos as perfeições *absolutas* de Deus, não são *univocos* nem *equivocos*, mas *analogos*. (*Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 5). — E' o processo da *eminencia*.

Mixtas são as perfeições, que, embora no seu conceito exprimam uma entidade positiva, todavia encerram alguma imperfeição e se oppõem a uma perfeição mais elevada; tal é a *corporeidade*, que, embora significque uma coisa positiva, todavia encerra alguma imperfeição (pois o *corpo*, por ser *composto*, é *dependente*, *potencial*, *finito*, etc.) e se oppõe a uma perfeição mais elevada, que é a *espiritualidade* (pois o *espirito* é mais nobre que o *corpo*). Estas perfeições não se attribuem a Deus no seu proprio conceito, mas só *eminentemente*, emquanto attribuimos a Deus toda a entidade, que essas perfeições encerram, e afastamos d'Elle toda a imperfeição, de que as perfeições estão cercadas. — E' o processo da *exclusão*.

D'ahi se vê que o processo da *exclusão* é, para nós, o mais natural, para nos elevarmos ao conhecimento de Deus. Por quanto, devemos afastar de Deus — não só as perfeições creadas, que no seu proprio conceito indicam alguma imperfeição, — mas tambem todo o limite de que estão cercadas as perfeições creadas, que no seu conceito não encerram alguma imperfeição. D'esto modo mais sabemos o que Deus não é, do que o que Elle é.

Todavia, este processo, — além de manifestar a perfeição infinita de Deus, pois o Ente, de que se afasta toda a imperfeição, é perfeitissimo, — subministra-nos um verdadeiro conhecimento de Deus, pois tanto melhor conheceremos um ente, quanto mais o distinguirmos de todos os outros seres. — Deus, pois, não é absolutamente *incognoscivel*, como pretende *H. Spencer*.

(1) A conclusão é certa, e é uma consequencia dos principios expostos no numero anterior. O ser divino, pelo facto de não ser recebido em nenhuma

26. Especies de attributos divinos, derivados da essencia. — Os attributos divinos, derivados da essencia, dividem-se em *quiescentes* e *operativos*. — Os *quiescentes* são os que se referem á

---

essencia ou potencia, não tem limites, encerra uma perfeição absoluta sem sombra de imperfeição. Repetimos con S. Thomaz: « *Ex hoc quod Deus est ipsum esse subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 4, a. 2). Sendo subsistente, o ser divino distingue-se das creaturas, que não *são* o ser, mas *têm* o ser, recebido numa determinada potencia ou essencia e por isso limitado a uma certa especie. Como o ser é *acto*, o ser que não é recebido numa potencia, mas que é acto *puro*, é necessariamente infinito ou illimitado; ao passo que o ser, que é recebido numa potencia, é limitado por ella. Por isso, não só pode dizer-se que o *constitutivo* da essencia divina consiste em que Deus *é o ser subsistente por si*, mas tambem pode dizer-se que esse *constitutivo* consiste em que Deus *é acto purissimo, não recebido em nenhuma potencia*. As expressões são synonimas. — Concluimos — que a razão formal e intrinseca, pela qual Deus é unico, eterno, infinito, é porque Elle é o proprio ser subsistente, é acto purissimo, cuja essencia é constituida pelo proprio ser, — e que, pelo contrario, a razão, pela qual as creaturas são multiplicaveis, imperfeitas, finitas, é porque têm o ser recebido na essencia, e por isso são compostas de potencia e de acto, de essencia e de ser.

Sendo Deus o proprio ser subsistente, o nome mais proprio de Deus é Jehovah, que significa: Qui est — Aquelle que é. Por quanto, os nomes significam a forma ou essencia das coisas. Ora, em Deus, a essencia identifica-se com o ser, isto é, o ser é a sua propria essencia, de modo que á pergunta: *o que é Deus?* podemos responder: *Deus é o proprio ser — Deus est ipsum esse.* Logo o nome *Qui est* é muito proprio de Deus. Com effeito, de nenhuma creatura podemos dizer que ella é o proprio ser; porque o *ser*, nas *creaturas*, não é a *essencia*, nem é um *predicado essencial*, mas é distincto da essencia, embora seja recebido nella; e por isso os nomes, que significam as coisas creadas, exprimem a essencia, e não e ser, assim *homem* exprime a essencia de um individuo, isto é, a *humanidade*, mas não exprime o *ser* ou a *existencia* d'esse individuo, que poderia não existir. Escutemos S. Thomaz: « Cum in omni quod est, sit considerare *quidditatem suam*, per quam subsistit in natura determinata, et *esse suum*, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen *res* imponitur rei a quidditate sua, hoc nomen *qui est* vel *ens* imponitur ab ipso actu essendi. Cum autem ita sit quod in qualibet re creata, essentia sua differat a suo esse, res illa proprie denominatur a quidditate sua et non ab actu essendi, sicut homo ab humanitate. In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas; et ideo nomen quod sumitur ab esse, proprie nominat ipsum, et est proprium nomen ejus; sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua » (I *Sent.* Dist. 8, q. 1, a. 1).

E não pode deixar de ser assim. Quando digo: *Pedro é homem*, attribuo a esse individuo duas coisas: o *ser*, ou a *existencia*, e a *natureza humana*, isto é, attribuo-lhe o ser limitado e determinado a uma certa especie; mas quando digo: *Deus é aquelle que é*, quero affirmar que Deus não é este ou aquelle ente, mas que é o ser, todo o ser, o proprio ser, o ser infinito, de modo que tudo o que tem razão de ser deve encontrar-se e se encontra

essencia, emquanto é uma *entidade*. Os *operativos* são os que se referem á *essencia*, emquanto é *principio de operações*, e comprehendem as *faculdades*, com as *operações* respectivas.

---

em Deus. Eis o sentido do nome *qui est*, que o proprio Deus manifestou a Moysés. Lê-se no *Exodo;* « Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: quod est nomen ejus? quid dicam eis? Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos » (Cap. III, vv. 13, 14). — E' este um nome mais universal e menos determinado que os outros; mas por isso mesmo é o mais proprio. Sendo a essencia divina infinitamente superior á intelligencia creada, o nome mais proprio de Deus é o que melhor traduz essa transcendencia e indefinibilidade, e exclue as imperfeitas determinações das creaturas. Diz S. Thomaz: « Quia divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia, quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt; unde hoc nomen *qui est*, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse » (*De pot.*, q. 10, a. 1 ad 9).

Nem se diga que o nome *qui est* não é o mais proprio de Deus, porque não o distingue das creaturas, pois Deus *é* e as creaturas tambem *são*. Por quanto, ha uma grande differença entre o *ser* de Deus e o *ser* das creaturas. O ser de Deus, por ser subsistente em si, identifica-se com a essencia, e por isso se torna individuo e distincto de todos os outros entes; ao passo que o ser das creaturas, por não ser subsistente em si, não se identifica com a essencia, mas é recebido e subsiste na essencia, e por isso se torna individuo e distincto por causa da mesma essencia. Portanto o nome *qui est* é exclusivamente proprio de Deus, porque só em Deus o ser é a mesma essencia, e o nome, como dissemos, exprime a essencia. Ouçamos de novo S. Thomaz: « Ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse per hoc ipsum, quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae, quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse, quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam, quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est, quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae » (*De pot.*, q. 7, a. 2 ad 5).

*

Todos os philosophos concordam em que em Deus, considerado segundo o nosso modo de entender, existe um attributo constitutivo da essencia divina, mas divergem na determinação d'aquelle attributo.

Ha quatro outras opiniões a este respeito.

a) Uns dizem que o attributo *constitutivo* da essencia divina é a somma *actual* de todas as perfeições possiveis.

b) Outros, como *Scoto*, sustentam que a essencia divina não é constituida pela somma *actual*, mas pela *exigencia radical* de todas as perfeições.

c) Outros, seguindo *Billuart*, affirmam que o *constitutivo* da essencia divina é a *intelligencia*.

d) Outros finalmente ensinam que o constitutivo da essencia de Deus é a *aseidade* (*ens a se*), isto é, aquella propriedade que faz com que Deus exista *por si*, sem receber de outra causa o ser que possue.

Os attributos *quiescentes* dividem-se em *negativos* e *positivos*. Os *negativos* são os que *negam* de Deus as imperfeições das creaturas. Os *positivos* são os que *affirmam* de Deus as perfeições creadas, mas isentas de todo o limite.

Neste artigo e no seguinte tratamos dos attributos *quiescentes, negativos* e *positivos;* nos capitulos seguintes trataremos dos attributos *operativos* (1).

Todas estas opiniões são inacceitaveis.

a) E' inacceitavel a *primeira*. Por quanto, a *infinidade* das perfeições constitue a essencia *physica* de Deus, mas não a *metaphysica;* e aqui procuramos o *constitutivo* da essencia *metaphysica* de Deus.

b) E' inacceitavel a *segunda*. Com effeito, aquella *existencia radical*, longe de constituir a essencia de Deus, suppõe-na já constituida.

c) E' inacceitavel a *terceira*. Na verdade, a *intelligencia* não é a *primeira* coisa, que conhecemos de Deus, nem o distingue de todos os seres creados; pois ha muitas creaturas dotadas de intelligencia. — Além d' isso, não podemos deduzir da *intelligencia* muitos attributos de Deus, como a *eternidade*, a *immensidade*, a *immutabilidade*, etc.

d) E' inacceitavel a *quarta*. Porquanto, a *aseidade*, embora distinga Deus das creaturas, comtudo não representa o intrinseco, proximo e formal principio, que se concebe como constitutivo da essencia divina, e pelo qual Deus se distingue de todas as outras coisas. Na verdade, a independencia (*esse a se*), embora exclua a causa efficiente, todavia não se concebe como uma coisa *intrinseca* ao proprio ente, nem como a raiz de todos os attributos divinos, porque podemos sempre perguntar: porque Deus é *ens a se?* E a resposta deve ser esta: porque Deus é o ser subsistente por si, e o acto purissimo. Por isso, este attributo, embora não seja o primeiro na ordem do *conhecimento*, é o primeiro na ordem da *realidade*, porque é o que se concebe como uma coisa *intrinseca* e como a raiz e a fonte de todos os outros attributos divinos. — Notamos que alguns philosophos e theologos tomam estas duas expressões — *Deus est ens per se subsistens* e *Deus est ens a se* — como equivalentes, e, dizendo que o constitutivo da essencia divina é a *aseidade*, entendem que é a *subsistencia do ser divino*. Mas, rigorosamente fallando, ha uma differença entre as duas expressões.

(1) A nossa intelligencia, não podendo, por ser finita, comprehender a Essencia divina, que excede, pela sua perfeição infinita, a capacidade de toda a creatura, procura exprimil-a, de algum modo, por muitos e differentes conceitos. A esta pluralidade e diversidade de conceitos corresponde, da parte de Deus, não uma pluralidade ou diversidade real de perfeições, mas uma plena e infinita perfeição, que equivale a todas as perfeições e que as contém de um modo eminente. — A esta pluralidade e diversidade de conceitos, que exprimem a unica e simplicissima Essencia divina, correspondem varios nomes, que por isso não são *synonymos*, porque, embora todos exprimam a mesma Essencia, comtudo não a exprimem todos sob o mesmo aspecto, mas um exprime-a sob um aspecto e outro sob outro aspecto, e sempre de um modo *deficiente* e *parcial* (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 4).

ARTIGO II.

Attributos de Deus negativos.

27. **Attributos de Deus negativos.** — Attributos *negativos* são, como dissemos, os que *negam* de Deus as imperfeições proprias das creaturas. — Os principaes são: a *simpicidade*, a *immutabilidade*, a *eternidade*, a *immensidade* e a *unidade* (1).

28. **Simplicidade de Deus.** — A *simplicidade* é o attributo, que exclue de Deus toda a *composição* e *divisibilidade* (2).

---

(1) Estes attributos são *negativos* em quanto ao *termo*, mas não em quanto á *significação*, porque significam uma perfeição pura e simplicissima, de que a essencia de Deus é dotada. — A *infinidade* tambem colloca-se entre os attributos *negativos;* mas d'ella fallámos no artigo precedente.

(2) *Simplicidade*, em geral, é a *negação de partes;* porque todos chamam *simples* o ente, que não tem partes. A *simplicidade* é uma especie de *unidade*, á qual accrescenta a *indivisibilidade*. *Uno* é o ente, que é *indiviso*. Mas o ente *uno* pode ter partes, e, pela divisão, tornar-se multiplice; por isso, se exclue a multiplicidade *actual*, não exclue a multiplicidade *potencial*. Pelo contrario, o *simples*, por não ter partes, exclue a multiplicidade *actual* e a *potencial*. — A *simplicidade*, considerada em si, não representa nem uma perfeição, nem uma imperfeição. Ás vezes o ente *simples* é mais perfeito que o *composto*, ás vezes é menos perfeito. E' mais perfeito, quando representa um *acto* ou uma *forma* completa e subsistente, dotada de toda a perfeição, propria da sua especie; assim o Anjo é mais perfeito que o homem. E' menos perfeito, quando representa uma *parte* de um todo; assim a alma humana é menos perfeita que o composto humano. Diz S. Thomaz: « Simplicitas *per se* non est causa nobilitatis, sed perfectio; unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius, quam compositum: quando autem e contrario simplex est imperfectum, tunc compositum est nobilius, quam simplex, sicut homo nobilior est terra » (4 Sent. *Dist.* 11, q. 2, a. 1 ad 1).

A' *simplicidade* oppõe-se diametralmente a *composição*. — Esta pode ser *real*, ou *de razão*. E' *real*, quando a coisa é por si composta de partes, independentemente da nossa reflexão. E' *de razão*, quando a nossa intelligencia, pela sua limitação natural, exprime por varios e diversos conceitos uma coisa, que por si é simplicissima. A composição *real* denota imperfeição na coisa, e por isso não pode admittir-se em Deus; a *de razão* denota apenas imperfeição na nossa intelligencia, e é compativel com a simplicidade de Deus (Cf. *C. Gent.*, l. II, c. 14, — *De ver.*, q. 5, a. 2 ad 2). — A composição *real* subdivide-se em *physica*, *metaphysica* e *logica*. A *physica* é propria do ente, que consta de diversos elementos *physicos*, como são a *materia* e a *forma*. A *metaphysica* é propria do ente, que consta de partes *metaphysicas*, como são a *potencia* e o *acto*, a *essencia* e o *supposto*, a *essencia* e a *existencia*, a *essencia* e os *attributos*, a *substancia* e o *accidente*. A *logica* é propria do ente, que consta de elementos *logicos*, como são o *genero* e a *differença*. — Ninguem se admire se reduzimos a composição *logica* á *real*. A composição *logica*, se é *de razão* emquanto ao seu conceito *formal*, porque

29. Deus é simplicissimo.

a) Todo o ente composto é *finito;* porque resulta de partes, e estas são essencialmente finitas. Ora Deus é *infinito.* Logo Deus não é *composto,* mas *simplicissimo.*

b) O ente *composto* não só é *posterior,* ao menos por *natureza,* ás partes componentes, mas tambem depende de uma causa *extrinseca,* que reune as mesmas partes componentes. Ora Deus é o ente *primeiro,* a causa independente de toda a causa. Logo Deus não é *composto,* mas *simplicissimo* (1).

---

os elementos são productos da intelligencia, é, comtudo, *real* emquanto ao *fundamento,* pois presuppõe uma composição *real* no ente composto de *genero* e de *differença,* visto que o *genero* se funda na *potencia,* e a *differença* no *acto.* — Provaremos que Deus é *simplicissimo,* se provarmos que Elle exclue de si toda e qualquer especie de *composição.*

(1) Cf. S. Thom., *Sum Th.,* p. I, q. 3, a. 7; — *c. Gent.,* l. I, c. 16 e seg., — *De pot.* q. 7, a. 1. — Depois de termos demonstrado em geral que em Deus não ha composição alguma, demonstraremos em particular que em Deus não ha composição *physica,* nem *metaphysica,* nem *logica.*

a) Em Deus não ha composição *physica.* — Em Deus haveria composição *physica,* se elle fosse *corpo,* ou *forma corporea,* ou *composto* de *materia* e *forma.* Ora Deus não é *corpo,* nem *forma* de corpo, nem *composto.*

a) Deus não é *corpo.* O corpo não é a mais nobre entre as substancias. Porquanto, o corpo *vivo* é mais nobre do que o *não-vivo.* Ora o corpo *vivo* é mais nobre do que o *não-vivo,* não emquanto é *corpo* (aliás todos os corpos seriam eguaes em *nobreza*), mas emquanto é *vivo.* Logo o principio, de que deriva a *vida* para o corpo, é mais nobre do que o *corpo,* como tal. Ora Deus é o ser nobilissimo. Logo Deus não é *corpo* (*Sum. Th.,* p. I, q. 3, a. 1).

b) Deus não é *forma* nem *materia* de algum corpo. — Não é *forma.* Porquanto, a *forma corporea,* além de ser *finita* e por isso *creada* e *contingente,* depende, pelo menos *extrinsecamente* (como a alma humana), da materia. Ora Deus é infinito, Causa primeira, Ente necessario e absolutamente independente. Logo não pode ser *forma* de algum corpo. — Muito menos pode ser *materia;* pois esta é um ser *potencial, finito, contingente,* e por isso dotada de propriedades contrarias ás de Deus (*Sum. Th.,* p. I, q. 3 a. 8).

c) Deus não é *composto* de *materia* e *forma.* Com effeito, todo o *composto,* além de ser *finito,* é *dependente* não só da causa *efficiente,* que reune as partes, mas tambem da *forma,* de que recebe as perfeições. Ora Deus não depende de nenhuma causa, por ser a Causa primeira, e possue todas as perfeições não por *participação,* mas por *essencia.* (*Sum. Th.,* p. I, q. 3, a. 2). — E', pois, absurdo o *anthropomorphismo,* que attribue a Deus a *forma humana.*

D'isto resulta que Deus é *purissimo espirito. Espirito* é uma substancia independente da *materia.* Ora a substancia divina exclue toda e qualquer mistura de *materia* e de *potencia.* Logo Deus é *purissimo espirito.*

Totavia, do facto de Deus ser *purissimo espirito,* e não ter *corpo,* não póde concluir-se (como concluem os *pantheistas*) que Elle não é *pessoa.* Porquanto, *pessoa* é a *substancia individua de natureza racional.* Ora Deus é *substancia,* subsistente em si e por si, e esta *substancia* é infinitamente *intelligente.* Logo Deus é *pessoa.* — E não só é *pessoa,* mas possue a *personalidade* no grau mais elevado, que póde imaginar-se; porque a *substancia* de Deus é *perfeitissima,* e a sua intelligencia é *infinita.* — A materia não é sempre elemento necessario da *personalidade;* pelo contrario, sendo a *razão* o elemento principal da *pessoa,* é claro que, quanto mais a razão for independente da materia, tanto mais nobre será a *pessoa.*

b) Em Deus não ha composição *metaphysica.* — Na verdade, Deus não é composto de *potencia* e *acto,* de *essencia* e *supposto,* de *essencia* e *existencia,* de *essencia* e *attributos,* de *substancia* e *accidentes.*

a) Deus não é composto de *potencia* e *acto.* Todo o ente, composto de *potencia* e *acto,* é *mutavel.* Ora Deus é *immutavel.* Logo não é composto de *potencia* e *acto.* — Por isso Deus é *acto purissimo,* contendo *todas* as *possiveis* perfeições num grau *infinito;* porque, se não possuisse alguma perfeição ou fosse capaz de augmento, estaria em *potencia* para aquella perfeição ou augmento de perfeicão, e por isso seria *composto* de *potencia* e *acto.*

b) Deus não é composto de *essencia* e de *supposto.* Um ente é composto de *essencia* e de *supposto,* quando os elementos, que estão contidos neste, differem, na *especie* ou no *numero,* dos que estão contidos naquella; de modo que não se póde dizer que o *supposto* é a *essencia.* Assim o homem é composto de *essencia* e de *supposto;* porque, além de *todos* os elementos *especificos,* que estão contidos na *humanidade* e que são a *animalidade* e a *racionalidade,* o *supposto humano* contém outros elementos, que são as *propriedades individuaes* e que não estão contidas no conceito *especifico* de *humanidade;* de modo que não podemos dizer que *Pedro* é a *humanidade,* mas só que *Pedro* possue a *humanidade.* Ora as *propriedades individuaes* derivam da *materia.* Logo nos *espiritos puros,* em que não ha *materia,* tudo o que está no *supposto,* encontra-se na *essencia;* de modo que esta póde attribuir-se áquelle por *identidade,* dizendo que o *supposto* é a propria *essencia.* Deus é *purissimo espirito.* Logo, em Deus, não ha distincção entre *supposto* e *essencia,* e por isso Deus não é composto de *supposto* e *essencia;* de modo que podemos dizer que Deus é a *Divindade* (*Sum. Th.,* p. I, q. 3, a. 3; — *c. Gent.* l. I, c. 21).

c) Deus não é composto de *essencia* e de *existencia.* Um ente, composto de *essencia* e de *existencia,* isto é, cuja *essencia* se distingue *realmente* da *existencia,* não existe *essencialmente,* por assim o exigir a sua essencia, mas recebeu o *ser* de outra causa. Ora Deus existe *essencialmente,* não recebendo de outra causa o ser que possue. Logo Deus não é composto de *essencia* e de *existencia.* — Além d'isso, a *essencia* refere-se á *existencia,* como a *potencia* ao *acto.* Ora Deus não é composto de *potencia* e *acto* (*Sum. Th.,* p. I, q. 3, a. 4; — *c. Gentes,* l. I, c. 22).

d) Deus não é composto de *essencia* e *attributos.* A Essencia divina, sendo o proprio ser, possue a plenitude da perfeição, e por isso não ha attributo algum, que Ella não contenha. Ora a *essencia* de Deus, se se distinguisse *realmente* dos seus attributos, aperfeiçoar-se-hia pelos mesmos attributos, e já não possuiria a plenitude da perfeição. Logo em Deus não ha distincção *real* entre a *essencia* e os *attributos.* Logo Deus não é composto de *essencia* e de *attributos.* — Alem d'isso, quando os attributos são *realmente* distinctos da essencia, esta refere-se áquelles, como a potencia ao acto. Ora a Essencia divina, por ser o proprio ser subsistente, é acto purissimo, sem sombra de

30. Immutabilidade de Deus. — *Immutabilidade* é o attributo, que afasta de Deus toda a *mudança.* — A *mudança* pode ser

duplice: *physica* ou *moral*. A mudança *physica* consiste na adquisição ou na perda de alguma entidade ou perfeição; a

---

potencialidade. Diz S. Thomaz: « Perfectio divini *esse* non attenditur secundum aliquod *additum* supra ipsum; sed quia ipsum secundum *seipsum* perfectum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, *sed sua substantia est sua bonitas* » (*C. Gentes*, l. I, c. 38). — Se, em Deus, os attributos são uma e a mesma coisa com a essencia, é claro que, assim como dizemos que Deus é a *Divindade*, assim tambem devemos dizer que Elle é a *Verdade*, a *Belleza*, a *Bondade*, a *Misericordia*, etc.

Se, em Deus, os attributos não se distinguem *realmente* da *essencia*, tambem não se distinguem *realmente* entre si, e por isso, na realidade, um identifica-se com outro. E' um corollario da these precedente. Se cada attributo divino se identifica com a Essencia, é evidente que um não se distingue realmente do outro, porque uma coisa não se distingue realmente de si mesma. A Essencia divina encerra, na sua absoluta simplicidade, todas as perfeições possiveis; e só a imperfeição e limitação da nossa intelligencia considera como derivadas da essencia e distinctas entre si as propriedades, que, na realidade, são uma e a mesma coisa. — E' claro que isto se refere aos attributos *absolutos* de Deus, e não aos que se dizem *relativos ad intra* e que são oppostos entre si, como são o *Paternidade*, a *Filiação* e a *Processão*; porque estes attributos são realmente distinctos e oppostos e constituem as tres Pessoas da Santissima Trindade — Padre, Filho e Espirito Santo. Diz S. Thomaz: « Omnia in Deo sunt unum *re*, praeter ingenerationem, generationem et processionem, quae constituunt personas re distinctas » (I Sent. *Dist.* 2, q. 1, a. 3 ad 6.

Mas, se os attributos divinos não se distinguem *realmente* um do outro, porque cada um se identifica com a Essencia divina, comtudo distinguem-se *logicamente*, porque o conceito de um não se identifica com o conceito de outro; assim o conceito de *justiça* não é o conceito de *misericordia*. E esta distincção *logica* não é arbitraria, mas tem o seu *fundamento real* na propria Essencia divina. Porquanto, a cada um d'esses diversos conceitos, relativos a attributos diversos, corresponde, na sua plenitude simplicissima, a unica Essencia divina. Se assim não fosse, isto é, se de nenhum modo existisse em Deus o fundamento d'essa distincção, os nomes *absolutos* e *positivos*, que exprimem as divinas perfeições, seriam *synonymos*; o que é falso; pois esses nomes, embora exprimam todos a Essencia divina, exprimem-na comtudo sob differentes aspectos; assim a *justiça* exprime a Essencia divina emquanto dá a cada um o que merece,a *misericordia* exprime a mesma Essencia divina emquanto tem dó dos nossos males. E' a doutrina de S. Thomaz. Diz assim: « In Deo est sapientia, bonitas, et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum verissimam sui rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei; et inde est quod Ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes non univoce sed analogice » (I *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 2; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 2). E mais adeante: « Pluralitas nominum non tantum est ex parte intellectus nostri, formantis diversas conceptiones de Deo; sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est

moral consiste na passagem da *vontade* de um para outro acto, de um para outro proposito (1).

31. Deus é immutavel.

a) Deus é *absolutamente* immutavel. Todo o ente, que se muda de algum modo, é composto de *potencia* e de *acto*. Ora Deus é acto simplicissimo e purissimo, sem sombra de potencialidade. Logo Deus é *absolutamente* immutavel.

b) Deus é *physicamente* immutavel. Todo o ente, que se muda *physicamente*, ou adquire uma perfeição que não tinha, ou perde uma perfeição que tinha. Ora Deus, sendo o Ente *infinito* e *necessario*, possue todas as perfeições possiveis, e não póde perdel-as, aliás perderia a essencia, com que as perfeições se identificam. Logo Deus é *physicamente* immutavel.

---

aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ejus perfectio » (I *Sent.* Dist. 2, q. 1, a. 3).

e) Deus não é composto de *substancia* e *accidentes*. O *accidente* refere-se á *substancia*, como o *acto* á *potencia*. Ora Deus é *acto purissimo*. — Além d'isso, o *accidente* aperfeiçoa a *substancia*. Ora a *substancia divina*, possuindo a plenitude da perfeição, não pode receber novas perfeições. Logo Deus não é composto de *substancia* e de *accidentes*.

c) Em Deus não existe composição *logica*, isto é, de *genero* e *differença*. Por quanto o *genero* refere-se á *differença*, como a *potencia* ao *acto*. Logo Deus, por ser *acto purissimo*, não é composto de *genero* e de *differença*. — Além d'isso, o ente, composto de *genero* e de *differença*, é *finito*, porque só possue a perfeição propria de uma certa especie de entes. Ora Deus é *infinito*. — Mais, a composição de *genero* e de *differença*, embora seja *intencional*, comtudo suppõe uma composição *real* de *potencia* e de *acto*; pois o *genero* funda-se na *potencia*, e a *differença* no *acto*. Ora em Deus não ha composição *real*, e por isso não pode haver composição *logica*. — Se Deus podesse estar subordinado a um *genero*, este seria o *ente* ou a *substancia*. Ora não pode ser o *ente*; porque este não se attribue a Deus e ás creaturas em significação *univoca*; visto que, quando se attribue a Deus, *ente* significa o proprio ser subsistente em si, e, quando se attribue ás creaturas, significa o ser recebido num sujeito ou potencia, que é a essencia. Nem pode ser a *substancia*; porque a *substancia*, que é *genero*, não é o proprio ser, aliás toda a substancia seria o proprio ser, isto é, o seu ser não seria produzido por outra causa; e por isso Deus, que é o proprio ser, não pode estar sujeito ao genero de *substancia*. — Todavia, *analogicamente* e num sentido lato, podemos dizer que Deus é *substancia*, emquanto esta significa um ente *subsistente*. — D'ahi se vê que não podemos formar uma *rigorosa* definição de Deus, porque uma definição *rigorosa* é composta de *genero* e de *differença*. Mas nem por isso confundimos Deus com as creaturas. Deus distingue-se das creaturas — não por differenças especificas e componentes, — mas pela pureza absoluta, pela substancia simplicissima do proprio ser (*Sum. Th.*, p. I, q. 3, a. 5).

(1) S. Thomaz trata d'isto — na *Sum. Th.*, p. I, q. 9; — q. 14, a. 15; q. 19, a. 7; — *c. Gentes*, l. I, c. 13 e seg.; — I *Sent.* Dist. 8, q. 3, a. 1 e 2.

c) Deus é *moralmente* immutavel. Com effeito, a mudança *moral*, ou de *vontade*, deriva de tres causas, — ou da mudança *physica* do sujeito, que, por isso, começa a desejar uma coisa, pela qual tinha repugnancia, — ou da mudança do *conhecimento*, emquanto a intelligencia descobre uma causa, que antes ignorava, e assim determina a vontade a mudar de proposito, — ou da leviandade e inconstancia da propria *vontade*, que, sem motivo sufficiente, passa de um proposito para outro. Ora nenhuma d'estas tres causas pode admittir-se em Deus, que, sendo infinitamente perfeito, não está sujeito a mudanças physicas, nem á ignorancia ou inconstancia. Logo Deus é *moralmente* immutavel (1).

---

(1) D'onde resulta que Deus, quando quer ou permitte effeitos diversos ou contrarios entre si, não muda de vontade; porque uma coisa é mudar de vontade e outra coisa é querer a mudança no effeito, e um agente póde, com o mesmo decreto, prescrever que presentemente se faça uma coisa, e que depois se faça o contrario. — Como tambem, quando criou o mundo, Deus não mudou de vontade, porque não mudou de essencia (visto que em Deus, como provaremos, as *operações* se identificam com a *essencia*), mas, desde a eternidade, decretou que, em um certo tempo, existisse o mundo. Diz S. Thomaz: « Aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eâdem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis » (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 7). — Entende-se egualmente como é que Deus, sem alguma mudança na sua vontade, possa agora amar e amanhã deixar de amar uma e a mesma pessoa, que hoje é santa e amanhã é peccadora; porque a mudança não se deu na vontade de Deus, mas só no homem, que antes era digno de amor, e depois se tornou digno de odio. Diz S. Agostinho: « Cum iratus malis dicitur (Deus), et placidus bonis, illi mutantur, non Ipse: sicut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non sua » (*De Trin.*, l. V, c. 16).

Objectam: Deus é livre com relação ás creaturas. A liberdade suppõe a indifferença; de modo que o acto, que se diz livre, pode ser e pode não ser realizado. Ora se Deus pode realizar e pode deixar de realizar um acto, é evidente que, quando o realiza, a sua vontade se muda.

Resposta. Tudo o que Deus quer fóra da sua essencia, não só o quer desde a eternidade, mas tambem com o mesmo simplicissimo acto, com que ama a si mesmo; pois, em Deus, não ha nem pode haver composição ou vicissitude de actos. O acto da divina vontade, sendo simplicissimo, refere-se ao objecto de um modo proporcionado á condição do mesmo objecto. Logo Deus ama a si mesmo como *fim*, e ama as outras coisas como *meios* para o mesmo fim. E, como estes meios não têm uma relação necessaria com o fim, Deus pode querel-os e deixar de querel-os; e, ainda que ame a si mesmo *necessariamente*, comtudo ama ou quer as outras coisas *contingente* e *livremente*, porque assim o exige a diversa qualidade dos objectos. — Por isso Deus quer verdadeiramente as creaturas, quando as quer; e não as quer verdadeiramente, quando não as quer; mas o querer e o não querer de Deus não suppõe uma mudança da parte de Deus, mas da parte das creaturas, que se referem *realmente* ao proprio Deus. — Para a comprehensão d'esta verdade, lembramos que a causa efficiente creada não se muda, porque opera; mas muda-se, porque, operando, passa necessariamente da potencia para o acto; e por isso Deus, que é acto purissimo, não se muda quando opera. — Em poucas palavras: a liberdade, no seu conceito abstractissimo, exprime indifferença não para com a propria *entidade*, mas para com o *termo*, de modo que a vontade possa querer ou deixar de querer um objecto; mas não exige que este querer ou deixar de querer seja expressão de actos *entitativamente* diversos, se não quando ella se considera na vontade creada, a qual, pela sua volição, passa da potencia para o acto.

Renan, seguido pelos defensores do *progresso indefinido*, distingue um duplice Deus, — o Deus *ideal* e o Deus *real*. O Deus *ideal* é, segundo esse escriptor, immutavel e eterno; o Deus *real*, que se identifica com a *universalidade das coisas existentes*, é *mutavel* e capaz de progresso indefinido.

Estas impias e absurdas affirmações, que encerram o mais crasso *pantheismo*, não merecem ser novamente refutadas, pois já o foram no capitulo antecedente, quando provámos que existe um Deus *real* e *verdadeiro*.

32. Eternidade de Deus. — A *eternidade* é o attributo, que exclue de Deus o *principio*, o *fim*, e toda a *successão* (1).

---

(1) *Boecio* dá a seguinte definição da *eternidade*: « *A eternidade é a posse total e perfeita de uma vida sem fim* ». Analysemos esta definição. A *eternidade* — é *posse*, porque é uma coisa estavel, que se conserva com socego e não póde ser tirada por nenhuma força extranha; — é posse *total*, porque a duração de Deus é sempre completa e indivisivel, e distingue-se da duração do ser finito, a qual não é *total* mas *successiva*; — *perfeita*, porque a *eternidade* é o *presente*, que dura sempre, e por isso é diversa do tempo *presente* dos seres finitos, que, embora, por não ter partes, seja *total*, comtudo não é uma coisa absolutamente perfeita (pois não é perfeição possuir uma coisa apenas por um instante, e o tempo *presente* das coisas finitas é um instante); — é posse da uma *vida*; porque a duração refere-se principalmente ao *acto* dos seres nobilissimos, que é *viver*. — de uma vida *sem fim*, isto é, que não principiou nem ha de acabar. — A *posse* sem *principio* e sem *fim* é o elemento *material* da *eternidade*; a *simultaneidade* da posse é o elemento *formal*.

A *eternidade*, pois, consiste na exclusão do *principio*, do *fim*, e de toda a *successão*, e identifica-se com a propria substancia de Deus, emquanto Esta não teve *principio*, nem terá *fim*, e não está sujeita a *successão*.

Por isso o *tempo* não é uma parte da *eternidade*, porque a *eternidade* não tem *partes*; mas a *eternidade* corresponde e assiste a todos os seculos, que se vão succedendo, assim como um *centro* immovel corresponde, por meio de linhas, a todos os pontos de uma esphera, que se mova em volta d'elle.

D'onde se vê o erro — tanto de *Locke*, quando disse que a *eternidade* é constituida pela infinita multiplicação do *tempo*, — como de *Clarke*, quando opinou que a *eternidade* é o proprio tempo, considerado em *abstracto*.

S. Thomaz trata d'este argumento — na *Summ. Theol.*, p. I, q. 10; — *c. Gentes*, l. I, c. 15; — I *Sent.* Dist. 8, q. 2, a. 1, e Dist. 19, q. 2, a. 1 e 2.

33. **Deus é eterno.** — Um ente e é diz-se *eterno*, quando não tem *principio*, nem *fim*, e não está sujeito a *successão*. Ora Deus não tem *principio* nem *fim*, e não está sujeito a *successão*. — Não tem *principio* nem *fim*. Na verdade, Deus, sendo o Ente *necessario*, *immutavel* e *independente*, existiu sempre e não póde deixar de existir; pois, se tivesse principiado a existir, quando não existia, ou podesse deixar de existir, seria *contingente*, *mutavel* e *dependente*. — Não está sujeito a *successão*. Porquanto, a *successão* indica *mudança* e *imperfeição*, e Deus é *immutavel* e infinitamente *perfeito*. Logo Deus é *eterno* (1).

34. **Immensidade de Deus.** — *Immensidade* é o attributo, pelo qual Deus está presente *actualmente* em todas as coisas *existentes* e *virtualmente* em todas as coisas *possiveis* (2).

35. **Deus é immenso.** — Deus será *immenso*, se estiver presente — não só em todas as coisas *creadas* e em todos os logares *existentes*, — mas tambem em todas as coisas e logares

(1) Dizemos no texto que toda a *successão* indica *imperfeição*; porquanto o ente, que admitte *successão* nos seus estados ou qualidades, adquire perfeições que não tinha, ou perde as que tinha, e por consequencia é finito ou limitado nas suas perfeições.

Deus não só é *eterno*, mas é a sua *eternidade*; porque a eternidade não é uma coisa distincta de Deus, mas é o seu proprio ser uniforme; e por isso Deus, assim como é a sua essencia, assim tambem é a sua eternidade. Diz S. Thomaz: « Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. Nec solum est aeternus, sed est sua aeternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio, quia non est suum *esse*. Deus autem est suum esse uniforme. Unde sicut est sua essentia, ita sua aeternitas » (*Sum. Th.*, p. I, q. 10, a. 2).

Como a *eternidade* consiste na perfeita immutabilidade, e todas as creaturas são mutaveis, segue-se que a nenhuma creatura compete a eternidade, no sentido rigoroso da palavra, e por isso só Deus é eterno. — Todavia costumamos dizer que algumas creaturas participam da eternidade, como participam da immutabilidade no seu ser ou nos seus actos. Mas trata-se sempre de uma eternidade impropria e imperfeita (*Sum. Th.*, p. I, q. 10, a. 3).

(2) Quando dizemos que Deus está *virtualmente* presente em todas as coisas *possiveis*, entendemos que Deus tem a *virtude* ou o poder de estar em todas as coisas, que não existem, mas que podem existir.

E' necessario distinguir a *immensidade* da *ubiquidade*. — A *immensidade* é a presença divina, *actual* ou *virtual*, em todas as coisas, tanto *existentes* como *possiveis*; a *ubiquidade* é a *actual* presença de Deus nas coisas *existentes*. — A *immensidade* é uma coisa eterna, absoluta e infinita, porque se extende a todo o possivel, e prescinde da *actual* existencia das coisas; a *ubiquidade* é uma coisa temporanea, relativa, não é rigorosamente infinita, porque suppõe a existencia do mundo, e porque as coisas creadas não são infinitas. — A *ubiquidade* está contida na *immensidade*. — Por isso Deus,

possiveis. Ora Deus — está presente em todas as coisas *creadas*, porque Elle produziu e conserva todas as creaturas, e um agente não póde operar onde não existe; — está presente em todos os logares *existentes*, porque todo o logar é uma coisa creada; — póde estar presente em todas as coisas e logares *possiveis*, porque Deus deve estar em todo o ser, a que se extende o seu poder (pois, em Deus, os attributos identificam-se com a substancia), e o poder de Deus extende-se a todo o *possivel*. Logo Deus é *immenso* (1).

embora não esteja presente nas coisas finitas, senão depois da creação, todavia é *immenso* desde a eternidade; porque a propria Essencia de Deus exige que Elle possa e deva estar presente em todas as coisas, *existentes* e *possiveis*. — S. Thomaz trata d'este assumpto — na *Sum. Th.*, p. I, q. 8, — c. *Gentes*, l. III, c. 68; — I *Sent.* Dist. 37, q. 3, a. 1.

(1) Deus está em todos os logares — com o seu *poder*, emquanto tudo Lhe obedece, — com a sua *presença*, emquanto Elle vê tudo o que se faz e pensa, — com a sua *essencia*, emquanto produz e conserva o ser das creaturas (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 3).

Pergunta-se: Onde estava Deus, antes da creação do mundo? e agora como está Elle no mundo?

Antes da creação, Deus estava em si mesmo. E, quando o mundo foi creado, Deus não deixou de estar em si mesmo, nem se mudou pelo facto de estar presente em todas as coisas; assim como não se muda o sol, quando se mudam as coisas, que elle illumina. — E, agora, Deus está no mundo, não diffundido por toda a parte, como a luz ou o ar, mas de um modo ineffavel, que excede toda a *imaginação*. Uma semelhança, embora infinitamente *inadequada*, da presença de Deus nas coisas é a nossa alma, a qual, ainda que *simples* e *espiritual*, está toda em todo o organismo e toda em cada parte d'elle. Dizemos — infinitamente *inadequada*, porque a nossa alma é limitada ao nosso corpo, ao passo que Deus não é limitado a este mundo.

Muitos negaram ou desvirtuaram a *immensidade* de Deus.

a) Uns, como os *Manicheus* e *Descartes*, negaram a *ubiquidade* de Deus; pois aquelles diziam que só as coisas *espirituaes* estão sujeitas ao *poder* de Deus, e *Descartes* affirmou que Deus está em todas as coisas com o seu *poder* e *presença*, mas não com a sua *essencia* ou *substancia*.

Ambas essas affirmações são falsas. — E' falsa a dos *Manicheus*; porque o poder de Deus é infinito e extende-se a todas as creaturas, espirituaes e corporeas. — E' falsa a de *Descartes*; porque, identificando-se em Deus as operações com a essencia, onde existem aquellas, deve existir esta.

b) Outros, seguindo as theorias de *Newton* e *Clarcke*, disseram que a *immensidade divina* é o espaço infinito.

Esta opinião foi refutada na *Ontologia*.

c) *Spinoza* disse que a *immensidade* não é o attributo de um Ente individuo e pessoal, mas é a *collecção* de todas as coisas.

Estas affermações contêm o *pantheismo*, que já foi refutado.

d) *Bayle* diz que Deus, sendo *simplicissimo*, não póde ser *immenso*; porque a *simplicidade* e a *immensidade* são attributos contradictorios.

Respondemos que a *simplicidade* não só não é contraria á *immensidade*,

36. **Unidade de Deus.** — *Unidade* é o attributo, pelo qual a Essencia divina não póde dividir-se, multiplicar-se e constituir varios e diversos deuses (1).

37. **Deus é uno.**

a) Deus é o Ente infinitamente perfeito. Ora o ente infinitamente perfeito deve ser *uno*. Porquanto, se fossem varios, deveria haver entre elles uma distincção. Esta distincção só poderia dar-se, emquanto um fosse dotado de uma perfeição, que faltasse a outro. Mas, neste caso, aquelle, a quem faltasse uma perfeição, não seria Deus; mas só o seria Aquelle, que fosse infinitamente perfeito. Logo Deus é *uno*.

b) Uma forma multiplica-se, emquanto é recebida em muitos e diversos sujeitos; assim a *humanidade* multiplica-se, emquanto é recebida em muitos e diversos homens. Se, porém, a forma não for recebida em sujeito algum, mas subsistir em si mesma, não poderá multiplicar-se, e existirá um unico individuo d'aquella especie; assim, se a *humanidade* fosse subsistente em si e por si, existiria um unico homem. Ora a Divindade não é recebida em sujeito algum (porque, em Deus, infinitamente *simples*, a *essencia* identifica-se com o *supposto*), mas é subsistente em si e por si. Logo a Divindade não póde multiplicar-se e formar varios suppostos. Logo Deus é *uno* (2).

c) Se existissem varios deuses, *especificamente* eguaes, mas *numericamente* distinctos, seriam necessariamente compostos de *natureza divina, commum* a todos, e de *notas* ou *attributos, proprios* de cada um (aliás seria impossivel a egualdade *especifica* a e distincção *numerica*). Ora Deus, sendo *simplicissimo*, exclue toda

---

mas é uma condição indispensavel para ella; porque Deus não seria *immenso*, se não fosse *simplicissimo*, pois o *composto*, resultando de partes necessariamente finitas e limitadas, não póde ser *immenso*.

(1) Quando, pois, dizemos que Deus é *uno*, entendemos que é *uno* não só *especifica* mas tambem *numericamente*, e por isso é *unico*.

S. Thomaz trata d'este assumpto — na *Sum Th.*, p. I, q. 11, a. 3 e 4; — *c. Gentes*, l. I, c. 42; — *De pot.*, q. 3, a. 6; — I *Sent.* Dist. 2, a. 1, — II *Sent.* Dist. 21, q. 1, a. 1.

(2) Nunca devemos esquecer que a *subsistencia do ser divino* é, segundo o nosso modo de entender, a razão e a raiz de todos os attributos divinos. O ser das creaturas é simples como é simples uma parte ou uma coisa incompleta, porque é uma forma recebida num sujeito e individualisada pela natureza, que subsiste nesse ser, e por isso é multiplicavel e multiplica-se conforme a multidão das creaturas. Pelo contrario, o ser de Deus é simples, como é simples o acto e a perfeição, porque é o ser por si subsistente e por si individualisado e distincto de todo e qualquer outro ser, e por isso não é multiplicavel, mas é *unico*.

e qualquer composição. Logo não podem existir varios deuses. Logo Deus é *uno* (1).

---

(1) Os systemas ou crenças contrarias á *unidade* de Deus foram o *dualismo* e o *polytheismo*.

a) O *dualismo* admittia que existem *dois principios infinitos, necessarios*, e *supremos* — um *bom* e outro *mau*, e que do *principio bom* derivam todos os *bens* e do *mau* todos os *males*.

O *dualismo* foi chamado tambem *Manicheismo*, porque foi *Manes* ou *Manicheu* quem primeiramente o ensinou. — Nos tempos modernos foi resuscitado pelo sceptico *Bayle*, ensinando que o *dualismo*, embora seja absurdo *a-priori*, comtudo póde provar-se *a-posteriori*.

O *dualismo* é falso pelas seguintes razões:

a) Baséa-se num falso fundamento. Porquanto, admitte que existe um principio inteiramente mau; porque, aliás, não poderia explicar-se a existencia do mal. Ora esta razão é falsa; porque o mal, derivando das causas creadas, é uma consequencia do *bem limitado*.

b) Um principio inteiramente mau não póde existir. Porquanto, esse principio — ou é privado de toda a perfeição e entidade, — ou falta-lhe apenas a bondade *moral*. — Na primeira hypothese, um ente inteiramente *mau* seria *nada* e o *nada* não existe. — Na segunda, um principio inteiramente *mau* seria, ao mesmo tempo, infinito e finito. Seria *infinito*, porque o systema suppõe-no tal. Seria *finito*, porque faltar-lhe-hia uma perfeição.

c) O dualismo perverte a moral. Com effeito, se todo o *bem* devesse attribuir-se a um principio *bom*, e todo o *mal* a um principio *mau*, o homem não poderia dizer-se e não seria causa do bem nem do mal, e por isso não seria merecedor de premio nem de castigo.

d) Esta hypothese não explica a existencia do bem e do mal. Porquanto — ou estes dois principios seriam eguaes, — ou o principio *bom* seria mais forte que o *mau*, — ou este mais forte que aquelle. Na primeira hypothese, as forças dos dois principios paralysar-se-hiam, e assim não existiria, sobre a terra, nem o bem nem o mal. Na segunda, não haveria mal algum. Na terceira, não haveria bem algum. Ora estas consequencias são falsas.

Bayle diz que os dois principios fizeram um pacto, para se não transtornarem mutuamente nas suas obras.

Mas esta explicação é absurda. Se assim fosse, esses dois principios seriam fracos, e nenhum d'elles seria infinitamente perfeito. — De mais, esse pacto ou seria bom ou mau. Se fosse bom, não poderia ser acceite pelo principio *mau;* pois este, sendo inteiramente *mau*, não póde fazer nem tolerar bem algum. Se fosse mau, não poderia ser acceite pelo principio *bom;* pois este, segundo o *dualismo*, não póde fazer nem tolerar mal algum.

b) O *polytheismo* é o erro que admitte varios *deuses*.

Este erro, que derivou sobre tudo da corrupção da vontade, não foi constante nem universal. — Não foi *constante;* porque não existia antes do *diluvio*, e porque a primeira crença dos povos foi o *monotheismo* (Cf. Hooke, *Princip. rélig. natural. et révél.*, — Frank, *Études Orientales*). — Não foi *universal;* porque, além de muitos philosophos (como *Anaxagoras, Socrates, Platão, Aristoteles, Cicero*), alguns povos, como o d'*Israel*, professavam o *monotheismo*, e muitos outros, embora admittissem deuses, comtudo reconheciam *Jupiter*, como pae e senhor de todos os deuses.

ARTIGO III.

Attributos de Deus positivos.

38. **Attributos de Deus positivos.** — Attributos de Deus *positivos* são os que *affirmam* de Deus as perfeições dos seres creados, mas isentas de toda a imperfeição ou de todo o limite. — Os principaes são: a *verdade*, a *bondade* e a *belleza* (1).

39. **Verdade de Deus.** — *Verdade* de Deus é o attributo, que consiste na *conformidade*, ou *adequação*, entre o acto da intelligencia divina e o ser divino (2).

40. **Deus é verdadeiro.** — Um ente é *verdadeiro*, quando ha conformidade entre o seu ser e o acto da intelligencia, á qual de algum modo se refere. Ora entre o ser de Deus e o acto da sua intelligencia não só ha *conformidade*, mas absoluta *identidade*; porque, em Deus, a substancia e os actos das faculdades são uma e a mesma coisa. Logo Deus é *verdadeiro* (3).

---

(1) Depois dos attributos *negativos* de Deus, devemos considerar os attributos *positivos*. E primeiramente consideraremos os attributos *transcendentaes*, que *analogicamente* convêm a Deus e ás creaturas. Como dissemos na Ontologia, attributos *transcendentaes* são os que convêm a *todo o ente*, emquanto *tal*, e que, embora não sejam realidades distinctas do proprio ente, comtudo são explicações mais claras do mesmo, porque exprimem o que o ente não exprime. — São quatro: *unidade, verdade, bondade, belleza*. — Tendo tratado da *unidade*, resta-nos tratar dos outros attributos.

(2) S. Thomaz trata d'este assumpto — na *Sum. Th.*, p. I, q. 16, — c. *Gentes*, l. I, c. 60 e seg., — *De verit.*, q. I, — I *Sent.* Dist. 19, q. 5, a. a. 2 e 3.

(3) A verdade, por ser uma adequação entre a intelligencia e o objecto, deve encontrar-se em Deus, cuja intelligencia é uma e a mesma coisa com a essencia. Na sua essencia, como veremos, Deus conhece todas as coisas. — Nem se diga que a verdade, consistindo *na composição* e *na divisão*, não pode encontrar-se em Deus, cuja intelligencia é *simplicissima*, como é a sua essencia. O principio — *a verdade consiste na composição e na divisão* — verifica-se unicamente com relação á verdade, que é propria da intelligencia *humana*, e não pode applicar-se á intelligencia *divina*. Com effeito, quando se diz que a verdade consiste na adequação entre a intelligencia e o objecto, — não devemos entender que o *acto* da intelligencia deve por tal modo egualar o *objecto*, que, se este fôr composto e material, tambem composto e material deva ser aquelle (o que é absurdo), — mas devemos entender que o *verbo* da intelligencia deve por tal forma corresponder ao seu *objecto*, que tudo o que o *verbo* exprime se deve encontrar realmente no *objecto*, o qual pode ser simples ou composto, espiritual ou material. Portanto a *qualidade*, isto é, a *simplicidade* ou a *composição* do *acto intellectual* não entra na razão ou essencia da *verdade*, mas refere-se exclusivamente ao principio intelligente; e por isso, se a intelligencia do homem, por ser

41. **Deus é a verdade.** — Consistindo a verdade na conformidade entre o acto da intelligencia e o ser, Deus será a propria *verdade*, se fôr o seu entender e o seu proprio ser. Ora Deus é, effectivamente, o seu entender e o seu proprio ser. Logo Deus é a *verdade*. — Deus é a verdade *summa* e *infinita*, porque summa e infinitamente perspicaz é a sua intelligencia, e summa e infinitamente intelligivel é o seu ser (1).

42. **Deus é a verdade na ordem ontologica e na ordem logica.**

a) Deus é a verdade na ordem ontologica. — Deus será a verdade na ordem *ontologica*, se a sua essencia ou substancia se conformar com a sua intelligencia; porque a verdade *ontologica* consiste na conformidade do objecto com a intelligencia. Ora a essencia de Deus, não só se conforma com a sua intelligencia, mas identifica-se com ella, e Deus é a sua essencia. Logo Deus é a verdade na ordem *ontologica*.

b) Deus é a verdade na ordem logica. — Deus será a verdade na ordem *logica*, se a sua intelligencia se conformar com a sua essencia; porque a verdade *logica* consiste na conformidade da intelligencia com o objecto. Ora, como dissemos, a intelligencia de Deus não só se conforma com a sua essencia, mas identifica-se com ella, e Deus é a sua intelligencia. Logo Deus é a verdade na ordem *logica* (2).

---

a menos perfeita, não pode alcançar a verdade se não por meio da *composição* e da *divisão* (juizo *affirmativo* ou *negativo*), a intelligencia de Deus, por ser infinitamente perfeita e simplicissima, como a sua essencia, com um acto unico e simplicissimo alcança toda a vendade, quer esta se refira á essencia divina, quer se refira ás coisas creadas, simples ou compostas, espirituaes ou materiaes. (Cf. *C. Gentes*, l. I. c. 59).

(1) Em Deus não só ha a verdade, mas Elle é a propria verdade. Por quanto, tudo o que está em Deus não é *partecipado* nem *accidental*, mas é *essencial* e *substancial*, é o proprio ser divino, é o proprio Deus. Logo Deus, assim como é a sua essencia, o seu ser, assim tambem é a sua verdade. Diz S. Thomaz: « De Deo nihil *participative* dici potest, cum sit suum esse, quod nihil participat. Sed veritas est in Deo. Si igitur non dicatur *participative*, oportet quod dicatur *essentialiter*. Deus ergo est sua veritas ». (*C. Gentes*, l. I, c. 60). — A verdade divina é tão pura, que não tolléra sombra de falsidade ou de engano. « A verdade, diz o mesmo Angelico, não é compativel com a falsidade, como a candura não é compativel com a côr preta. Ora Deus não só é verdadeiro, mas é a propria verdade. Logo em Deus não pode haver falsidade » (Ib., c. 61).

(2) A verdade, como dissemos, pode considerar-se no *objecto* e na *intelligencia*. Considerada no *objecto*, é a conformidade d'este com a intelligencia (*veritas rei*); — considerada na intelligencia, é a conformidade d'esta com o objecto (*veritas intellectus*). Em Deus ha a verdade do *objecto* ou *ontologica*, e ha a verdade da *intelligencia* ou *logica*. Diz S. Thomaz: « Veritas

43. A verdade ontologica de Deus é a causa efficiente da verdade ontologica das creaturas. — A verdade *ontologica* de DEUS será a causa *efficiente* da verdade *ontologica* das creaturas, se o ser d'estas for effeito e expressão da Essencia divina. Ora o ser das creaturas, tendo sido produzido por Deus e em conformidade com as idéas archetypas, que são imitações diversas da Essencia infinita, é, na sua physica realidade, expressão e effeito da mesma Essencia. Logo a verdade *ontologica* de DEUS é a causa *efficiente* da verdade *ontologica* das creaturas (1).

44. A verdade logica de Deus é a causa exemplar da verdade logica da intelligencia humana. — A verdade *logica* da intelligencia humana depende das coisas, emquanto a nossa intelligencia, para alcançar e possuir essa verdade, deve conformar-se com as proprias coisas. Ora conformar-se com as coisas é conformar-se com as ideas archetypas da intelligencia divina, de que as coisas dependem essencialmente e que as coisas exprimem na sua realidade. Logo as ideas da nossa intelligencia emtanto

---

invenitur *in intellectu*, secundum quod apprehendit *rem ut est; et in re*, secundum quod habet esse *conformabile intellectui*. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere..., et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa veritas » (*Sum. Th.*, p. I, q. 16, a. 5).

(1) A Essencia divina é uma simplicissima unidade, mas é imitavel e participavel, por infinitos e diversos modos, pelas creaturas. « Cada creatura, diz S. Thomaz, possue a propria especie, emquanto de algum modo participa da semelhança da Essencia divina ». (*Sum. Th.*, p. 1, q. 15, a. 2). Por isso cada realidade creada é uma *expressão*, ou *semelhança*, da unica Essencia divina. — E' uma *expressão*, e tambem um *effeito*. Diz o mesmo santo Doutor: « Um ente, que possue o ser *por essencia*, é necessariamente causa de todos os entes, que o possuem por *participação*... Mas Deus possue o ser pela sua essencia, porque é o proprio ser; e todos os outros entes só o possuem por participação, porque o ente, que é o proprio ser, é unico. Portanto, Deus é causa do ser de todos os outros entes » (*C. Gentes*, l. II, c. 15). — Sendo uma expressão e um effeito da Essencia divina, o ser das creaturas não pode deixar de corresponder ás ideas archetypas da intelligencia divina. Por isso, o ser das creaturas refere-se *necessariamente* á intelligencia divina, emquanto não pode deixar de corresponder ás ideas archetypas, e só *accidentalmente* á intelligencia creada, emquanto *pode* ser conhecido por ella; e a verdade *ontologica* das creaturas é *necessaria* com relação a Deus, e é *contingente* com relação a nós. — Como tambem essa verdade é *unica* e *multipla*. E' *unica* com relação a Deus: porque unica é a Essencia divina, que pode ser e é diversamente imitada e participada. E' *multipla* com relação ás creaturas; porque, consistindo a verdade *ontologica* na conformidade do ente com a intelligencia, são tantas as verdades, quantas são as entidades.

são dotadas de verdade *logica*, emquanto imitam as idéas archetypas divinas, isto é, a verdade *logica* de DEUS. Logo a verdade *logica* de DEUS é a causa *exemplar* da verdade *logica* da intelligencia humana (1).

45. A verdade divina é a causa final de toda a verdade creada. — DEUS não só é o principio, mas tambem é o fim de toda a creação; de modo que toda a perfeição creada não existe senão para imitar e revelar, embora de um modo inadequado, a correspondente perfeição divina. Ora a verdade creada é um effeito, e a sua existencia não pode ter e não tem outro fim, senão o de imitar e manifestar a verdade divina. Logo a verdade divina é a causa *final* de toda a verdade creada (2).

46. Bondade de Deus. — *Bondade* de DEUS é o attributo, que consiste na *conveniencia* da infinita perfeição de Deus com a sua santissima vontade. — A *bondade*, pois, é a propria entidade, a propria perfeição do ente, emquanto *convem* á vontade, e attrahe-a ou pode attrahil-a (3).

47. Deus é bom. — Um ente é e diz-se *bom*, emquanto é dotado de perfeição, que tem a força de attrahir a vontade.

---

(1) « A verdade divina, diz S. Thomaz, é a medida de toda a verdade. Por quanto, a verdade da nossa intelligencia depende e é medida pela coisa, que está fóra da alma; pois dizemos que a nossa intelligencia é verdadeira, emquanto se conforma com a coisa. Mas a verdade da coisa é medida pela intelligencia divina, que é a causa de todos os seres creados, como a verdade das coisas artificiaes é medida pela arte do artista. Sendo, pois, DEUS a primeira intelligencia e o primeiro intelligivel, é forçoso concluir que a sua verdade é a medida da verdade da intelligencia creada. Por isso a verdade divina é a *primeira* verdade » (*C. Gentes*, l. 1, c. 62). — Portanto a verdade *logica*, propria da nossa intelligencia, pode dizer-se, ao mesmo tempo, *unica* e *multiplice*. E' *unica* com relação a DEUS, emquanto as nossas ideas são a expressão ou a semelhança, ainda que imperfeita, da unica e substancial verdade da intelligencia divina. E' *multiplice* com relação ás *formas* da intelligencia humana, que existem em muitas e distinctas intelligencias e representam muitos e diversos objectos.

(2) A verdade creada é, como dissemos, *ontologica* e *logica*, conforme se considera no *objecto* ou na *intelligencia*. Ora — a verdade *ontologica*, que é o proprio *objecto* emquanto se conforma com a intelligencia, imita e manifesta a verdade *ontologica* de DEUS, porque todo o ente participado revela o ente por essencia, do qual deriva; — e a verdade *logica*, que é o verbo da intelligencia emquanto se conforma com o objecto, revela a verdade da intelligencia divina. Por isso a verdade creada, emquanto imita e revela a verdade divina, tende para esta, como para o seu fim natural; e d'este modo a verdade divina é a causa *final* da verdade creada.

(3) S. Thomaz trata da *bondade* de DEUS — na *Sum. Th.*, p. I, q. 6 — *c. Gentes*, l. I, c. 37 e seg. — *De verit.*, q. 21.

Ora Deus contém em si toda a perfeição, pela qual é objecto de um amor sem limites da parte da sua vontade; pois todo o ente não pode deixar de amar a propria perfeição. Logo Deus é *bom*. — Deus é *summa* e *infinitamente bom*, porque *summa* e *infinita* é a sua entidade ou perfeição (1).

48. **Deus é a bondade.** — A *bondade* de Deus é a sua perfeição; e por isso tal é a natureza da sua bondade, qual é a natureza da sua perfeição. Ora a perfeição, em Deus, não é uma coisa accidental, addicionada á essencia, mas é uma coisa substancial, é a divina essencia; porque toda a perfeição é um ente, e a essencia divina é o proprio ser. Logo Deus, assim como é a sua essencia, assim tambem é a sua *bondade* (2).

49. **A bondade divina é a causa efficiente de toda a bondade creada.** — A bondade divina será a causa *efficiente* de toda a bondade creada, se as perfeições, de que são dotadas as creaturas, derivarem da unica e semplicissima bondade de Deus. Ora é certo que todas as perfeições, de que são dotadas as creaturas, derivam da unica e semplicissima bondade de Deus; porque as perfeições das creaturas são finitas, contingentes, mutaveis, e por isso derivam da perfeição divina, que é infinita, necessaria, immutavel. Logo a bondade divina é a causa *efficiente* de toda a bondade creada (1).

(1) Deus é *bom*, e *summa* e *infinitamente* bom, porque é *perfeito*, e *summa* e *infinitamente* perfeito. A bondade está na razão *directa* da perfeição; porque a bondade não é senão a perfeição, emquanto se refere á vontade. Diz o P. Lessio; « Imagina uma infinita luz, um infinito poder, uma infinita sabedoria, uma infinita belleza, uma infinita doçura, uma infinita alegria, uma infinita riqueza, uma infinita gloria, uma infinita majestade, uma infinita santitade. Pois bem, a Bondade divina contém todas estas perfeições como um oceano infinito de todos os bens. E não só contem todo o bem, mas contém-no de um modo infinitamente elevado; porque não o contem por muitas e diversas formas ou qualidades, mas por uma simplicissima e elevadissima forma, que é a sua essencia. Este modo de conter as perfeições, torna estas infinitamente mais excellentes, do que se existissem distinctas uma de outra. (*De perfectione divina*, l. 7, e. 1, n. 2).

(2) Se Deus não fosse a sua bondade, isto é, se não fosse bom pela *sua essencia*, seria bom *por participação*. Mas então, como o ente, que è bom *por participação*, presuppõe outro ente, anterior a si, do qual recebeu a bondade, Deus não seria a Causa primeira, o Motor immovel, o Ente absoluto e infinito: o que è absurdo. Logo Deus é bom pela sua essencia, isto é, é a propria bondade. — Se Deus é a propria Bondade, é claro que exclue absolutamente todo e qualquer *mal*, que é opposto ao *bem*. Alem d'isso, se o mal podesse existir em Deus, existiria como uma coisa *essencial*, seria a propria *essencia* de Deus, porque tudo o que está em Deus é o proprio Deus: o que é absurdo, porque o mal, sendo privação do bem, é nada, e o nada não pode constituir nenhuma essencia, muito menos a perfeitissima essencia divina. (Cf. *c. Gentes*, l. I, c. 38 e 39).

50. **A bondade divina é a causa exemplar da bondade creada.** — O ente, que possue uma determinada qualidade por participação, não se diz dotado d'essa qualidade, se não emquanto manifesta uma certa *semelhança* com o ente, que possue a mesma qualidade por essencia; assim como o ferro não se diz igneo, senão emquanto tem uma certa semelhança com o fogo. Ora Deus é bom por essencia, e todos os seres creados são bons por participação. Logo todo o ente creado diz-se *bom*, emquanto tem uma certa semelhança com a bondade de Deus. Logo a bondade divina é a causa *exemplar* da bondade creada (2).

51. **A bondade divina é a causa final da bondade creada.** — A bondade divina será a causa *final* da bondade creada, se Deus, infundindo a bondade nas creaturas, tiver tido o fim de

(1) Toda a bondade das creaturas deriva, como da causa *efficiente*, da bondade de Deus. Dizem os escholasticos: *quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere.* — Mas que differença entre a bondade de Deus e a das creaturas! A bondade de Deus é imparticipada e fonte inexhaurivel de todo o bem; a bondade das creaturas é participada e deriva de Deus. — A bondade de Deus é illimitada, porque não ha quem a possa limitar; a bondade das creaturas é limitada, porque é recebida numa essencia finita. — A bondade de Deus è substancial e identifica-se com a sua essencia; a bondade das creaturas é uma forma accidental e addicionada á essencia. — A bondade de Deus é immutavel, não pode estar sujeita ao augmento nem á diminuição; a bondade das creaturas é capaz de augmento até ao infinito e de diminuição até ao nada. Por causa d'esta excellencia da bondade divina sobre a creada disse Jesus Christo: « Só Deus é bom: *Nemo bonus nisi solus Deus* » (Luc., XVIII, 19).

(2) Cf. *c. Gentes*, l. 1, c. 40. — A bondade divina é a causa *exemplar*, mas não é a causa *formal* da bondade creada, porque a bondade das creaturas não é uma e a mesma coisa com a bondade divina. A bondade creada é *distincta* da bondade divina. — Por isso a bondade creada é *unica* e *multiplice*. E' *unica*, emquanto se refere a Deus, como ao seu primeiro principio *efficiente* e *exemplar*. E' *multiplice*, emquanto a bondade ou perfeição creada se acha multiplicada tantas vezes, quantas são as creaturas.

Advertimos que as creaturas não participam da *bondade* de Deus pelo mesmo modo, por que participam da sua *verdade*. Com effeito, as creaturas participam da *bondade* de Deus — não só *extrinsecamente*, emquanto derivam de Deus, — mas tambem *intrinsecamente*, emquanto possuem em si mesmas a forma de bondade, que é uma semelhança, embora infinitamente remota e deficiente, da propria bondade de Deus; ao passo que ellas se dizem *verdadeiras*, — não *intrinsecamente*, pois a verdade reside, como no seu proprio sujeito, na *intelligencia*, e não no *objecto*, — mas apenas *extrinsecamente*, emquanto os seres creados, por isso mesmo que são creados, se referem, e de um modo *necessario*, á intelligencia divina. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 6, a. 4).

communicar e manifestar a sua bondade infinita. Ora tal foi, effectivamente, o fim do Creador. Logo a bondade divina é a causa *final* da bondade creada (1).

52. **Belleza de Deus.** — *Belleza* de Deus é o attributo, que consiste na infinidade das perfeições divinas, reduzidas a uma unica e simplicissima unidade, e sobremaneira agradaveis a quem as contempla (2).

53. **Deus è bello.** — Consistindo a belleza na multiplicidade das perfeições devidas, reduzida á conveniente unidade, Deus será *bello,* se possuir todas as perfeições, que são proprias do Ente increado, e se todas essas perfeições forem reduzidas á devida unidade; de modo que essa unidade em tanta variedade possa agradar a quem a contempla. Ora Deus possue perfeições infinitas, e todas essas perfeições constituem a unica e simplicissima Essencia divina, e tal unidade numa variedade infinita não pode deixar de agradar immensamente a quem a contempla. Logo Deus é *bello* (3).

---

(1) Não pode duvidar-se de que Deus creou o mundo com o fim de communicar a outros seres a propria bondade. Porquanto, todo o agente, quando opéra, tem em vista a propria bondade ou perfeição — para a adquirir, se não a possue, como o agente creado, — e para a communicar, se a possue, como o agente increado.

(2) Como dissemos na *Ontologia,* a *belleza* é *a conveniente unidade na variedade, que agrada a quem a vê: pulchritudo est multitudinis debitae debita unitas, quae visa placet.* Na belleza devemos distinguir dois elementos — o elemento *objectivo* e o *subjectivo.* O elemento *objectivo,* que constitue propriamente a essencia da belleza, é a *conveniente unidade na variedade,* isto é, a devida multiplicidade reduzida á devida unidade; o elemento *subjectivo,* que não é propriamente *constitutivo* mas *effeito* da belleza, é o *agrado,* que a propria belleza produz em quem a contempla. — O elemento *objectivo* é *composto.* A *multiplicidade* ou *variedade* é a *materia* da belleza; a *unidade* é a *forma,* como diz S. Agostinho: « Omnis pulchritudinis *forma* est *unitas* » (*Ep.* 18, al. 63, ad Coelest. n. 2). — O elemento *subjectivo* indica que a belleza, como a verdade e a bondade, é uma coisa *relativa.* A verdade refere-se á faculdade cognoscitiva, a bondade á appetitiva, a belleza refere-se á cognoscitiva e á appetitiva; porque todos dizem que *pulchrum est quod visum placet,* ora uma coisa *vê-se* pela faculdade cognoscitiva, e *agrada* á appetitiva. — A belleza è um attributo *transcendental;* porque é proprio de todo o ente, emquanto *tal.* Todo o ente é *multiplo* (real ou logicamente) e *uno,* e a sua belleza é maior ou menor, conforme o maior ou menor numero de partes e conforme a maior ou menor harmonia e união, que existe entre ellas.

(3) A conclusão é evidente, e prova-se tambem com argumentos *a-posteriori.* O mundo, creado por Deus, é dotado de belleza, e é por isso que foi chamado *cosmos* pelos gregos, e *mundo* pelos latinos. Ora toda a perfeição do effeito deve preexistir na sua Causa efficiente. — Além d'isso,

54. **Deus é a sua belleza.** — Todas as perfeições divinas são uma e a mesma coisa com a essencia divina; porque Deus é perfeito pela sua essencia. Ora a belleza é uma perfeição. Logo a belleza é uma e a mesma coisa com a essencia divina; e por isso Deus, assim como é a sua essencia, assim tambem é a sua *belleza.* — Além d'isso, consistindo a belleza divina numa infinita variedade de perfeições, reduzidas a uma simplicissima unidade, é evidente que Deus será a sua belleza, se fôr a sua perfeição e a sua unidade. Ora Deus é a sua perfeição e a sua unidade; porque tudo o que está em Deus, é Deus. Logo Deus é a sua *belleza* (1).

55. **A belleza divina è a causa efficiente de toda a belleza creada.** — A belleza divina será a causa *efficiente* de toda a belleza creada, se esta derivar de Deus, emquanto e porque Elle é dotado de belleza infinita. Ora é certo que a belleza creada deriva de Deus, emquanto e porque Elle é dotado de belleza infinita; porque ninguem pode communicar a outros uma

---

a belleza, que se admira nas creaturas, é mutavel e imperfeita. Ora tudo o que é mutavel e imperfeito suppõe e exige uma causa absolutamente immutavel e perfeita. Logo deve existir um Ente immutavel e perfeitamente bello, de que deriva toda a belleza, espalhada nas creaturas.

(1) Deus é a propria belleza! Quem poderá comprehender e exprimir todo o encanto, toda a suavidade, que esta expressão encerra?... A belleza constitue a propria Essencia de Deus!... Os escriptores dizem que a belleza de Deus é *summa, infinita, incorruptivel, immutavel, amabilissima;* mas essas palavras levam-nos ao perfeito conhecimento da belleza divina? Não. Só Deus contempla e comprehende a sua belleza infinita e eterna; só Deus ama a sua belleza com amor infinito e eterno; só Deus é infinitamente bem-aventurado na contemplação e no amor da sua belleza... A creatura racional vê um pallido reflexo d'esta belleza infinita nas coisas visiveis, e d'esse reflexo, depurado das imperfeições, a intelligencia forma um ideal de belleza, que é superior a toda a belleza creada e representa, ainda que de um modo muito inadequado e deficiente, a ineffavel belleza divina. Esse ideal é sufficiente para alma se destacar de todos os encantos creados e se unir intimamente, pela fé e pelo amor, ao Summo Bem... Isto é muito, mas não é tudo. Deus quiz, na sua infinita misericordia, elevar o homem a uma ordem sobrenatural, que tem por fim a visão *clara* e *intuitiva* da propria essencia de Deus. *Videbimus Deum sicuti est!* A nossa intelligencia verá, pela graça de Deus, a propria essencia divina como é em si mesma, e por isso infinitamente bella, a propria belleza! Não será uma visão *comprehensiva* (porque o finito não pode comprehender o infinito), mas será verdadeira *visão.* Esta visão transformará a alma e a tornará semelhante a Deus, e será principio de um amor e de uma felicidade sem limites! Felizes os que, conscientes da sua excelsa dignidade e do seu eterno destino, desprezam as bellezas caducas e miseraveis das creaturas, e collocam as suas esperanças e os seus amores na unica e immutavel Belleza divina!

perfeição, senão emquanto e porque a possue. Logo a belleza divina é a causa *efficiente* de toda a belleza creada (1).

56. **A belleza divina é a causa exemplar de toda a belleza creada.** — Todo o agente tende a imprimir e imprime, de algum modo, no effeito a semelhança da propria forma, por que opera. Ora Deus opera pela sua essencia, que é bella e é a propria belleza. Logo Deus, produzindo as creaturas, imprime nellas a semelhança da sua belleza. Logo a belleza divina é a causa *exemplar* de toda a belleza creada (2).

57. **A belleza divina é a causa final da belleza creada.** — A belleza divina será a causa *final* da belleza creada, se Deus dotou de belleza as creaturas, para que estas representassem a sua belleza infinita. Ora a intenção de Deus, na producção do mundo, foi effectivamente a de revelar nas visiveis perfeições das creaturas as proprias perfeições invisiveis. Logo a belleza divina é a causa *final* da belleza creada (3).

---

(1) De Deus, como da causa *efficiente*, deriva toda a belleza, como toda e qualquer qualidade das creaturas. — A belleza creada é multipla e diversa, porque muitos e diversos são os entes creados. São bellos os seres *inorganicos*, sobretudo os crystaes e as pedras preciosas; principalmente a *luz*, que é esplendida em si e torna esplendidos os outros corpos, e por isso é imagem e symbolo da Belleza divina. — Mais bellos são os seres *vivos;* sobretudo o homem, em cuja alma espiritual Deus gravou a propria imagem e semelhança. — Immensamente, ineffavelmente bella é a SS. Humanidade de N. S. Jesus Christo, pela integridade, regularidade e harmonia das suas feições immaculadas, por aquelle esplendor de magestade e de graça, com que a Divindade, que nella habita substancialmente, a circumda e glorifica. — Mas de todas essas bellezas a fonte unica é a Belleza divina.

(2) Deve haver uma *analogia*, uma *semelhança* entre a belleza divina e a belleza creada, como ha sempre analogia ou semelhança entre a causa e o effeito. — Mas a *analogia*, a *semelhança* não é *egualdade*. Deus não é causa *univoca* das creaturas; por isso a forma das creaturas não pode ser *especificamente egual* á forma do Creador. Portanto a belleza divina é infinitamente mais pura, mais elevada, mais attrahente. Ora, se a belleza das creaturas, embora imperfeita e caduca, é digna de estima e tanto prende o coração, de quanta estima não é digna e quanto não deve ser amada a infinita e purissima belleza de Deus?!

(3) Se a belleza divina é a causa *final* da belleza creada, esta belleza creada não pode nem deve considerar-se como o *termo* e o *fim ultimo* das nossas tendencias e dos nossos desejos, mas unicamente como o *meio* e o *degrau* para nos elevarmos á contemplação e ao amor da belleza divina. O espirito, que assim considera a belleza e, em geral, as perfeições das creaturas, não pode deixar de se unir intimamente ao infinito Bem.

Concluimos este artigo e confirmamos as nossas considerações com as palavras do nosso Angelico Doutor: « Consideratio creaturarum animos hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quidquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in Deo universaliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit; ipsius Dei fons bonitatis, rivulis bonitatis in singulis creaturis repertis diligenter comparatus, animos hominum inflammatos totaliter ad se trahet » (*C. Gentes*, l. II, c. 2).

CAPITULO TERCEIRO

FACULDADES E OPERAÇÕES IMMANENTES DE DEUS

Summario: — Intelligencia de Deus, sua natureza e objecto. — Vontade de Deus, sua natureza e objecto. — Vida divina, sua existencia e natureza.

ARTIGO I.

Intelligencia de Deus, sua natureza e objecto.

58. **Faculdades de Deus.** — *Faculdades* de Deus são as perfeições ou os attributos divinos, que se referem á *operação*. — Estas faculdades são duas: a *intelligencia* e a *vontade* (1).

59. **Intelligencia de Deus.** — *Intelligencia* de Deus é a faculdade, pela qual Elle conhece a sua essencia e todas as coisas. — Da intelligencia procede a *sciencia*. — Diremos da *existencia* d'esta faculdade, da sua *natureza* e *objecto* (2).

60. **Deus é dotado de intelligencia.**

a) Toda a substancia *espiritual*, ou independente da *materia*, é dotada de *intelligencia*. Ora Deus é *purissimo espirito*. Logo Deus é dotado de *intelligencia* (3).

---

(1) Depois de termos tratado dos attributos *quiescentes* de Deus, devemos agora tratar dos seus attributos *operativos*, e, por isso, das *faculdades* e *operações*. — Sendo a operação uma consequencia e uma expressão da natureza, nunca alcançaremos um pleno conhecimento de um ente, se não conhecermos convenientemente a sua operação. Por quanto, pelo modo e pela qualidade da operação conhecemos a natureza e a qualidade da virtude ou faculdade operativa, e essa virtude ou faculdade manifesta a essencia do ente, visto que um ente opera de um certo e determinado modo, pelo facto de possuir uma certa e determinada essencia. — Ora, ha duas especies de operações; uma que permanece no agente, e é perfeição d'elle; outra que tem o termo fóra do agente, e é perfeição do effeito externo. A primeira diz-se *immanente*, porque tem o principio e o termo no mesmo agente; a segunda chama-se *transeunte*, porque tem o termo fóra do agente. — A primeira precede a segunda. Por isso, tratando das operações divinas, primeiramente fallaremos das *immanentes*, e depois das *transeuntes*.

(2) S. Thomaz trata d'este assumpto sobretudo — na *Sum. Th.*, p. I, q. 14 — *c. Gentes*, l. I, c. 44 e seg., — *De Verit.*, q. 2 e 3, — I *Sent.*, Dist. 35.

(3) O grau do conhecimento de um ser é sempre proporcionado ao grau da sua immaterialidade; de modo que, quanto mais um ente se afastar

b) Deus é infinitamente perfeito, e por isso não pode faltar-lhe alguma perfeição *absoluta*. Ora a intelligencia é uma perfeição *absoluta*. Logo Deus é dotado de *intelligencia* (1).

---

da materia, tanto mais elevado será o seu conhecimento. Assim a alma das plantas, por estar inteiramente ligada á materia, é destituida de todo e qualquer conhecimento. A alma dos animaes, embora não possa operar sem o organismo, todavia recebe as especies *sensiveis* dos objectos, e por isso os animaes são dotados de conhecimento, embora no infimo grau. A alma humana, por ser *espiritual*, isto é, independente da materia, é dotada de conhecimento *intellectual*, ou de intelligencia. Deus, sendo um espirito *purissimo*, não pode deixar de ser summamente intelligente. Mas escutemos o Angelico Doutor: « Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam (*intentionalem*) etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus (*De anima*, l. 3, t. 37) quod anima est quodammodo omnia (*non realiter, sed intentionaliter*). — Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod *immaterialitas* alicujus rei est *ratio* quod sit *cognoscitiva;* et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde dicitur (*De anima*, l. II, t. 124) quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus a materia, et immixtus; ut dicitur (*De anima*, l. III. t. 4). Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis » (*Sum. Th.*; p. I, q. 14, a. 1).

(1) A *intelligencia*, como tambem a *sciencia*, que é o fructo do exercicio d'esta faculdade, é uma perfeição *absoluta*, e por isso convem e attribue-se a Deus em sentido *positivo* e *proprio*, e não num sentido *metaphorico*, como lhe se attribue a *ira* ou a *misericordia*. De facto, a *intelligencia*, e por isso a *sciencia*, não encerra, no seu conceito formal, imperfeição alguma e não se oppõe a uma perfeição mais elevada, e portanto deve attribuir-se a Deus no sentido *proprio*, no mesmo sentido em que se attribue ao homem e ao Anjo; embora em Deus se encontre de um modo infinitamente superior ao modo por que se encontra nas creaturas, pois em Deus é uma perfeição substancial, que se identifica com a essencia, emquanto nas creaturas é uma perfeição accidental, que se distingue da propria essencia. Logo a *intelligencia*, como tambem a *sciencia*, deve attribuir-se a Deus, ainda que se lhe não possa attribuir a imperfeição, de que se acha cercada nas creaturas. Diz S. Thomaz: « Quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, oportet quod quandocumque nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia et actus purus » (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 1 ad 1).

c) Deus estabeleceu a ordem, que resplandece no mundo. Ora esta ordem é effeito de uma causa infinitamente intelligente. Logo Deus é dotado de *intelligencia* (1).

61. A intelligencia de Deus identifica-se com a sua essencia, e é acto purissimo e infinito.

a) **Identifica-se com a sua essencia.** — Deus é *simplicissimo*. Ora, se a sua intelligencia não se identificasse com a sua essencia, Deus seria *composto* de *essencia* e de *attributos:* o que é falso. Logo a intelligencia de Deus identifica-se com a sua essencia. — Por isso Deus, assim como é a sua *essencia*, assim tambem é a sua *intelligencia*.

b) **E' acto purissimo.** — Se a intelligencia de Deus não fosse *acto purissimo*, mas fosse *potencial*, isto é, passasse da *potencia* para o *acto*, ella, como a nossa, seria *mutavel* e *composta*. Ora a intelligencia de Deus, identificando-se com a sua essencia, é *immutavel* e *simplicissima*. Logo é *acto purissimo*.

c) **E' acto infinito.** — A intelligencia de Deus identifica-se com a essencia e é acto purissimo. Ora a essencia de Deus é infinita, porque Deus é o proprio ser; e um acto purissimo é tambem infinito, porque é sempre a potencia que limita o acto. Logo a intelligencia de Deus é acto *infinito* (2).

62. Deus conhece tudo pela sua essencia.

a) Se Deus conhecesse as coisas por uma especie intelligivel, distincta da sua essencia, essa especie seria o *principio formal* do conhecimento divino, e Deus seria *dependente* de um outro ente na operação e por isso no ser; porque a operação e o ser, em Deus, são uma e a mesma coisa. Ora Deus é a Causa primeira, absolutamente independente de todo e qualquer ente. Logo Deus conhece tudo pela sua *essencia*.

---

(1) Não adduzimos mais argumentos em defeza d'esta proposição, porque é uma consequencia do que dissemos ácerca da *existencia* e da *essencia* de Deus. Todos os povos admittem que o Ente supremo recebe as homenagens dos mortaes, ouve as supplicas dos que recorrem a Elle, julga as acções humanas, e recompensa ou condemna conforme a qualidade d'essas acções, e por isso admittem que Deus é dotado de *intelligencia*.

(2) A conclusão é evidente. Deus é simplicissimo; e tudo o que está em Deus identifica-se com Deus, é o proprio Deus. Por isso a intelligencia, como tambem o acto de entender, são a propria essencia divina; porque, se fossem, como em nós, uma perfeição distincta, haveria em Deus composição de *potencia* e de *acto:* o que repugna. « Em Deus, diz S. Thomaz, a intelligencia, o intelligente, o objecto entendido, a especie intelligivel, e o acto de entender são uma e a mesma coisa. D'ahi se segue que, embora seja Deus infinitamente intelligente, nem por isso se admitte qualquer multiplicidade na sua substancia » (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 4).

b) Deus conhecerá tudo pela sua *essencia,* se esta representar *adequadamente* tudo o que Elle entende — o seu proprio ser e os entes finitos, existentes e possiveis; porque, então, não ha razão sufficiente para procurar outra especie intelligivel. Ora a essencia divina representa *adequadamente* — o ser divino, porque, em Deus, a essencia e o ser são uma e a mesma coisa, — e todo o ente finito, existente e possivel, porque a essencia divina é a causa efficiente e exemplar de todas as coisas. Logo Deus conhece tudo pela sua *essencia.*

c) A especie intelligivel, principio formal do conhecimento, refere-se á intelligencia, como o acto á potencia. Portanto essa especie, se fosse, em Deus, distincta da essencia, seria *acto* da intelligencia divina, a qual, por consequencia, seria *potencia.* Ora não pode haver, em Deus, composição de acto e de potencia. Logo Deus conhece tudo pela sua *essencia* (1).

(1) Cf. *c. Gentes,* l. I, c. 47. — Para a intelligencia do assumpto, lembramos certos principios. O conhecimento consiste nisto que o cognoscente se torna semelhante ao conhecido. Este une-se áquelle por uma forma ou imagem intencional, que se chama *especie intelligivel,* e que actua na intelligencia e lhe representa o objecto. Por isso a perfeição do conhecimento depende inteiramente da perfeição d'esta forma ou especie, a qual, pela sua vez, deve ser proporcionada á virtude ou energia intellectual, que ella determina ao acto. D'ahi se segue — que, quanto mais perfeita fôr a intelligencia, tanto mais excellente deve ser a especie intelligivel, — e que, quanto mais excellente fôr a especie, tanto mais perfeita será a sua maneira de representar. Portanto, todo o conhecimento intellectual exige e suppõe tres coisas: a intelligencia cognoscente, o objecto conhecido, e a especie intelligivel. O objecto conhecido chama-se objecto *material* ou *quasi-material* do conhecimento. A razão, pela qual o objecto *material* determina a intelligencia e que é representada ou expressa pela especie intelligivel, diz-se objecto *formal.* Sendo assim, é claro que o objecto *formal,* quando se trata das faculdades *cognoscitivas,* coincide de algum modo com a *especie intelligivel;* porque o objecto *material* não actua na intelligencia senão pela especie e pelo que está representado na especie. Por isso, quando se trata do objecto *formal* de uma intelligencia, procuramos e indicamos a *especie intelligivel,* que actua naquella intelligencia e lhe torna as coisas presentes sob um certo e determinado aspecto. — O objecto *material* de toda e qualquer intelligencia divide-se em *primario* e *secundario. Primario* é o que é proporcionado á intelligencia, é conhecido por si mesmo e por uma especie adequada, e esse conhecimento é a razão pela qual são conhecidas todas as outras coisas; assim o objecto *primario* da nossa intelligencia, no estado presente, é a essencia das coisas materiaes. *Secundario* é o que não é proporcionado á intelligencia, não é conhecido por si mesmo, mas por outra coisa e por uma especie inadequada; assim o objecto *secundario* da nossa intelligencia é constituido por tudo o que podemos conhecer por meio das especies, derivadas das coisas sensiveis ou materiaes.

Applicando estas noções á intelligencia divina, é evidente que o seu objecto *formal* não pode ser uma forma ou especie intelligivel, distincta da essencia divina; porque, como dissemos no texto, a intelligencia divina, sendo acto purissimo e infinitamente perfeito, não pode ser aperfeiçoada e completada, em ordem ao acto, por uma especie, distincta d'ella e da essencia. — Emquanto ao objecto *material,* a intelligencia divina, como vamos provar, comprehende o proprio ser divino e todas as outras coisas, que podem ser de algum modo conhecidas; porque a essencia divina, sendo forma perfeitissima e de infinito valor, representa tudo á intelligencia divina, com a qual é uma e a mesma coisa.

Portanto, se nos perguntarem se para o acto da intelligencia divina é necessaria a *especie intelligivel,* respondemos que, se a especie *intelligivel* se toma no sentido rigoroso emquanto significa « a semelhança de uma coisa, a qual, á maneira de um principio subjectivo, realmente distincto da intelligencia, completa e determina esta faculdade, por si mesma incompleta e indifferente, ao conhecimento de um determinado objecto », então devemos dizer que ella não é necessaria nem pode existir *formalmente* em Deus, porque não pode admittir-se que a intelligencia divina seja por si incompleta e deficiente com relação ao seu acto; — mas, se a *especie intelligivel* se toma num sentido *lato,* emquanto significa « a razão sufficiente pela qual a intelligencia conhece um objecto, isto é, emquanto é a semelhança da coisa, que torna a intelligencia capaz de conhecer a mesma coisa », ella é necessaria para o acto da intelligencia divina e existe *formalmente* um Deus, porque, se Deus conhece, deve existir nelle a razão sufficiente do seu conhecimento. — Esta especie, tomada no sentido *lato* e existente em Deus, não é uma coisa *realmente* distincta da essencia de Deus, nem da sua intelligencia, nem do seu acto intellectual, mas identifica-se com cada uma d'estas coisas, como ensina a cada passo S. Thomaz. — Dissemos que a especie, em Deus, não se distingue *realmente* da *essencia,* nem da *intelligencia,* nem do *acto intellectual;* porque, *logicamente,* distingue-se da *intelligencia* e do *acto intellectual.* Porquanto, a *especie* considera-se como um principio, que *torna a intelligencia capaz* de perceber um certo objecto, e por isso *logicamente* distingue-se da intelligencia e do seu acto. — Mas nem *logicamente* se distingue da *essencia divina.* Por quanto, a especie deve *conter em si* o *objecto cognoscivel,* para que possa determinar a intelligencia á percepção d'elle; ora a essencia divina, contendo em si todas as coisas, pode e deve exercer o munus da dita especie. Diz S. Thomaz: « Species intelligibilis in Deo nihil aliud est quam *essentia sua,* in qua omnes species rerum comprehenduntur » (*Sum. Th.,* p. I, q. 14, a. 5 ad 3).

Da doutrina exposta resultam os seguintes corollarios: — 1.º) *Unica* é a especie intelligivel em Deus, porque unica é a sua essencia, capaz de determinar por si só a intelligencia divina ao conhecimento de todas as coisas; — 2.º) Pela mesma unica especie, que é a sua essencia, Deus conhece o proprio ser e todas as coisas, — o proprio ser pela essencia, que é a mesma coisa com o mesmo ser, — todas as outras coisas pela essencia, que é uma

63. Deus conhece perfeitamente o proprio ser.

a) **Conhece o proprio ser.** — A intelligencia de Deus, sendo um acto purissimo e de infinita energia, deve conhecer tudo o que é intelligivel e lhe está presente. Ora o ser divino, não só é intelligivel, porque é immaterial, mas tambem está in-

timamente presente á intelligencia, porque é uma e a mesma coisa com ella. Logo Deus conhece o proprio ser (1).

b) **Conhece perfeitamente o proprio ser.** — A perfeição do conhecimento, que consiste na completa adequação entre a cognoscibilidade do objecto e o proprio acto cognoscitivo, depende de duas condições: que a especie intelligivel — reproduza fielmente o objecto, — e se una intimamente com a faculdade. Ora a essencia divina, que faz as vezes da especie intelligivel no conhecimento de Deus, não só exprime fielmente o ser divino e se une intimamente com a intelligencia divina, mas identifica-se com o mesmo ser e com a mesma intelligencia. Logo Deus conhece *perfeitamente* o proprio ser (2).

---

semelhança d'essas coisas; — 3.º) o conhecimento divino não é *especificado* pela especie propria das outras coisas, mas unicamente pela divina essencia, e por isso é sempre infinito (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 5 ad 3).

(1) A conclusão é evidente, e é um corollario, que deriva da natureza do conhecimento intellectual. Este, por ser immaterial e inorganico, é essencialmente capaz de perfeita reflexão, pela qual se conhece a existencia e a natureza do cognoscente. Deveriamos negar á intelligencia divina uma perfeição, que attribuimos á intelligencia humana? Não, com certeza.

(2) Podemos expor o argumento numa outra forma. Para a percepção intellectual são necessarios tres elementos: a faculdade intellectual, o objecto intelligivel, a união do objecto com a faculdade; e quanto mais perfeitos forem estes elementos, tanto mais perfeita será a percepção. Ora a intelligencia divina é infinitamente perspicaz, — o ser divino é infinitamente intelligivel, — a união do ser com a intelligencia não poderia ser mais intima, porque são uma e a mesma coisa. Logo a percepção que Deus tem do proprio ser é infinitamente perfeita. — Esta percepção chama-se tambem *comprehensão;* porque *comprehender* um objecto é conhecel-o tanto, quanto elle é cognoscivel, de modo que á intelligencia não escape nenhum elemento, nenhuma propriedade, nenhuma efficacia, de que elle é dotado. Ora o conhecimento de Deus é proporcionado á sua cognoscibilidade, isto é, Deus se conhece a si mesmo tanto, quanto Elle é cognoscivel; porque esse conhecimento e essa cognoscibilidade fundam-se na mesma purissima actualidade do ser divino. Logo Deus *comprehende* o proprio ser. Diz S. Thomaz: « Tunc dicitur aliquid *comprehendi*, quando res cognoscitur ita perfecte, sicut cognoscibilis est... Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum, sicut perfecte cognoscibilis est... Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est. Unde manifestum est quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfecte *comprehendit* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 3).

Que Deus conheça o proprio ser, como objecto *primario* da sua intelligencia, é fóra de toda a duvida. Objecto *primario* da intelligencia é, como dissemos, o que é proporcionado á intelligencia, é conhecido por si mesmo e por uma especie adequada, e esso conhecimento é a razão pela qual são conhecidas as outras coisas. Ora o ser divino — é o unico objecto proporcionado á intelligencia divina, porque só esse ser é infinito como infinita é essa intelligencia, — só elle é conhecido por si mesmo e por uma especie *adequada*, porque só elle está intimamente unido com a intelligencia divina e só elle é representado por uma especie *adequada*, que é a divina essencia, — e o conhecimento do ser divino é a razão pela qual são conhecidas todas as coisas, porque Deus conhece tudo na sua essencia e pela sua essencia. Logo o ser divino é o objecto *primario* da intelligencia divina.

64. Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possiveis.

a) A intelligencia de Deus, identificando-se com o proprio ser d'Elle, é infinitamente perfeita. Ora uma intelligencia infinitamente perfeita não pode deixar de conhecer tudo o que é cognoscivel, isto é, tudo o que tem alguma razão de entidade, quer exista quer não exista; porque, se uma coisa só, existente ou possivel, lhe escapasse, ella seria necessariamente limitada e imperfeita. Logo Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possiveis.

b) Deus conhece *perfeitamente* o proprio ser, isto é, conhece-o tanto, quanto é cognoscivel. Ora Deus não conheceria perfeitamente o proprio ser, se não conhecesse tambem todas as outras coisas, existentes e possiveis. Por quanto, um ente não conhece perfeitamente o proprio ser, se não conhece perfeitamente a efficacia e a extensão do seu poder, — e não conhece perfeitamente a efficacia e a extensão do seu poder, se não conhece todos os effeitos, que esse poder produz ou pode produzir. Mas o poder de Deus extende-se a todas as coisas, existentes e possiveis; porque Elle é a primeira causa efficiente de tudo o que existe ou pode existir. Logo Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possiveis (1).

---

(1) E' o argumento de S. Thomaz, que diz: « Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia a se. Manifestum est enim quod seipsum perfecte intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima Causa effectiva omnium entium, necesse est quod Deus alia a se cognoscat » (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 5).

Do argumento conclue-se — que Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possiveis, — *não immediatamente*, em *si mesmas*, — *mas em si mesmo*, isto é, na propria *essencia* como num *meio conhecido*, — e que por isso todas as coisas constituem o objecto *secundario* da intelligencia divina. Na verdade, o que se conhece immediatamente em si mesmo, e por uma especie adequada ao proprio cognoscivel, é o objecto *primario;* emquanto o que se conhece mediatamente num outro ente, e por uma especie propria d' esse outro ente, é o objecto *secundario*. Ora Deus conhece todas as outras coisas, existentes e possiveis, pela sua essencia, isto é, por uma

65. Deus tem um conhecimento proprio de todas as coisas.

a) Um ser intelligente tem um conhecimento *proprio* de uma coisa, quando a conhece — não só nos seus elementos

---

especie, que é adequada unicamente ao seu ser mas excede immensamente todas as outras coisas, nella *virtualmente contidas*, e por isso conhece o proprio ser como objecto *primario*, e todas as outras coisas como objecto *secundario*. — E não pode ser d'outro modo. A intelligencia divina não entende as coisas, senão pela sua essencia, que exerce o munus de especie intelligivel. Ora a essencia determina necessariamente a intelligencia a conhecer *immediata* e *directamente* a mesma essencia, e *mediata* e *indirectamente* as outras coisas, que estão nella virtualmente contidas. Por quanto, Deus só conhece as outras coisas, porque conhece a sua essencia, — não emquanto é uma essencia, — mas emquanto pode ser e é diversamente participada e imitada por muitas coisas. Diz S. Thomaz (l. c.): « Dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo *in seipso*, alio modo *in altero*. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per *speciem adaequatam ipsi cognoscibili;* sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id quod videtur *per speciem continentis;* sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in seipsis, sed in se ipso, inquantum essentia sua *continet* similitudinem aliorum ab ipso ».

Como apparece das noções expostas, o que é objecto *primario* para a intelligencia humana é *secundario* para a intelligencia divina, e o que é *secundario* para nós é *primario* para Deus. Na verdade, o objecto *primario* da nossa intelligencia, no estado presente, é a essencia abstracta das coisas materiaes; porque esta essencia — é proporcionada á natureza e ao modo de ser da nossa intelligencia, — é conhecida por uma especie adequada, — e é a razão, pela qual conhecemos todas as outras coisas, e o proprio Deus, que, por isso, é objecto *secundario* da nossa intelligencia. Ma o objecto *primario* da intelligencia divina é a propria essencia divina; porque só ella — é proporcionada á natureza e ao modo de ser da intelligencia divina, — é conhecida por uma especie adequada, — e é a razão pela qual Deus conhece todas as outras coisas, que, por isso, constituem o objecto *secundario* da intelligencia divina. Nós não podemos conhecer a Deus, senão depois de conhecermos as creaturas; Deus não pode conhecer as creaturas, senão *depois* de se ter conhecido a si mesmo. — Por isso a essencia divina é o meio *in quo* Deus percebe todas as coisas; porque, como dissemos, esse meio *primeira* ou *directamente* é percebido em si mesmo e *depois* leva á percepção de outro objecto, e portanto é, ao mesmo tempo, *objecto* e *meio*. — E' claro que, no caso presente, não se trata de prioridade de *tempo*, mas de *natureza;* porque Deus, com um só acto, que é a sua substancia, vê tudo numa unica coisa, que é a sua essencia (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 7).

Do que temos dito resulta que a sciencia divina, emquanto aos objectos entendidos, pode e deve dividir-se em sciencia de *visão* e de *simples intelligencia*. — Sciencia *de visão* é aquella, pela qual Deus conhece o proprio ser e todas as creaturas *existentes* numa determinada differença de tempo, — e por isso passadas, presentes e futuras. Sciencia de *simples intelligencia*

communs e *universaes*, pelos quaes convem com as outras coisas do mesmo genero ou da mesma especie, — mas tambem nos

---

é aquella, pela qual Deus conhece as coisas meramente *possiveis*, que não existem e nunca hão de existir. — E' a divisão dada por S. Thomaz (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 9), e admittida pela eschola thomista, que a proclama *adequada*, porque entre a sciencia de *visão* e a de *simples intelligencia* não pode conceber-se outra, sendo *adequada* a divisão do objecto. — Outros theologos, como veremos, admittem uma terceira especie de sciencia, que chamam *media* e que teria por objecto os *futuros condicionados livres*.

Para a solução das difficuldades contra a doutrina exposta, indicamos os seguintes principios. — 1º) O objecto conhecido, representado na especie intelligivel, aperfeiçôa o cognoscente — não emquanto ao ser *real* d'elle, — mas emquanto ao ser *intencional;* porque a especie intelligivel é acto ou principio formal da intelligencia, e todo o acto ou toda a forma aperfeiçôa a potencia. Ora a especie, que se une com a intelligencia divina, não é uma coisa distincta de Deus, mas é a sua propria essencia; e por isso só Deus é a perfeição de si mesmo. (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 5 ad 4). — 2º) O meio, pelo qual se conhece uma coisa, deve ser *proporcionado* á propria coisa — não emquanto ao *ser*, como se o meio e a coisa devessem ter o mesmo ser real, — mas emquanto á *representação*, de modo que o meio represente a coisa. Ora a essencia divina, embora exceda infinitamente o ser das creaturas, representa-as perfeitamente, e por isso é um meio proporcionado para o conhecimento d'ellas. (*De Ver.*, q. 2, a. 3 ad 4). — 3º) O conhecimento de Deus pode chamar-se *multiplice* e *diverso* — emquanto ao *objecto conhecido*, que é multiplice e diverso, — mas não emquanto ao *principio* ou ao *meio* de conhecimento, que é unico, porque é a propria essencia divina. A *unidade* do conhecimento, se se considera no sujeito cognoscente, depende da *unidade* da forma intelligivel, que, em Deus, é a propria essencia divina. Esta, pela sua perfeição infinita, representa tudo o que tem razão de *ente*, e d'ella deriva a multiplicidade e diversidade dos objectos entendidos. — 4º) A sciencia de Deus é, como veremos, a *causa* das coisas, emquanto Deus produz as creaturas em conformidade com as ideás exemplares da sua intelligencia; mas é causa juntamente com a vontade e com o poder. Por isso, embora Deus conheça as coisas desde a eternidade, não se segue d'ahi que desde a eternidade existam as coisas. O acto da vontade divina com relação ás creaturas é necessariamente livre, e por isso Deus pode querer e deixar de querer a existencia das creaturas, e pode querel-a nesta ou naquella differença de tempo. (*Sum Th.*, p. I, q. 14, a. 8). — 5º) A infinita perfeição de Deus exige que Elle — não só conheça tudo o que, de algum modo, é, — mas tambem que o conheça de um modo perfeitissimo, proporcionado á excellencia do ser divino. Ora é mais perfeito que Deus conheça as coisas na divina essencia, do que na essencia d'ellas. — Nem por isso este conhecimento é indeterminado ou imperfeito; porque, como diremos, a essencia divina exprime *distincta* e *adequadamente* todas as creaturas, e por isso representa não só os elementos mais *communs* d'ellas, mas tambem os mais *proprios*, até ás ultimas differenças (*Sum. Th.*, p. I, q. 13, a. 6).

*

Tendo provado que Deus, cuja intelligencia e sciencia são uma e a mesma coisa com a substancia, conhece na sua essencia tudo o que é de

seus elementos *proprios* e *individuaes*, pelos quaes se distingue
de todas as outras coisas do mesmo genero e da mesma

---

algum modo cognoscivel, não seria absolutamente necessaria a questão re-
lativa a alguns entes particulares — se e como Deus os conhece. Todavia,
como a nossa intelligencia limitada encontra muita difficuldade em conceber
o modo por que a intelligencia divina conhece este ou aquelle ente, julgamos
util tratar este assumpto. — Os objectos, que são o termo do conhecimento
divino, podem considerar-se em ordem á *essencia*, ou em ordem á *existencia*.
Se se consideram em ordem á *essencia*, podemos perguntar: se e como Deus
conhece os entes *singulares* na sua *materialidade*, e os *males*. Se se consi-
deram em ordem á *existencia*, podemos perguntar: se e como Deus conhece
os *futuros necessarios*, os *futuros livres*, quer *absolutos* quer *condicionaes*, e
todos os *possiveis*. Vamos responder a cada uma d'estas perguntas.

a) Deus *conhece os entes singulares na sua materialidade*. Deus deve
conhecer tudo o que Elle produz pela sua arte. Ora a arte divina não só
produz a *forma*, pela qual o ente é collocado numa certa *especie*, mas
tambem produz a *materia*, que é principio de *individuação*. Logo Deus co-
nhece todos os entes *materiaes*, tanto com relação á *materia*, quanto com
relação á *forma*, e por isso conhece os entes *singulares* na sua *materialidade*.
(Cf. *De Ver.*, q. 2, a. 5). — Alem d'isso, é uma perfeição para a nossa
intelligencia o conhecimento dos entes *singulares* e *materiaes*. Ora toda a
perfeição da creatura deve encontrar-se, num grau mais elevado, no Creador.
Logo Deus conhece os entes *singulares* e *materiaes* de um modo mais per-
feito, do que nós. Nós conhecemos, por meio da *intelligencia*, o *universal* e
o *immaterial*, e, por meio dos *sentidos*, o *singular* e o *material*; Deus conhece
o *universal* e o *singular*, o *immaterial* e o *material* pela mesma faculdade
intellectual. — Diz S. Thomaz: « Cum Deus sit causa rerum per suam
scientiam, intantum se extendit scientia Dei, inquantum se extendit ejus
causalitas. Unde, cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas,
a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, necesse
est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam
individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, inquantum
est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est quod
essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quae per ipsum
fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de
scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum »
(*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 11).

Para a solução das difficultades, notamos com S. Thomaz (*art. cit.*): —
1º) A nossa intelligencia abstrahe dos principios individuantes a especie
intelligivel. Por isso a especie intelligivel da nossa intelligencia não pode
representar os principios individuantes, e não podemos ter um conheci-
mento *directo* dos entes singulares e materiaes. Mas a especie intelligivel
da intelligencia divina, que é a propria essencia de Deus, não é immate-
rial por abstracção, mas por si mesma, e é o principio de todos os ele-
mentos, quer especificos, quer individuaes, que entram na composição da
coisa. Por isso Deus conhece, pela sua essencia, não só o universal, mas
tambem o singular. — 2º) Ainda que a especie da intelligencia divina não
contenha as condições materiaes, como a especie recebida nos nossos sen-
tidos, comtudo pode representar e representa o immaterial e o material.

especie. Ora Deus não pode deixar de conhecer todas as coisas
tambem nos seus elementos *proprios* e *individuaes*; porque, se
as conhecesse somente nos elementos *communs* e *universaes*,

---

Para a perfeição do conhecimento não se requer que a coisa se encontre
no cognoscente no seu modo de ser; mas basta que a coisa se conheça
como ella é. — 3º) A materia, embora, por ser pura potencia, seja muito
dessemelhante de Deus, que è puro acto, comtudo, emquanto *é*, tem uma
certa semelhança com o *ser* divino.

b) Deus *conhece os males*. — Quem entende perfeitamente uma coisa,
deve tambem entender tudo o que a essa coisa pode acontecer. Ora ha
bens, que podem ser corrumpidos pelos *males*. Logo Deus não entenderia
perfeitamente os *bens*, se não entendesse tambem os *males*.... Mas uma coisa
emtanto é cognoscivel, emquanto é. Ora, consistindo o mal na *privação* do
bem, e a *privação* sendo *nada*, o mal não se conhece em si mesmo, mas no
bem, de que é privação; e por isso Deus, pelo facto de conhecer os bens,
conhece tambem os males, como pela luz se conhecem as trevas. — Notamos
— 1º) a sciencia de Deus não é causa do mal, mas é causa do bem, pelo
qual conhecemos o mal; — 2º) o conhecimento de uma coisa por meio de
outra é imperfeito, quando aquella coisa é cognoscivel por si. Ora o mal
não é cognoscivel por si, porque consiste essencialmente na privação do
bem, e por isso o mal não pode ser definido, nem conhecido, senão por meio do
bem. Diga-se o mesmo com relação ao *peccado*, e, em geral, a todas as
privações (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 10).

c) Deus *conhece os futuros contingentes absolutos*. — *Futuro* é o ente
que actualmente não existe, mas que existirá com certeza numa certa dif-
ferença de tempo. Distingue-se do *possivel*, que nunca existirá. — Divide-se
o *futuro* em *necessario* e *contingente*. *Necessario* é o que deriva de uma
causa *necessaria*, isto é, que não pode deixar de produzir um certo effeito.
Contingente é o que deriva de uma causa *contingente*, isto é, que pode pro-
duzir ou deixar de produzir um certo effeito. — Se a causa *contingente* é *livre*,
o effeito futuro chama-se *contingente livre*. — O futuro *contingente* subdivide-se
em *absoluto* e *condicionado*. O contingente *absoluto* é o que será certamente
produzido pela causa contingente. O contingente *condicionado* é o que nunca
será produzido pela causa contingente, mas seria por ella produzido, se se
verificasse esta ou aquella condição. — O *futuro contingente condicionado* co-
stuma chamar-se *futurivel*. — Feitas estas distincções, provamos a nossa
proposição com as palavras de S. Thomaz (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 13).

O *futuro contingente absoluto* pode considerar-se sob dois aspectos — *em
si mesmo* e *na sua causa*. Considerado *em si mesmo*, este contingente não
é *futuro*, mas é *presente*, — nem é *indifferente* para a existencia e para a
não existencia, mas é *determinado* para a existencia, e, sob este aspecto,
pode ser objecto de um conhecimento certo e infallivel. Considerado *na sua
causa*, este contingente é *futuro* e é *indifferente* para a existencia e para a
não existencia, porque a *causa contingente* é indifferente com relação aos
dois termos oppostos; e por isso o mesmo contingente não pode ser conhe-
cido com certeza. Portanto quem conhece o effeito contingente só na re-
spectiva causa, só pode ter d'elle um conhecimento conjectural. Deus,
porém, conhece todos os contingentes, não só emquanto estão contidos nas
proprias causas, mas tambem emquanto subsistem actualmente em si mesmos.

o seu conhecimento seria imperfeito: o que se não pode admittir em Deus, cujo entender é uma e a mesma coisa com a sua perfeitissima essencia. Logo Deus tem um conhecimento *proprio* de todas as coisas.

E, ainda que os contingentes recebam a existencia successivamente, todavia Deus não os conhece successivamente, como nós, mas conhece-os todos *ao mesmo tempo;* porque o seu conhecimento é eterno, como eterno é o seu ser, e a eternidade contem todo o tempo e corresponde a todas as differenças do tempo. Por isso, todas as coisas, que existem no tempo, estão presentes, desde a eternidade, a Deus; não só porque Deus possue as idéas exemplares de todas as coisas, mas tambem porque o seu olhar vê, desde a eternidade, todas as coisas, como ellas existem em si mesmas. E', pois, manifesto que os contingentes são infallivelmente conhecidos por Deus, emquanto estão presentes aos olhos divinos, e comtudo são futuros contingentes, se se compararem com as suas causas proximas.

A *certeza* da sciencia divina com relação aos futuros contingentes *absolutos* não destroe a *liberdade* dos nossos actos. Na verdade, o conhecimento de Deus é verdadeiro. Ora o conhecimento, para que seja verdadeiro, deve conformar-se com o seu objecto; de modo que se limite a descobrir a natureza do objecto, sem alteral-a. Ora a natureza do futuro *contingente* consiste em que elle possa existir ou deixar de existir. Logo esta indifferença não pode ser destruida ou alterada pela sciencia divina. — Além d'isso, a sciencia divina refere-se aos futuros contingentes, como a nossa vista se refere aos objectos presentes. Ora é claro que os objectos, que nos estão presentes, não perdem a contingencia, e não se tornam necessarios pelo facto de serem vistos por nós, mesmo de um modo infallivel. Logo nem os futuros contingentes deixam de ser contingentes pelo facto de serem conhecidos infallivelmente por Deus. Diz S. Thomaz: « Sicut.... noster visus non fallitur unquam, videns contingentia ut sunt praesentia, et tamen ex hoc non removetur, quin illa *contingenter* eveniant; ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quae nobis sunt praesentia, sive quae praeterita, sive quae futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt; unde ex hoc non removetur quin *contingenter* eveniant » (*De Ver.*, q. 2, a. 12). — Em poucas palavras: o acto *contingente*, que Deus prevê, realizar-se-ha *infallivelmente*, mas não *necessariamente*. Se a *necessidade* tira a liberdade, não a tira a *infallibilidade*.

Objectam: Tudo o que Deus conhece desde a eternidade, como existente, é um ente *necessario*. Ora nenhum futuro *contingente* é *necessario*. Logo Deus não conhece os futuros contingentes.

Resposta. Tudo o que Deus conhece desde a eternidade, como existente, quer seja ente *necessario* com relação ás suas causas proximas, quer seja *contingente*, existe *necessariamente*, porque é conhecido por Deus como presente, e não pode deixar de existir o que Deus conhece como existente; aliás haveria engano na sciencia divina. Mas a *necessidade* de existencia, que se attribue a um effeito, é duplice: uma *absoluta*, quando o effeito deriva de causas necessarias; — outra *condicionada*, quando o effeito deriva de causas contingentes, porque tudo o que é, emquanto é, não pode deixar de ser. Ora esta necessidade *condicionada* deve attribuir-se aos effeitos *contingentes*, cuja existencia é vista por Deus; assim como é necessario que Socrates escreva, quando escreve, e nós vemos que escreve. Portanto, se com o futuro contingente não é compativel a necessidade *absoluta*, é certamente compativel a necessidade *condicionada*. (Cf. *S. Th.*, p. I, q. 14, a. 3 ad 3; *De Ver.*, q. 2, a. 12; *c. Gentes*, l. I, c. 67).

b) Deus é causa de todas as coisas pela sua intelligencia, e per isso deve conhecel-as como são em si mesmas. Ora todas as coisas são em si mesmas o que são — não só pela natureza, que lhes é commum com outras da mesma especie, —

---

d) Deus *conhece* os *futuros contingentes condicionados.* — A questão limita-se aos *contingentes condicionados livres.* — Que Deus conheça estes *futuros condicionados livres,* todos os philosophos espiritualistas o admittem. Esses futuros encerram ou constituem uma verdade, uma entidade; e tudo o que é verdade e entidade não pode escapar á sciencia divina. — A difficuldade não está no *facto*, está no *modo* de explicar o facto. Com effeito, não podemos dizer que Deus vê esses futuros *condicionados livres,* como vê os futuros *contingentes* ou os *livres absolutos;* porque estes estão *presentes* aos olhos de Deus, e são vistos emquanto *presentes,* porque existem numa differença de tempo, e a duração simultanea da eternidade divina abrange todas as differenças do tempo, mas os futuros *condicionados livres* não são e não serão nunca *presentes.* — Como, pois, vê Deus os futuros *condicionados livres?* — Ha duas respostas, dadas por duas escholas, egualmente celebres, — a *thomista* e a *molinista.* Vamos expôr estas respostas com toda a lealdade e com a clareza possivel em materia tão intricada.

a) Resposta da eschola *thomista.* — Deus não vê os futuros *condicionados livres* em si mesmos, na propria actualidade, porque não existem e não existirão em nenhuma differença de tempo; por isso deve vel-os na causa, que os contém e que teria podido dar-lhes a existencia. Esta causa não pode deixar de ser a propria Causa primeira, principio adequado de tudo o que existe ou que teria podido existir. Deus vê tudo isso nos *seus decretos.*

A essencia divina, — emquanto é imitavel ao infinito, é, como veremos, o fundamento de todas as possibilidades necessarias e eternas, — mas, emquanto a realisação de algumas d'estas possibilidades é decretada pela vontade divina, é o fundamento de todas as existencias contingentes, — presentes, passadas ou futuras. Por quanto, as coisas — emtanto são possiveis, emquanto Deus é, — e, emtanto são existentes, emquanto Deus as quer ou permitte. O conhecimento das primeiras é, como dissemos, o objecto da sciencia de *simples intelligencia;* o conhecimento das segundas é o objecto da sciencia de *visão.* — A sciencia de *simples intelligencia* extende-se á *essencia* e ás *necessarias consequencias* das coisas. A sciencia de *visão* abrange todas as realidades contingentes, queridas ou permittidas nos decretos eternos, não exceptuados os *futuros livres,* que permanecem *livres,* não obstante a infallivel efficacia da Causa primeira. Ora estes decretos eternos, infinitamente perfeitos, devem extender-se a todos os casos, não só aos existentes mas tambem aos meramente possiveis, e nelles Deus lê não só tudo o que acontece, mas tambem tudo o que aconteceria, se se verificassem certas condições, que nunca se hão de verificar. Tal é a sciencia dos *futuriveis.*

Por isso, para que Deus saiba o que fará Pedro, se se achar nestas ou naquellas circumstancias, deve apenas consultar o decreto geral da sua Pro-

mas tambem pelas ultimas differenças e propriedades individuaes, que as distinguem de todas as outras, embora pertencentes á mesma especie. Logo Deus tem um conhecimento *proprio* de todas as coisas.

---

videncia, que regula o nosso livre arbitrio, e ver as soluções, que nelle estão virtualmente contidas para cada um dos casos.

O *Cardeal Zigliara* escreve as seguintes palavras: « Deus nihil potest cognoscere per aliquid sibi extrinsecum et a se independens, a quo cognitionem accipiat et in cognoscendo dependeat, sed omnia cognoscit in sua essentia ut in medio *in quo* cognito. Sed essentia divina non est causa futuri, sive absoluti sive conditionati, praecise ut essentia est; secus enim, cum ipsa sit eodem modo exemplar seu idea omnium possibilium, aut haec omnia dicenda essent futura, aut non esset ratio cur aliqua prae aliis possibilibus ad existentiam pervenirent. Ergo essentia divina est medium in quo Deus videt quaecumque futura ut est determinata per liberum decretum divinae voluntatis, determinantis alia possibilia aliquando futura, alia vero non; scilicet Deus videt in sua essentia omnia futura, quia libere voluit esse futura: quod est videre futura in suo libero decreto » (*Sum. Phil.*, Theol., l. III, c. 2, a. 3).

b) Resposta da eschola *molinista*. — A sciencia de *visão* nos decretos divinos e a sciencia de *simples intelligencia* não explicam a presciencia dos futuros *condicionados livres*. E' necessaria admittir em Deus uma terceira sciencia — a *sciencia media*. — E' claro que estas divisões da sciencia divina, unica e simplicissima em si mesma, se referem á variedade dos objectos, e significam a nossa maneira de conceber as coisas divinas.

O que é a *sciencia media?* Ella não é só a sciencia dos futuros condicionados livres. Se assim fosse, não haveria divergencia de opiniões; porque todos admittem que Deus tem o conhecimento d'esses objectos. A sciencia *media* é uma explicação systematica do *meio*, em que Deus vê os futuros condicionados livres, — é a sciencia dos *futuriveis*, independente dos decretos divinos e anterior a elles. Diz o theologo *Tournely*: « scientia media est scientia conditionatorum, independens ab omni decreto absoluto et efficaci, eoque anterior » (*De scientia Dei*, a. 5). Portanto, os effeitos do nosso livre arbitrio são independentes da vontade divina; e, se Deus os conhece, deve conhecel-os anteriormente a todo e qualquer decreto.

Mas se Deus não conhece os *futuriveis* nos decretos da sua vontade, em que *meio* os conhece? — *Molina* responde que Deus os conhece nas *causas livres*, que são capazes de produzir esses futuros em certas circumstancias e das quaes Elle tem uma comprehensão perfeita, uma *supercomprehensão*. Diz assim; « Deus tem uma profunda e insondavel comprehensão de cada livre arbitrio; Elle vê claramente o que cada uma das causas livres faria, de modo espontaneo, nestas e naquellas circumstancias, e mesmo na infinidade das circumstancias. Esta vista de Deus é o que nós chamamos *sciencia media* » (*Concord.*, q. 14, a. 13, disp. 52).

Todavia este *meio* é rejeitado hoje por todos os philosophos, incluidos os neo-molinistas. Diz o *Card. Mazzella*; « Deus não pode conhecer os *futuriveis* nas suas causas proximas. Porquanto os actos *livres* não têm um nexo *necessario* com as proprias causas, embora dispostas completa e proxi-

c) Deus comprehende perfeitamente o proprio ser, e por isso todas as coisas, que estão contidas na sua potencia *activa*,

---

mamente para o acto; pois, se a causa livre não fosse, mesmo nesse momento, indifferente para operar e deixar de operar, já não seria livre. E este argumento é invincivel; porque aqui não se trata de um conhecimento *conjectural*, mas de um conhecimento *infallivel* dos futuriveis, com o qual é metaphysicamente incompativel o erro, qual é o conhecimento de Deus » (*De gratia*, disp. 3, a. 7).

Nem vale recorrer á infinita energia da vista divina e á sua *supercomprehensão*. Quanto mais profundo e penetrante é o olhar de quem contempla a natureza de uma causa livre, tanto mais clara e distinctamente conhece que os effeitos, que ella contém, são ainda indeterminados e meramente possiveis. Logo Deus não pode ver, nas causas livres, as determinações, que ainda não existem; a não ser que se diga que estas determinações existem: o que seria a negação da liberdade. Por isso, esta explicação leva logicamente ou a negar a liberdade humana, ou a reduzir a sciencia divina á condição de sciencia *conjectural*.

O *meio*, proposto por *Molina* e rejeitado pelos proprios sequazes, ainda não foi substituido. Geralmente, os *neo-molinistas* affirmam que Deus conhece os futuriveis exclusivamente na contemplação das possibilidades eternas ou das essencias das coisas, independentemente de todo e qualquer decreto. — Esta explicação não serve para o escopo. Comprehende-se facilmante que a Essencia de Deus possa representar e represente á sua intelligencia todas as possibilidades eternas e necessarias, isto é, todas as essencias das coisas contingentes e todos os effeitos *necessarios*, absolutos ou condicionados, que estão nellas contidos. Mas, se os futuros *livres* estivessem tambem contidos nas essencias das coisas, a futurição d'elles, longe de ser livre, seria absolutamente necessaria, e tudo seria regulado pela fatalidade. Logo Deus não pode ver na essencia das coisas os futuros *livres*, que ahi se não encontram.

Outros, então, appellam para o *meio das contradictorias*. Todos os futuriveis, dizem elles, podem ser representados sob a forma de proposições *contradictorias;* por exemplo: se Pedro é tentado nestas circumstancias, peccará ou deixará de peccar. Não ha meio tormo. E, como estas proposições não podem ser ambas verdadeiras ao mesmo tempo, mas é necessario que uma seja verdadeira, e outra falsa, pela essencia mesma das coisas e anteriormente a todo o decreto divino, é claro que a intelligencia divina, a qual conhece a verdade toda, deve conhecer com certeza absoluta qual d'estas proposições é a verdadeira, e qual é a falsa. — Mas, se o principio de contradicção é sufficiente para mostrar que as duas contradictorias não se podem realisar simultaneamente, não o é para mostrar qual das duas se realisará em certas e determinadas circumstancias; pois o livre arbitrio torna-as egualmente possiveis. Se uma das duas fosse determinada para a existencia pelo principio de contradicção, ella seria necessaria e não livre. E, se ambas são *possiveis*, qual é a razão sufficiente, pela qual Deus vê que esta será realisada, e aquella não? Para responder a esta pergunta, não ha outro remedio senão recorrer á *supercomprehensão* de *Molina*.

Em vista d'isso, não é para admirar que o *P. de Regnon*, excellente philosopho e theologo, conclua a exposição da controversia com estas pa-

isto é, a que a sua potencia *activa* pode extender-se. Ora todas as coisas estão contidas na potencia *activa* de Deus em-

---

lavras: « E' um mysterio, um mysterio insondavel (o da sciencia divina dos *futuriveis*); nenhuma das varias explicações apresentadas satisfaz completamente. Devemos renunciar á explicação do *modo* por que Deus vê os futuriveis. Explicar esta sciencia é obra de *dilettantismo* philosophico! ». (*Bannez* et *Molina* p. 113-115).

Expuzemos, em resumo, a controversia ácerca da sciencia dos *futuriveis* com a palavras de um philosopho moderno (*Farges*, l'Idée de Dieu, pag. 370-377). Não temos competencia para emittir um juizo definitivo numa questão, que tem cançado as mais profundas intelligencias. Só dizemos, com o citado escriptor, que, devendo escolher entre o mysterio da *sciencia media* e o mysterio dos *decretos divinos*, preferimos este áquelle. A efficacia da Causa primeira, muito diversa da efficacia das causas segundas, pode mover a nossa natureza, sem fazer-lhe violencia, e produzir tudo em nós, mesmo a nossa liberdade, que não pode, sem sacrilegio, subtrahir-se á universal causalidade de Deus, segundo a expressão de S. Agostinho. Este padre da Egreja, criticando *Cicero* e outros pagãos, que não admittiam em Deus o conhecimento dos *futuriveis*, diz que a theoria d'elles » *dum vult homines facere liberos, facit sacrilegos* » (*De civ. Dei*, l. 5, c. 9).

e) Deus *conhece todos os possiveis*. — Tratamos dos *meramente possiveis*, isto é, dos entes, que, embora não lhes repugne a existencia, comtudo não a têm e não a terão jamais. — Estes *possiveis*, como dissemos na *Ontologia*, têm o seu fundamento na essencia divina. — Que Deus os conheça é fóra de duvida. A intelligencia divina, sendo infinita, conhece tudo o que é cognoscivel. Ora todos os *possiveis* são cognosciveis nos seus elementos communs e individuaes. Logo Deus conhece-os. — Além d'isso, Deus conhece e comprehende a sua essencia e potencia infinita. Comprehendendo a sua essencia infinita, Deus deve conhecer todos os modos por que ella pode ser imitada e representada, — e, comprehendendo a sua potencia infinita, deve conhecer todos os effeitos, que ella pode produzir. — Finalmente, Deus pode produzir tudo o que é possivel, e produz tudo pela sua intelligencia e vontade, isto é, emquanto conhece e quer as coisas. Ora quem por tal forma produz ou pode produzir as coisas, não pode deixar de as conhecer. Logo Deus conhece todos os possiveis.

E, como a multidão dos possiveis é infinita, podemos dizer que Deus conhece objectos *infinitos*. Diz S. Thomaz: « Deus conhece perfeitamente o seu poder. Ora o poder não pode ser conhecido perfeitamente, se não forem conhecidas todas as coisas, ás quaes pode extender-se; porque é nellas que deve fundar-se o criterio e a quantidade da sua efficacia. Ora o poder de Deus, sendo infinito, extende-se a objectos infinitos. Logo Deus conhece objectos infinitos. (*C. Gentes*, l. I, c. 69). — Todavia, como adverte o S. Doutor (l. c.), Deus não conhece objectos infinitos pela sciencia *de visão*, porque objectos *infinitos* não existem *actualmente*, nem existiram, nem existirão; mas conhece objectos infinitos pela sciencia de *simples intelligencia*, porque Deus conhece infinitas coisas, que não são, nem serão, nem foram, e que tadavia existem na potencia da creatura, como tambem conhece infinitas coisas, que existem na sua potencia (que Elle pode produzir), mas que não são, nem serão, nem foram. — Este conhecimento não é confuso, nem

quanto ás formas *proprias* e ás differenças *ultimas*, porque Deus é o principio de todo o ente. Logo Deus tem um conhecimento *proprio* de todas as coisas (1).

---

indeterminado; mas é infinitamente distincto e proprio, porque a essencia divina, que faz o officio da especie intelligivel, é uma *semelhança sufficiente* de todas as coisas, que existem ou podem existir, não só emquanto aos elementos communs, mas tambem emquanto aos elementos proprios de cada ente. (*Sum. Th.*, p. 1, q. 14. a. 13).

Objectam: Se Deus conhecesse infinitas coisas, conheceria um numero infinito. Ora um numero infinito não pode ser conhecido, porque é uma contradicção, um nada. Logo Deus não conhece infinitas coisas. — Respondemos, *negando* a proposição *maior*. A *multidão*, absolutamente considerada, não pode nem deve confundir-se com o *numero*. O *numero* é, sem duvida, uma multidão, mas é uma multidão, medida pela *unidade*, (porque é formado pela addição de unidades), e por isso não pode ser infinito. Mas Deus, conhecendo objectos infinitos, — não os conhece como se conhece um numero, addicionando partes a partes e unidades a unidades, — mas conhece-os todos e ao mesmo tempo, e não os conhece em si mesmos mas sua essencia divina, emquanto vê que esta pode ser imitada e participada por uma illimitada multidão de creaturas. Diz S. Thomaz: « Deus non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem, cum cognoscat omnia simul, non successive » (*Sum. Th.* p. I, q. 14, a. 12 ad 1; Cf. *c. Gentes*, l. I. c. 69). E' falso, pois, que Deus, se conhecesse infinitas coisas, conheceria um numero infinito.

(1) Para evitar equivocos, advertimos que o conhecimento se pode chamar *proprio* em dois sentidos, muito diversos, — ou emquanto a especie, que informa a intelligencia, representa uma coisa com aquellas determinadas perfeições, e não outra, — ou emquanto a especie é tão perfeita, que representa todas e cada uma das coisas com as perfeições, que lhe são proprias. No primeiro caso, a especie é imperfeitissima; no segundo, é infinitamente perfeita. Neste segundo sentido dizemos que Deus conhece todas as coisas com um conhecimento *proprio*, emquanto as conhece pela sua Essencia infinita, representativa de todas as coisas com as propriedades e perfeições, proprias de cada uma. — Do mesmo modo, a especie *propria* — pode representar o *universal*, como são todas as especies abstractas das coisas materiaes, que informam a nossa intelligencia no estado de união e que lhe apresentam o objecto *proprio*, e, então, o *proprio* não se oppõe ao *commum*, mas ao *improprio*, ao *indirecto*, — ou pode representar o *singular*, o *individuo*, e, então, o *proprio* oppõe-se ao *commum*. Ora a essencia divina não se diz especie *propria* no *primeiro* sentido, mas no *segundo*, emquanto entendemos dizer que a essencia divina, pela sua infinita perfeição, representa as coisas como são em si mesmas, isto é, na sua singularidade.

O 1.º argumento, adduzido no texto, é convincente. Conhecer uma coisa nos seus elementos *communs*, p. e., emquanto é *ente*, è conhecel-a *imperfeitamente*, porque não se conhecem os elementos *proprios*, isto é, as ultimas perfeições, que completam uma coisa e a distinguem das outras. Diz S. Thomaz: « Intelligere aliquid in *communi* et non *in speciali*, est *imperfecte* aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem *universalem* et *confusam* de rebus,

66. A sciencia divina é causa das coisas creadas. — A sciencia de Deus está para as coisas creadas, como a sciencia do artifice está para as coisas artificiaes. Ora a sciencia do artifice é causa das coisas artificiaes; porque o artifice opera pela sua

---

quam ad *propriam* rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset *in universali* tantum, et non *in speciali*, sequeretur quod *ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum*, et per consequens nec ejus *esse* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 6; cf. *c. Gentes*, l. I, c. 5).

A mesma doutrina é exposta por S. Thomaz no magnifico trecho seguinte. Diz assim: « Toda a perfeição, que se encontra na creatura, deve preexistir, num grau infinitamente mais elevado, no proprio Creador. Ora perfeição das creaturas não é apenas o que lhes é *commum*, isto é, o ser, mas é tambem o que lhes é *proprio*. E por isso todas as coisas creadas preexistem em Deus não só emquanto aos elementos, pelos quaes convêm com outras, mas tambem emquanto aos elementos, pelos quaes se distinguem entre si. Contendo todas as perfeições, a essencia divina refere-se a todas as essencias das coisas, *não como o commum ao proprio, mas como um acto perfeito aos imperfeitos*. Ora é evidente que, por meio de um acto perfeito, podemos conhecer os actos imperfeitos não só com um conhecimento *commum*, mas tambem com um conhecimento *proprio;* assim quem conhece o *homem* tem um conhecimento *proprio* do *animal*. Portanto, contendo eminentemente a Essencia divina todas as perfeições, de que são dotadas as creaturas, Deus pode conhecer em si *mesmo* todas as coisas com um conhecimento *proprio* » (*Sum. Th.*, l. c.).

Para a solução das varias difficuldades contra a verdade exposta e defendida no texto, fazemos as observações seguintes: 1.º) O conhecimento exige a união do objecto conhecido com o cognoscente por meio de uma especie ou forma intencional, que actue como principio formal e represente o proprio objecto. E, para que o conhecimento seja *proprio*, basta que a especie represente o objecto tambem emquanto aos elementos *proprios* e *individuaes*, e não é necessario que ella seja por tal modo proporcionada ao objecto, que represente exclusivamente este, e não um outro. Ora a Essencia divina, representando todas as coisas emquanto aos elementos *communs* e *proprios*, é principio de um conhecimento *proprio*, embora não seja limitada aos objectos, que representa. — 2.º) Pelo facto de a Essencia divina ser um *unico* meio de conhecimento, não se segue que Deus não possa ter um conhecimento *proprio* e *distincto* de *muitos* objectos; porque nenhum d'estes objectos imita *completamente* e reproduz *todas* as perfeições, que ella encerra, mas cada um reproduz, e de um modo deficientissimo, uma ou outra perfeição. Por isso a unica Essencia divina, excedendo infinitamente todos os objectos representados, pode representar objectos infinitos, sem nunca se exgottar. Se houvesse uma imagem de Deus, que imitasse completamente e exprimisse tudo o que está em Deus, essa imagem não poderia deixar de ser *unica*. (Cf. *De Ver.*, q. 2, a. 4 ad 2). — 3.º) Deus conhece todas as coisas pela sua Essencia, que é causa *efficiente* e *extrinseca* de todas as coisas, e por isso mesmo o conhecimento, que Deus tem de todas as coisas, é eminentemente *proprio* e *distincto*, visto ser a Essencia divina o principio de todo o *ser*, de que as coisas são constituidas.

intelligencia. Logo tambem a sciencia de Deus é causa das coisas creadas. — A sciencia divina é causa das coisas creadas, emquanto está unida, para o effeito, com o acto da vontade (1).

---

(1) A conclusão é certissima. A verdade e a certeza da sciencia das coisas, que a mesma sciencia não produz, mas suppõe já produzidas, depende das proprias coisas e é por ellas medida. Por isso, se a sciencia de Deus não fosse causa productiva ou efficiente das coisas, a sua verdade e certeza dependeria das coisas creadas e seria medida por ellas. Ora isto é falso. Deus não conhece as coisas, porque são: mas as coisas são, porque Deus as conhece. (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 8). — D'ahi a differença entre a nossa sciencia e a de Deus. As coisas naturaes são anteriores á nossa sciencia, e são a medida d'esta; porque a nossa sciencia é verdadeira, emquanto se adapta e corresponde aos objectos percebidos; — ao passo que a sciencia divina é anterior ás coisas naturaes, e é a medida d'estas; porque as coisas são verdadeiras, emquanto se adaptam e correspondem aos archetypos divinos. Por isso as coisas creadas são intermedias entre a sciencia divina e a humana (*Sum. Th.*, l. c. ad 3). — Mas a sciencia divina é causa das coisas, não emquanto é um simples conhecimento das coisas, mas emquanto está unida com o acto da vontade, isto é, Deus produz as coisas emquanto as conhece e as quer. Com effeito, se a sciencia, só por si, fosse a causa efficiente e sufficiente das coisas, tudo o que Deus conhece existiria: o que é falso. Por isso a sciencia divina, que é causa das coisas e que está unida com a vontade, chama-se propriamente *sciencia de approvação*. D'ahi se segue: 1.º) que Deus não é causa do *peccado;* porque Deus não *quer* e não *approva* a deformidade do peccado, mas só *permitte;* — 2.º) que, embora a sciencia divina seja eterna, comtudo as creaturas não são eternas; porque, repetimos, as coisas derivam da sciencia, por meio da vontade, e por isso não é necessario que ellas existam desde que são conhecidas, mas devem existir quando o tiver determinado a vontade. (Cf. *De Ver.*, q. 2, a. 14 ad 2).

*

Extendendo-se a sciencia divina a todas as coisas, existentes e possiveis, e sendo ella productiva dos seres creados, é evidente que na intelligencia divina ha muitas *idéas*, quer a *idéa* se tome em ordem ao *conhecimento* e signifique a semelhança intencional dos objectos percebidos, quer se tome em ordem á *operação* e denote a forma exemplar ou o modelo da coisa, que se deve fazer. Com effeito, Deus é dotado de sciencia perfeitissima, identificada com a sua essencia, e é causa de todas as coisas pela sua intelligencia. Ora seria impossivel tanto a sciencia de coisas diversas, como a producção das mesmas pela intelligencia, se em Deus não existisse uma pluralidade de *idéas*, quer a *idéa* signifique a semelhança intencional do objecto, que foi percebido, quer signifique o modelo, segundo o qual se ha de fazer uma coisa. — Que em Deus existam muitas *idéas*, emquanto estas significam as semelhanças intencionaes dos objectos percebidos, entende-se facilmente. Que em Deus existam muitas *idéas*, emquanto estas significam as formas exemplares, ou os modelos das coisas creadas, deduz-se da soberana independencia de Deus na operação, como no ser. Deus não é uma causa *necessaria*, que opéra em virtude da sua forma natural, e que por isso só pode produzir um effeito determinado; mas é a causa infinitamente *livre*, que

67. Propriedades da sciencia divina. — As principaes são *quatro*: é *substancial, infinita, intuitiva, immutavel.*

---

opera pela sua intelligencia, e que por isso deve ter e tem as formas exemplares, á semelhança das quaes produz todas as coisas. — Logo todas as coisas, feitas por Deus, têm um duplice ser: um em si mesmas, emquanto são realmente distinctas de Deus, mutaveis, compostas, finitas; outro na arte divina, isto é, nos divinos archetypos ou exemplares, e então não se distinguem realmente de Deus, e constituem a propria vida de Deus.

Esta *multiplicidade* de idéas não importa *composição*, e por isso não é contraria á *simplicidade* de Deus. Dá-se a *composição*, opposta á *simplicidade*, numa intelligencia, que percebe muitas e diversas coisas, quando o principio determinativo da intelligencia, que é a especie intelligivel, ou é *realmente distincto* da intelligencia, ou é *multiplice*; porque, em ambos os casos, ha composição de *potencia* e *acto*. Ora nada d'isso se verifica com relação á intelligencia divina. Porquanto, a essencia divina, que faz o officio de especie intelligivel, identifica-se com a intelligencia divina e é *simplicissima*, embora possa ser imitada pelas creaturas por modos infinitos. Por isso, entendendo a intelligencia divina todas as coisas por uma unica especie, — pela essencia divina, que é semelhança de si mesma e de todas as coisas, a multidão das coisas entendidas não importa composição na propria intelligencia. — A *variedade* e *multiplicidade* de ideas não diz respeito á divina essencia, mas aos termos ou ás coisas, que a podem imitar. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 15; *c. Gentes*, l. I, c. 51 e seg.; *De Ver.*, q. 3, a. 2).

Para a solução das difficuldades, tenhamos presentes os seguintes principios: 1.º) Ha uma grande differença entre a semelhança, que as creaturas têm com a natureza divina, e a semelhança, que as mesmas creaturas têm com os divinos archetypos. A primeira semelhança é imperfeitissima, porque as creaturas imitam a natureza divina por um modo infinitamente deficiente e remoto. A segunda é perfeitissima, porque as creaturas representam adequadamente, na sua entidade, os divinos archetypos, em conformidade com os quaes foram produzidas. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 44, a. 3 ad 1). — 2.º) Se o conhecimento divino se refere *ao cognoscente*, Deus conhece o proprio ser e as outras coisa pelo *mesmo modo*, isto é, pela sua *essencia*. Se o conhecimento se refere *ás coisas conhecidas*, Deus conhece o proprio ser e as outras coisas por um modo *differente;* porque conhece o proprio ser pela sua *essencia*, emquanto esta o representa por *identidade*, e conhece as outras coisas pela sua *essencia*, emquanto esta as representa por *semelhança*. Por isso é necessario admittir em Deus muitas e diversas idéas, visto ser muitos e diversos os modos, por que pode ser imitada pelas creaturas a unica e simplicissima essencia divina. — 3.º) As coisas imitam a essencia divina pelo facto de Deus a conhecer como imitavel; e não vice-versa, isto é, não é pelo facto de as coisas imitarem a essencia divina que Deus a conhece como imitavel. Por isso, na divina intelligencia, que conhece a sua essencia emquanto imitavel, subsistem todos os archetypos, á semelhança dos quaes são feitas todas as coisas. — 4.º) As idéas, ou os archetypos, emquanto subsistem na divina intelligencia, são uma e a mesma coisa com ella; mas, emquanto se consideram fóra de Deus, são nada; porque, fóra de Deus, só existem entes *reaes*.

Do que deixamos exposto vê-se quão absurdas são as theorias dos *pantheistas* e de alguns *theistas* ácerca da *sciencia divina*. — *Spinoza*, ensinando

a) E' *substancial* emquanto ao *sujeito*. A sciencia, em Deus, não é uma coisa accidental, como é em nós, mas é uma e a mesma coisa com a sua substancia. — Identificando-se com a substancia divina, a sciencia divina é *eterna* (1).

b) E' *infinita* emquanto ao *objecto*. Com effeito, Deus conhece tudo o que é, de algum modo, cognoscivel; e por isso a sua sciencia extende-se a todas as coisas, — existentes e possiveis, — passadas, presentes e futuras, — necessarias e livres, — absolutas e condicionadas (2).

c) E' *intuitiva* emquanto ao *meio*. Deus, conhecendo a sua essencia, conhece nella todas as coisas. Ora Deus conhece a sua essencia com um unico acto *intuitivo*, de infinita energia e extensão. Logo a sciencia divina é *intuitiva* (3).

---

que Deus é *impessoal*, conclue que Elle não é intelligente senão no homem. — *Fichte, Schelling, Hegel*, e os sequazes do *progresso indefinido*, affirmam que Deus conhece todas as coisas não *simultanea* mas *successivamente*, em virtude das suas evoluções. *Renan* diz que Deus não chegou ainda a conhecer, de um modo perfeito, o mundo, mas que, estando Elle *in fieri*, talvez chegue a possuir uma sciencia infinita. — *Cicero*, os *Socinianos*, e, nos tempos modernos, *Ramiron*, disseram que Deus não tem conhecimento, pelo menos *certo*, dos *futuros livres;* pois, na sua opinião, a presciencia divina não pode conciliar-se com a liberdade humana.

(1) Se a sciencia de Deus não se identificasse com a sua substancia, a Essencia de Deus referir-se-hia ao conhecimento como a potencia ao acto, e Deus receberia de uma coisa distincta d'Elle a perfeição. Ora isto é absurdo, porque Deus é acto purissimo e é perfeição de si mesmo. Por isso diz S. Thomaz que « in Deo intellectus, intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum *intelligere*, sunt omnino unum et idem » (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 4, 15).

(2) « A extensão da sciencia ou do conhecimento de um cognoscente é proporcionado á forma, que é o principio do proprio conhecimento. Assim, a especie *sensivel*, que está nos sentidos, é a semelhança de um só individuo, e por isso não faz conhecer senão aquelle individuo. A especie *intelligivel* da nossa intelligencia é a semelhança do objecto emquanto á *natureza* da *especie*, que pode ser participada por infinitos individuos; e por isso a nossa intelligencia, por meio da especie intelligivel de homem, conhece, de algum modo, uma multidão infinita de homens, — não emquanto aos elementos *individuaes*, mas emquanto aos elementos *especificos*. A essencia divina, pela qual a intelligencia divina conhece, representa uma multidão infinita de coisas, existentes e possiveis; e por isso a sciencia de Deus é infinita ». (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 12).

(3) No conhecimento *discursivo*, que è opposto ao *intuitivo* e que é sempre acompanhado por um *movimento*, a intelligencia passa da *potencial* para a *actual* percepção da conclusão, e esta não a conhece pelo mesmo acto, por que conhece as premissas, mas por um novo acto, que succede ao primeiro. Por isso o conhecimento *discursivo* suppõe sempre uma composição e

d) E' *immutavel* emquanto á *natureza.* — A sciencia divina identifica-se, como dissemos, com a substancia divina, e por isso é dotata dos mesmos caracteres. Ora a substancia divina é immutavel. Logo tambem a sciencia divina é *immutavel* (1).

68. **Termo immanente da sciencia diviva.** — O acto da intelligencia divina, pelo qual Deus conhece o proprio ser e todas as coisas, existentes e possiveis, deve ter o seu termo. E, como o acto de entender é formalmente *immanente*, o termo tambem deve ser *immanente,* isto é, deve permanecer no principio, de que deriva. Este termo *immanente,* que é perfeitissima expressão de tudo o que Deus conhece e por isso é imagem semelhantissima do proprio ser divino e de todas as coisas, é e diz-se *Verbo.* — O *Verbo,* em Deus, é unico, infinito, substancial; como unico, infinito, substancial é o acto da intelligencia divina, de que procede (2).

---

distincção de potencia e de acto, e um conjuncto de sciencia e de ignorancia. Ora, como nada d'isso pode admittir-se em Deus, concluimos que a sciencia de Deus não é *discursiva,* mas *intuitiva.* (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 7).

(1) A sciencia divina refere-se ás creaturas, não emquanto estas existem em si mesmas, mas emquanto existem em Deus. E, como em Deus existem por um modo *invariavel,* assim a sciencia, que Deus tem das creaturas, é invariavel. — Deus conhece a *variabilidade* ou *mutabilidade* das coisas; mas a sua sciencia é invariavel ou immutavel. — A sciencia de Deus seria variavel só no caso de Elle chegar a conhecer uma coisa, que antes ignorava. Ora isto é impossivel. Deus, na sua eternidade, vê tudo o que existe no tempo e conhece tudo o que é cognoscivel. (*Sum. Th.*, p. I, q. 14, a. 15).

(2) O *verbo mental* encontra-se em toda a natureza intellectual, e por isso, como no homem, tambem em Deus. Já tivemos occasião de indicar as *analogias* entre o verbo humano e o verbo divino. Não insistimos no assumpto. A razão humana chega a entender que, emquanto o verbo humano não é a propria substancia da alma, mas é uma coisa accidental, o verbo divino, ao contrario, não é uma coisa accidental, mas é o proprio Deus. Porquanto, em Deus, a intelligencia, o acto intellectual, o principio de que o verbo deriva, e o proprio verbo não se distinguem da essencia, mas são uma e a mesma coisa com a essencia. Tal é a conclusão da razão. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 27, 34; *c. Gent.*, l. IV, c. 16; *De Verit.*, q. 4; *De dif. Verb. div. et hum.*).

Mas a Fé descobre horisontes invisiveis á razão humana, e diz-nos que o Verbo, em Deus, é uma verdadeira *Pessoa,* subsistente na divina natureza e distincta, pela relação da origem, do Principio, de que deriva e que é tambem *Pessoa,* porque tambem Elle subsiste na mesma natureza divina. Na verdade, chama-se *pessoa* quem subsiste numa natureza intellectual e distingue-se de todos os outros, que subsistem na mesma natureza, tanto quando a natureza é uma e a mesma *especificamente* em todos, o que se verifica nas creaturas, como quando a natureza é uma e a mesma *numericamente,* o que se verifica em Deus.

O Verbo divino procede do seu Principio por verdadeira *geração,* e por isso é verdadeiro *Filho* de Deus. A *geração* é a origem de um ser vivo de outro ser vivo, que communica ao primeiro a propria natureza em virtude da sua intrinseca actividade e a propria semelhança em consequencia da indole da origem. Ora todos estes elementos encontram-se na processão do Verbo divino. Na verdade, o Verbo — procede do seu Principio, como Deus vivo de Deus vivo, — recebe do seu Principio não uma natureza da mesma especie, mas a propria identica natureza, — procede em virtude da intrinseca actividade e fecundidade do seu Principio, porque a intelligencia divina possue sempre a energia productora do seu Verbo, — procede como imagem do seu Principio, por isso mesmo que procede como Verbo; porque o verbo é essencialmente imagem do objecto entendido pela intelligencia, e é imagem da propria intelligencia, quando esta se entende a si mesma, e, como a intelligencia divina produz o seu Verbo entendendo-se e comprehendendo-se a si mesma, por isso o Verbo é essencialmente imagem da mesma intelligencia, de que procede. Logo o Verbo procede de Deus por verdadeira geração, e por geração infinitamente perfeita e superior a toda a geração das creaturas; e assim o Verbo é *Filho* de Deus.

O Verbo é *Filho* de Deus, e é *todo* Filho de Deus, porque a Deus se attribue tudo o que concorre para a geração do Verbo. Para entendermos isto, consideremos o que se verifica na nossa intelligencia. Quando esta pensa num objecto, concebe o seu verbo, que é uma imagem ideal do proprio objecto. Este verbo mental é filho — tanto da intelligencia, que o produz, — como do objecto, que, pela sua especie, fecunda a intelligencia e a determina a produzir o verbo, semelhante a si mesmo. Por isso, quando a intelligencia pensa num objecto, distincto de si mesma, o objecto entendido é como o pae do verbo, concebido pela intelligencia, porque é principio *activo,* emquanto *actua* na faculdade, e a intelligencia é como a mãe do verbo, porque é principio *passivo,* emquanto concebe e traz no seu seio o verbo. Mas, quando a intelligencia pensa em si mesma, então ella é, ao mesmo tempo, pae e mãe do verbo, e a ella deve attribuir-se tudo o que concorre para a geração do mesmo verbo. E' o que se verifica em Deus. A intelligencia divina produz o seu Verbo pela comprehensão de si mesma, e por isso ella é o unico principio gerador do Verbo.

O Verbo é todo Filho de Deus, e é Filho *unigenito.* O Filho de Deus não pode deixar de ser *unico,* tanto se se considera o *acto,* que o gera, como se se considera o *termo* d'esse acto. — Se se considera o *acto,* este é *unico,* simplicissimo, purissimo, infinito, e infinitamente intelligente, e por isso comprehende a essencia divina e nella tudo o que é cognoscivel, e por isso Deus exprime pelo Verbo tudo o que Elle comprehende. — Se se considera o *termo* d'esse acto, que é o *Verbo,* este é infinitamente perfeito, e por isso é uma expressão adequada da intelligencia divina, de que procede.

ARTIGO II.

Faculdade e operação volitiva immanente.

69. **Vontade de Deus.** — *Vontade* de Deus é a faculdade, pela qual Elle ama o bem, percebido pela sua intelligencia.

— Acto da vontade é o *amor*. — Diremos da *existencia* d'esta faculdade, da sua *indole* e *objecto* (1).

70. **Deus é dotado de vontade.**

a) Toda a substancia espiritual, que é dotada de *intelligencia,* é tambem dotada de *vontade;* porque essa substancia, percebendo pela intelligencia o bem conveniente, não pode deixar de ter uma inclinação natural para esse bem, de modo que tenda para elle, quando o não possue, e descance nelle, quando o possue; e tal inclinação é a *vontade.* Ora Deus é dotado de *intelligencia.* Logo é tambem dotado de *vontade.*

b) A forma, considerada pela intelligencia, não determina o agente ao acto externo, se não por meio da vontade, cujo objecto é o fim ou o bem; como pode verificar-se no artifice, que concebeu na intelligencia a forma da casa. Ora Deus, artifice sapientissimo, produz as suas operações *transeuntes* na creação conforme a idéa ou forma exemplar, concebida na sua intelligencia. Logo deve admittir-se em Deus a vontade, que o move a operar. — Por isso em Deus, que todas as creaturas produziu á imitação da sua essencia, a intelligencia *dirige,* a vontade *impera,* o poder *executa.*

c) Deus é infinitamente perfeito. Ora não o seria, se não fosse dotado de *vontade;* não só porque a vontade é uma perfeição *absoluta,* mas tambem porque, se não possuisse a vontade, nem poderia possuir a *santidade,* a *justiça,* a *bondade,* a *felicidade,* e todos os attributos, que residem nessa faculdade. Logo Deus é dotado de *vontade* (2).

Ora se o *acto* do entender divino é *unico,* e se o Verbo divino exprime *tudo* o que Deus entende, o Verbo deve ser *unico.* A repetição ou multiplicação do Verbo, em Deus, significaria impotencia, imperfeição. Poderá haver, na creação, innumeraveis expressões d'esse Verbo, mais ou menos inadequadas; mas estas, embora multiplicadas ao infinito, não exprimirão nunca tudo o que o unico Verbo de Deus exprime. — Este Verbo, tão glorioso na sua Divindade e depois tão humilhado na sua Humanidade, é o nosso querido Jesus!... Outras noções relativas a este assumpto encontram-se nos tratados de Theologia revelada. (Cf. *Sum. Th.,* p. I, q. 27; p. III, q. 23; *c. Gent.,* l. IV, c. 11, 13).

(1) S. Thomaz trata da *vontade* de Deus na — *Sum. Th.,* p. I, q. 19; — *c. Gent.,* l. I, c. 62 e seg.; — *De Ver.,* q. 25; — I *Sent.,* Dist. 45.

(2) A vontade, em nós, tem um duplice acto — *appetecer* o bem não possuido, e *amar* o bem possuido e *gosar* d'elle. O primeiro acto indica *imperfeição,* os outros não. Por isso quando o nome de *vontade* se transfere das creaturas a Deus, não se applica a Deus senão emquanto significa perfeição, isto è, emquanto Deus ama o que possue, porque possue sempre o bem, que é seu objecto. D'onde se segue que a vontade divina impropria e falsamante se chama *appetite,* se esta palavra se toma no sentido rigoroso, emquanto denota a tendencia para um bem não possuido. — O objecto da vontade de Deus é a sua propria bondade, que se identifica com a sua essencia. Por isso a vontade de Deus não é movida por um bem extranho, mas por Elle só, e diz-se *movida,* emquanto se chama *movimento* tambem o acto da intelligencia e da vontade.

71. **A vontade de Deus identifica-se com a sua essencia, e é acto purissimo, e infinitamente perfeita.**

a) Identifica-se com a sua essencia. — Se a *vontade* de Deus não se identificasse com a sua *essencia,* Elle seria *composto* de *essencia* e de *attributos.* Ora Deus não é composto de *essencia* e de *attributos.* Logo a *vontade* de Deus identifica-se com a sua *essencia.* — Por isso Deus *quer* pela sua essencia, como *conhece* pela sua essencia.

b) E' acto purissimo. — A *vontade* de Deus identifica-se com a sua essencia. Ora a essencia de Deus é *acto purissimo,* excluindo toda a sombra de potencia e de imperfeição. Logo a *vontade* de Deus é *acto purissimo.*

c) E' infinitamente perfeita. — Uma vontade, que ama uma bondade infinita tanto, quanto esta é amavel, è infinitamente perfeita. Ora a vontade divina, por ser adequada á divina bondade, ama esta bondade tanto, quanto é amavel, isto é, com um amor simplesmente infinito. Logo a divina vontade é *infinitamente perfeita* (1).

---

(1) Todas as faculdades de um ente, como tambem os seus actos, seguem a natureza do mesmo ente. — Em Deus, ente *simplicissimo,* a vontade, o acto volitivo, a substancia, são uma e a mesma coisa na *realidade,* havendo apenas entre ellas uma distincção de *razão.* No homem, como nas outras creaturas intellectuaes, a vontade, o acto volitivo, e substancia, são coisas *realmente* distinctas. — Além d'isso, a vontade de Deus está *sempre em acto,* isto é, *quer sempre,* e permanece sempre immovel e invariavel, embora queira coisas diversas, e livremente se refira aos effeitos, que imitam a sua bondade. A creatura ora quer, ora não quer, passa da potencia para o acto, e está sujeita a mudanças. — O acto da vontade divina produz a bondade e a communica ás coisas, que ella quer. O acto da vontade creada é produzido e medido pelo bem, que se encontra nas coisas.

*

A vontade divina, embora una e simplicissima, divide-se — emquanto ao *modo,* por que se manifesta, em vontade de *beneplacito* e de *signal,* — emquanto ao *effeito,* que produz, em *antecedente* e *consequente,* — emquanto ao *objecto,* que attinge, em *necessaria* e *livre.*

a) Vontade de *beneplacito* e de *signal.* A primeira é a vontade *propriamente* dita; a segunda é a vontade tomada em sentido *metaphorico,* e consiste num *signal* externo, com que Deus manifesta a sua vontade, assim o *castigo,* que Deus inflige ao peccador, é um *signal* de *ira* na sua vontade.

b) Vontade *antecedente* e *consequente.* Pela primeira, Deus, movido pela

72. Deus quer ou ama tudo pela sua bondade.

a) Uma volição perfeitissima, como é toda a volição divina, deve ter um perfeitissimo *objecto formal,* ou *motivo,* e um perfeitissimo modo de querer. Ora o perfeitissimo *objecto formal,* ou *motivo,* da volição divina não pode deixar de ser a *Bondade divina,* e o perfeitissimo modo de querer é querer ou amar essa Bondade por si mesma e sobre todas as coisas e em todas as coisas, e querer ou amar as outras coisas por ella e nella. Logo Deus quer ou ama tudo pela sua *bondade.*

b) O objecto *formal* dá a cada volição a perfeição especifica, ou quasi-especifica; porque é pelos objectos *formaes* que se especificam os actos. Ora é impossivel que um acto de Deus seja especificado por uma coisa, distincta da sua essencia, e por isso da sua bondade, que é uma e a mesma coisa com a essencia. Logo é impossivel que o objecto *formal* da volição de Deus seja uma coisa distincta da sua bondade. Logo Deus quer ou ama tudo pela sua *bondade.*

c) O objecto *formal,* como toda a causa *final,* refere-se á vontade, como o motor ao movido. Logo se o objecto *formal,* ou o *motivo,* da volição de Deus fosse uma coisa distincta da sua bondade, Deus seria movido e determinado ao acto por um outro motor. Ora repugna que Deus, primeiro motor e infinitamente independente, receba de uma coisa extranha o motivo e o impulso da sua volição. Logo Deus quer ou ama tudo pela sua *bondade* (1).

---

sua benevolencia, quer um effeito, independentemente de toda e qualquer condição; assim Deus quer a salvação da todos os homens. Pela segunda, Deus, suppostas certas circumstancias, quer um effeito ainda que extranho á sua bondade; assim Deus pune o homem, se elle morrer em peccado.

c) Vontade *necessaria* e *livre.* E' *necessaria,* quando não pode deixar de produzir o seu acto; assim Deus ama a sua bondade necessariamente. E' *livre,* quando pode deixar de produzir o seu acto; assim Deus ama as coisas creadas livremente. — Na *supposição* que Deus queira uma coisa, não pode deixar de a querer; porque a vontade de Deus é immutavel. Mas, então, é uma necessidade *hypothetica,* não *absoluta.*

(1) Em todas as faculdades devemos distinguir o objecto *formal* e o objecto *material.* O objecto *material* é o que a faculdade attinge; o *formal* é o *motivo,* ou *aspecto,* pelo qual, ou sob o qual, a faculdade attinge o objecto *material.* Dá-se o mesmo com relação á vontade. O objecto *formal,* ou o *motivo,* exerce uma verdadeira *causalidade,* actua na vontade, e a leva a praticar o acto. — Quando se trata da vontade de Deus, devemos tambem admittir um objecto *formal,* um *motivo,* uma *razão sufficiente,* pela qual essa faculdade produz o proprio acto; aliás o acto não seria racional. Mas esse *motivo,* essa *razão sufficiente,* não exerce na vontade divina uma verdadeira *causalidade,* porque a idéa de *causalidade* desperta a idéa de um *effeito,* de um *producto,* que começa a existir, quando antes não existia. — Ora o motivo, *sufficiente* e *supremo,* de todas as volições divinas é a *bondade divina.* Deus, assim como vê tudo com um só acto na sua essencia e pela sua essencia, assim tambem com um só acto quer tudo na sua bondade e pela sua bondade. Só este motivo é adequado á perfeição infinita da sua vontade. (Cf. *Sum. Th.,* p. I, q. 19, a. 5). — Deus, nas suas obras, pode ter em vista qualquer outro motivo, como seria o bem, a felicidade do homem; mas o motivo *supremo,* que se encerra nos outros motivos e a todos confere a *appetibilidade,* é sempre a infinita bondade de Deus, que deseja communicar-se a outros entes.

Advirta-se que Deus, embora tudo queira e opere pela sua bondade e gloria, comtudo ama as creaturas com perfeitissimo amor de *amizade* e de *benevolencia* (que procura o bem da coisa amada); porque a maxima gloria extrinseca, que Deus pode receber das creaturas, está inseparavel e essencialmente unida ao maximo bem, que Deus pode dar á creatura e que consiste na visão da essencia divina e no correspondente amor beatifico.

73. Deus quer ou ama o proprio ser como fim.

a) Um ente quer ou ama um objecto como *fim,* quando esse objecto é amavel *por si mesmo,* e communica a sua amabilidade a todos os outros objectos, que se tornam, por isso, termos da vontade. Ora Deus, sendo a propria bondade infinita, é infinitamente amavel *por si mesmo,* e todas as outras coisas não são amaveis, senão emquanto participam da bondade divina. Logo Deus quer ou ama o proprio ser como *fim.*

b) Um objecto ama-se como *fim,* quando é proporcionado e adequado á natureza e excellencia da faculdade appetitiva; porque essa proporção e adequação termina e satisfaz por completo a tendencia da faculdade. Ora o ser divino, por ser uma bondade infinita, é o *unico* objecto proporcionado e adequado á natureza e excellencia da vontade divina; porque esta é uma e a mesma coisa com aquelle. Logo Deus quer ou ama o proprio ser como *fim* (1).

74. Deus quer ou ama as outras coisas como meios.

a) **Deus quer ou ama as outras coisas.** — Deus, amando o proprio ser *por si mesmo* e como *fim,* porque esse ser é a bondade infinita, não pode deixar de amar tudo o que é participação ou semelhança d'essa bondade; porque não se ama a si mesmo quem não ama a propria semelhanca. Ora as outras coisas são participações ou semelhanças da bondade divina. Logo Deus quer ou ama as outras coisas.

b) **Deus quer ou ama as outras coisas como meios.** — Deus, pelo

---

(1) Esta e as seguintes conclusões são simples corollarios da conclusão precedente — que Deus quer ou ama tudo pela sua bondade.

facto de amar, como *fim*, o proprio ser, que é bondade *infinita*, não póde deixar de amar tudo o que, de algum modo, concorre para a perfeição da mesma bondade. Ora as outras coisas, embora, por serem finitas, não possam concorrer para o augmento da bondade infinita, comtudo, por serem semelhanças d'essa bondade, concorrem para a sua manifestação e glorificação; e por isso têm razão de *meios*. Logo DEUS quer ou ama as outras coisas como *meios* (1).

---

(1) Se DEUS quer e ama o proprio ser como *fim* e as outras coisas como *meios*, é claro que o ser divino é o objecto *primario* da vontade divina, e as outras coisas constituem o objecto *secundario*. De facto, objecto *primario* de uma faculdade é o que é attingido *por si;* o objecto *secundario* é o que não é attingido *por si mesmo*, mas por meio de *outro* objecto. Ora a vontade divina ama o ser divino *por si mesmo*, porque é bondade infinita, e não ama as outras coisas senão porque se ama a si mesmo. — D'onde se vê que a tendencia para o bem e a propria posse do bem não excluem o amor de outras coisas, quando estas estão para esse bem, como meios para o fim.

Como o bem se encontra propriamente no ente e a verdade na intelligencia, o objecto *primario* da *intelligencia* e o objecto *primario* da vontade — nalguma coisa convêm entre si, — e noutra differem. Convêm em que, tanto para uma faculdade como para outra, objecto *primario* é o que é attingido *por si*, e não por outro ou noutro. — Differem em que, emquanto o objecto *primario* da intelligencia *é* constituido por uma coisa, diversa segundo a diversidade da intelligencia, o objecto *primario* da vontade *não é* constituido por uma coisa, diversa segundo a diversidade da vontade. Com effeito, o objecto *primario* da intelligencia divina é o *ser divino*, e o objecto *primario* da intelligencia humana, no estado da união com o corpo, é a *essencia abstracta das coisas materiaes;* emquanto o objecto *primario* tanto da vontade divina como da humana é a *felicidade*, que consiste na posse de DEUS, ainda que a nossa vontade tenda para DEUS emquanto tende para a felicidade e não emquanto DEUS é o verdadeiro objecto da felicidade, porque tendemos para o bem como o concebemos.

Embora DEUS e a creatura racional queiram alguns bens, como meios para o fim, comtudo a tendencia da vontade creada para esses objectos *secundarios* differe da tendencia da vontade divina para os mesmos objectos. Com effeito, a vontade creada quer os meios, para que a levem á consecução da felicidade, que não possue mas que deseja possuir; e por isso os taes meios têm a indole ou o caracter de *bens uteis*. DEUS, porém, não quer os meios, isto é, os objectos *secundarios*, para que o levem ao alcance da felicidade, porque a felicidade de DEUS é a sua essencia, que ama e em que se deleita, mas quer esses objectos para que lhes possa communicar a propria bondade, e d'este modo manifeste exteriormente as riquezas d'essa bondade. Portanto, emquanto a creatura se serve das coisas, que são ordenadas ao fim, para vantagem propria, DEUS serve-se de nós para a sua bondade e para a vantagem nossa. Escutemos S. Thomaz: « Sicut Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit omnia, quae sunt ab eo, in quantum sunt similitudo quaedam veritatis ejus; ita etiam volendo vel amando essentiam suam, vult omnia, quae sunt ab eo, in quantum habent similitudinem bonitatis eius.

75. Deus quer ou ama necessariamente o proprio ser e livremente as outras coisas.

a) Deus quer ou ama necessariamente o proprio ser. — Nenhuma faculdade pode ser indifferente com relação ao objecto, que

---

Unde id quod est volitum *primo* ab eo, est bonitas sua tantum. Alia vero vult in ordine ad bonitatem suam; non autem hoc modo ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sicut nos facimus circa alios bene operando, sed ita quod eis de bonitate sua aliquid largiatur; et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum *Avicennam;* quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum provenire, sed vult bonitatem suam in alios diffundere; et ideo *Augustinus* dicit quod ipse utitur nobis ad bonitatem suam et utilitatem nostram » (I *Sent. Dist.* 45, q. 1, a. 2).

Contra a ultima proposição — que DEUS quer ou ama outras coisas — levantem-se muitas difficuldades. Apresentamos as principaes.

Obj. 1.ª — Quem possue o bem, que é objecto *primario* da vontade, não pode desejar outra coisa; porque esse bem constitue o fim ultimo, a felicidade. Ora DEUS possue a sua bondade infinita, que é objecto *primario* da sua vontade. Logo não pode amar outras coisas.

Resposta. O bem, que constitue o objecto da felicidade, não pode ser senão o objecto *primario* da vontade, porque este e só este tem a indole, o caracter de *fim ultimo*. E, como o fim ultimo é um só, é evidente que a vontade, a qual possue aquelle bem, não pode querer outro objecto *primario*. Todavia isso não obsta a que a mesma vontade possa querer outros objectos ou bens *secundarios* por amor do bem *primario*, para o qual estão ordenados como meios para o fim; e, neste caso, os bens *secundarios* constituem o objecto *material* da vontade, porque o objecto *formal* é constituido pelo *fim*, de que deriva toda a razão de *bem*. Por isso DEUS, a quem basta a sua bondade, pode querer, por amor da sua mesma bondade, outras coisas, que a Elle se refiram. Diz S. Thomaz: « Ex hoc quod voluntati divinae sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quod nihil aliud vult nisi ratione suae bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quod essentiam divinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia ». (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 2 ad 3).

Obj. 2.ª — DEUS, desde a eternidade, possua o seu fim, que é a sua bondade, e por isso não pode querer outras coisas; porque quem quer uma coisa pelo fim, deixa de querel-a, desde que seja alcançado o fim.

Resposta. DEUS, embora desde a eternidade possua o seu fim, que é a sua propria bondade, comtudo pode querer e amar outras coisas, como meios ordenados para o fim. Por quanto, como advertimos, a vontade divina não dispõe e ordena os meios para o fim pelo mesmo motivo, por que os dispõe e ordena a vontade humana. Esta dispõe e ordena os meios para o fim, com o intuito de alcançar um fim ou um bem, que não possue, e por isso, alcançado o fim, cessa o uso e o amor dos meios. A vontade divina, pelo contrario, quer as outras coisas pela sua bondade, emquanto, por amor da sua bondade, confere a outras coisas uma certa bondade, que seja semelhanca e participação do bem absoluto, e por isso o amor dos *meios* não só não cessa, quando se possue o *fim*, mas funda-se propriamente na posse do mesmo *fim*, ou no *fim* emquanto possuido. Por isso mesmo que é a bondade infinita, DEUS a derrama largamente sobre as outras coisas; e, amando a sua bondade, pro-

lhe é adequado e que por isso lhe satisfaz todas as tendencias; porque, n'esse caso, a indifferença seria uma desordem.

---

duz a bondade nos outros. Diz S. Thomaz: « Deus non ordinat creaturas in finem bonitatis suae, quasi per eas bonitatem suam assequatur, sed ut ipsae creaturae divina operatione similitudinem aliquam divinae bonitatis acquirant, quod esse non posset, nisi eo volente et faciente » (I *Sent.* Dist. 45, q. 1, a. 2 ad 4).

Obj. 3.ª — Quando são varios e diversos os *objectos* da vontade, varios tambem e diversos são os *actos* da mesma faculdade. Ora em Deus não pode haver senão um unico acto, como não ha senão um unico ser. Logo Deus não quer, não pode querer as outras coisas.

Resposta. A unidade ou multiplicidade dos actos de uma faculdade depende, como dissemos, da unidade ou multiplicidade do objecto *formal*, e não do objecto *material;* porque é pelo objecto *formal* que se especificam e distinguem os actos das faculdades. D'onde se segue que a unidade do acto é compativel com a multiplicidade dos objectos *materiaes*, quando muitos objectos materiaes são attingidos sob um só aspecto *formal*, segundo o qual movem e determinam a faculdade. Por isso, assim como a intelligencia divina percebe todas as coisas por um só acto, porque é determinada pela sua essencia, que é a forma intelligivel, representativa de todas as coisas, assim tambem a divina vontade quer todas as coisas com um só acto, porque é levada a querer pela sua bondade, a qual é a unica razão, por que Deus ama primeiramente o seu ser, e segundariamente as outras coisas. Diz S. Thomaz: « Sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua » (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 2 ad 4).

Obj. 4.ª — Não parece *conveniente* que a infinita Magestade de Deus se abaixe até ás creaturas, amando-as e communicando-lhes a sua bondade.

Resposta. Negamos que não *convenha* á bondade divina communicar aos outros os proprios thesouros. Se as creaturas, tão pobres em bens e em generosidade, communicam aos outros os proprios bens, como não deverá admittir-se esse tendencia em Deus, tão rico e tão generoso? Nem devemos receiar pela Magestade de Deus. Elle encontra, na sua infinita sabedoria, o modo de se communicar, conveniente á sua grandeza e dignidade, e do acto da sua generosidade tirará sempre a sua maior gloria. Mas escutemos um magnifico trecho de S. Thomaz: « Res naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, inquantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad bonitatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est (scilicet per similitudinem *imperfectam* et *analogam*). Sic igitur vult et se et alia: sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum condecet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare » (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 2).

Ora o ser divino, sendo a propria bondade ou perfeição, é o unico objecto adequado á vontade divina e satisfaz plenamente todas as tendencias d'ella; porque em tal objecto a vontade encontra tudo o que pode desejar. Logo Deus quer ou ama *necessariamente* o proprio ser (1).

b) Deus quer ou ama livremente as outras coisas. — Todo o bem, que — ou não é *adequado* á vontade, isto é, não enche plenamente a capacidade d'essa faculdade, — ou não tem um nexo *necessario* com esse objecto adequado, não attrahe *necessariamente* a mesma vontade, mas deixa-a na sua indifferença ou liberdade. Ora nenhum bem *finito*, — por isso mesmo que é finito, é objecto *adequado* á divina vontade, que é infinita, — ou tem um nexo *necessario* com o objecto *adequado* da vontade divina, que é constituido pela propria bondade infinita, pois o infinito é independente do finito. Logo Deus quer ou ama *livremente* as outras coisas (2).

---

(1) Este argumento pode tambem propor-se d'este modo. O ser divino, por ser a propria bondade infinita, constitue o objecto da felicidade de Deus. Ora a vontade não pode deixar de amar o objecto, que constitue a propria felicidade e que é conhecido como tal. Logo Deus quer ou ama necessariamente o proprio ser. — Nem podia ser diversamente. O ser divino, sendo infinitamente perfeito, é infinitamente amavel. E poderia a vontade divina negar-lhe o seu amor? Não. E' certo que a vontade não quer ou não ama sem razão sufficiente. Basta reflectir um instante nas imperfeições dos bens, que nos cercam, para dar á vontade motivos sufficientes para os rejeitar. Mas a intelligencia divina, que penetra com o seu olhar no oceano infinito das amabilidades do ser divino, não encontra o minimo defeito, a mais leve imperfeição, que possa deixar indifferente a vontade. Esta, portanto, não pode deixar de amar o bem infinito, o unico digno d'ella, e de o amar na medida da sua bondade, e por isso infinitamente e sem medida. Em Deus ha uma equação perfeita entre a intelligencia, o amor e a plenitude do ser divino, objecto d'este conhecimento e d'este amor.

(2) Alem d'isso, pertence á perfeição da vontade, que ella tenda para o objecto em conformidade com a indole e o merito do mesmo objecto; de modo que deve tender *necessariamente* para o objecto *necessario*, e *livremente* para o objecto *livre* ou *contingente*. Ora o ser divino, por ser a propria bondade infinita, apresenta-se como o objecto summamente bom e necessario, e as outras coisas, que existem fóra de Deus, apresentam-se como bens finitos, e contingente ou livremente amaveis. Logo a vontade divina, sendo infinitamente perfeita, deve amar *necessariamente* o proprio ser divino e *livremente* as creaturas. — Ha mais. Tudo o que Deus ama, ama-o emquanto se ama a si mesmo; porque, sendo ordenado o seu amor, não pode amar coisa alguma senão emquanto está ligada com o ultimo fim, de que deriva toda a amabilidade para os outros bens. Ora Deus conhece perfeitamente que nenhum amor de coisa finita está necessariamente ligado com o amor do proprio ser; porque a sua bondade é absoluta e perfeitissima, e não pre-

76. A vontade divina é causa das coisas creadas. — Se Deus, na creação, operasse — não pela deliberação da vontade, — mas pela necessidade da natureza, operaria sempre a mesma

---

cisa de se associar com quelquer outro bem. Logo é impossivel que Deus queira ou ame necessariamente outros bens, distinctos do proprio bem. — Finalmente, a propria tendencia necessaria e irresistivel da vontade divina para o bem infinito é a razão da contingencia ou liberdade da sua tendencia para os bens finitos e imperfeitos. A infinita intelligencia de Deus descobre nestes bens uma multidão de motivos, que, se o podem levar a querel-os, podem-no tambem levar a não querel-os, ficando sempre livre a respeito d'elles. Deus não precisa de nenhum bem, de nenhuma coisa finita, para a sua perfeita felicidade; e por isso Elle é tão independente no seu amor, como o é no seu ser. Emquanto nós amamos as coisas *porque são bôas;* Deus ama as coisas *para as fazer bôas,* e dôar-lhes com o ser essa bondade, que nunca teriam tido sem Elle. Emquanto o nosso amor vai procurando o bem para o abraçar e encontrar na posse d'elle a felicidade, o amor divino *produz* o bem e derrama-o sobre todas as coisas. Se, pois, Deus não depende, de modo algum, das creaturas, mas estas dependem, em tudo e por tudo, de Deus, é claro que o amor de Deus para com as creaturas é plenamente *livre.*

Mas escutemos S. Thomaz, que prova ambas as partes da nossa proposição. Diz assim: « Voluntas divina *necessariam* habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est *proprium* ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus *ex necessitate* vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut ad illud tendat. Alia autem a se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus, volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae, et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium *absolute.* Et tamen est necessarium *ex suppositione;* supposito enim quod vult, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari » (*Sum. Th.,* p. I, q. 19, a. 3).

Advirta-se o nexo d'esta proposição com a precedente. Na precedente, demonstrámos que Deus, com o mesmo simplicissimo acto da sua vontade, quer o proprio ser como *fim* e as outras coisas como *meios.* Nesta proposição, provamos que o mesmo simplicissimo acto, — que, considerado em relação ao seu *principio,* é *necessario,* porque é uma e a mesma coisa com a essencia, a qual é necessaria, — considerado em relação ao seu *termo,* é *necessario,* emquanto se refere á divina bondade, que é o seu objecto *primario* e a razão pela qual ama todas as coisas, mas é *contingente* ou *livre,* emquanto se refere ás outras coisas, que são o seu objecto *secundario.* — Por isso esta questão attinge propriamente a *liberdade divina.* Por quanto, se se admitte que o acto da vontade divina tem uma ordem ou relação *necessaria* a *tudo* o que Deus quer, Deus não pode chamar-se *livre.* Se, pelo contrario, o mesmo acto da vontade divina tem uma relação *necessaria* á divina bondade, de

coisa e sempre do mesmo modo, e produziria tudo o que pode produzir, a não ser que encontrasse impedimento; porque assim opera quem opera por necessidade de natureza. Ora

---

modo que não pode deixar de a amar, e tem uma relação *não necessaria* ás outras coisas, de modo que pode deixar de as amar, então deve admittir-se em Deus uma perfeitissima *liberdade,* que não importa *contingencia* e *potencialidade* da parte do acto da vontade, mas da parte das coisas, queridas por Deus. — *Que seja assim,* isto é, que o mesmo acto da divina vontade seja *necessario* em ordem á divina bondade, e seja *livre* em ordem ás outras coisas, entende-se facilmente. *Como possa ser assim,* isto é, como é que um e o mesmo acto acto é *necessario* e *livre* em ordem a termos diversos, não se comprehende pela limitação da nossa intelligencia e pela transcendencia das operações divinas. Alguma coisa dissemos a este respeito, tratando da *immutabilidade* de Deus. Accrescentamos uma outra consideração. O acto da vontade divina não é *causado* nem *especificado* pelas coisas queridas, que a elle se referam de um modo contingente; porque estas não são *necessariamente* ligadas com o fim, isto é, com a bondade divina, que pode subsistir sem ellas. Pelo contrario, o acto livre da vontade creada é *causado* e *especificado* pelo seu *objecto,* porque depende d'este, e por isso a vontade creada não pode, com o mesmo acto, querer e deixar de querer, querer necessariamente e querer livremente. Sendo, pois, o acto das creaturas distincto da vontade, e referindo-se ao seu objecto como o effeito á causa, e multiplicando-se, por isso, conforme a multidão dos objectos e a diversa relação que tem com elles, não admira que o acto da vontade divina, — que é uma e a mesma coisa com a propria vontade e que de maneira nenhuma é causado pelos objectos, que quer livremente, — possa ser um e o mesmo, seja qual fôr a variedade dos objectos queridos, e a diversa relação que estes têm com elle. Concluimos que a unica e simplicissima volição divina, por ser infinita, pode corresponder e corresponde a muitas e diversas volições, e é *necessaria* ou *livre,* conforme o seu objecto é o bem infinito ou o bem limitado.

Contra a segunda parte da proposição — que Deus ama *livremente* as outras coisas — levantam muitas objecções. Expomos as principaes.

Dizem: Deus *necessariamente* conhece tudo o que conhece, porque a sua sciencia se identifica com a essencia. Ora tambem a vontade de Deus identifica-se com a sua essencia. Logo Deus tambem quer *necessariamente* tudo o que quer.

Resposta. Ha uma grande differença entre o acto da intelligencia e o da vontade, e esta differença deriva da diversa natureza do conhecimento e do appetite. Com effeito, o conhecimento faz-se emquanto o conhecido se encontra no cognoscente; por isso Deus conhece as coisas emquanto existem na sua essencia; e, como as coisas existem *necessariamente* na essencia divina, assim *necessariamente* Deus as conhece. Pelo contrario, a vontade refere-se ás coisas, emquanto e como estas existem em si mesmas, e, como as coisas não são em si necessarias, Deus não as quer *necessariamente.* Por isso, devemos distinguir a proposição *maior,* e dizer que Deus entende *necessariamente* as coisas, não porque a sua sciencia se identifica com a essencia, mas porque a sciencia refere-se ás coisas conhecidas, emquanto são na essencia, e, como nesta existem *necessariamente, necessariamente* Deus as conhece. Como tambem devemos distinguir a proposição *menor* e dizer que a

Deus produziu muitas e diversas coisas, e por muitos e diversos modos, nem produziu tudo o que pode produzir, em-

---

vontade de Deus se identifica com a essencia, mas nem sempre se refere ao que está na mesma essencia, porque pode referir-se a coisas, que estão fóra da essencia, e que por isso não são queridas *necessariamente* por Deus. — Devemos advertir que o acto de entender importa uma perfeição no ser intelligente, e o acto de querer importa uma perfeição na coisa querida, e que, por isso, se Deus não entendesse tudo, não seria absolutamente perfeito, mas, se não quizesse as outras coisas, não deixaria de ser perfeito. — S. Thomaz resolve a difficuldade proposta com estas palavras: « Sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quaecumque scit, ex necessitate scit; non autem quaecumque vult, ex necessitate vult » (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 3 ad 6).

Continuam: Se Deus não quer *necessariamente* as creaturas, pode deixar de as querer. Ora este consequente é falso, porque quem pode deixar de querer o que quer, tem uma vontade *mutavel*. Logo Deus quer *necessariamente* as outras coisas, isto é, as creaturas.

Resposta. Distinguimos a proposição *maior*, dizendo — ser verdade que, se Deus quer *livremente* as creaturas, pode deixar de as querer em sentido *absoluto*, — mas ser falso que, se Deus quer *livremente* as creaturas, pode deixar de as querer mesmo na *supposição* que as tenha querido. Porquanto, tudo o que Deus quer, tanto *necessaria* como *livremente*, é desde a eternidade que o quer; porque o acto da vontade divina é medido, como o seu ser, pela eternidade. Mas ha esta differença entre a vontade necessaria e a livre: a vontade necessaria refere-se por tal modo ao seu objecto, que não pode absolutamente deixar de o querer, emquanto a vontade livre refere-se por tal modo ao seu objecto, que absolutamente podia não tel-o querido, embora, se por *supposição* o quiz, não possa deixar de o ter querido ou de o querer. E esta necessidade *hypothetica* ou de *supposição* chama-se necessidade de *immutabilidade*, porque é propriamente a *immutabilidade* da vontade divina que exige que Deus não possa deixar de querer o que desde a eternidade quiz. Portanto a necessidade *hypothetica* ou de *supposição* não tem o mesmo caracter em Deus e nas creaturas; porque nas creaturas suppõe successão e mudança; o que não suppõe em Deus.

Insistem: *Convém* á divida bondade communicar aos outros a propria perfeição. Ora Deus não pode deixar de fazer o que *convém* á sua bondade. Logo Deus quer *necessariamente* as outras coisas.

Resposta. São sobretudo os sequazes de *Rosmini* que propugnam um nexo *necessario*, não *physico* mas *moral*, entre a divina bondade e a existencia das creaturas (Cf. Rosmini, *Teosofia*, v. I). Mas o erro é manifesto. Ha duas especies de *conveniencia* ou *decencia*: uma, quando o contrario *não convém*; outra, quando tambem o contrario *convém*. Ora não é a *primeira* especie que se verifica na creação, mas é a *segunda*. Com effeito, é *conve-*

bora não possa ser e não seja contrariado por ninguem. Logo Deus não opera pela necessidade da natureza, mas pela de-

---

niente que a bondade divina, sendo infinita, communique aos outros os seus thesouros; mas, se Deus os não quizer communicar, não ha nisso nenhum *inconveniente* para a sua bondade, sendo esta perfeitissima e absolutamente independente de qualquer creatura. Inconveniente e absurdo seria o acto divino, se se admittisse nelle uma *necessidade*, embora *moral*, a respeito das creaturas; porque, em tal caso, Deus seria dependente das mesmas creaturas. — Em poucas palavras: Assim como *convém* que Deus queira outras coisas, porque Elle é a fonte inexhaurivel de todo o bem, assim tambem *convém* que Deus não queira outras coisas, porque Elle é um bem infinito, sufficientissimo a si mesmo. A *conveniencia* ou *decencia* de Deus é compativel tanto com a hypothese da *creação*, como com a de *não-creação*.

*

Das coisas expostas resultam os seguintes corollarios:

a) Deus é infinitamente *bemaventurado*. A *bemaventurança*, segundo *Boecio* (*De cons.*, l. IV) é « estado perfeito pela reunião de todos os bens — *status omnium bonorum aggregatione perfectus* ». — A *bemaventurança* encerra — a perfeição absoluta, — o conhecimento d'esta perfeição, — a complacencia na sua posse, — a isenção de todos os males, presentes e futuros, — e o dominio supremo sobre todas as coisas contingentes. Ora Deus — contém na sua simplicissima essencia a *plenitude* da perfeição, — conhece e comprehende *adequadamente* a propria essencia e nella todas as coisas, — quer e ama *necessariamente* a propria bondade ou perfeição, — não pode, por ser immutavel, perder algum bem ou adquirir algum mal, — tem o dominio supremo e absoluto sobre todas as creaturas. Logo Deus é *bemaventurado*. E é bemaventurado *infinitamente*, porque *infinita* é a sua *perfeição*, *infinito* é o *conhecimento* da sua intelligencia, *infinito* é o *amor* da sua vontade, e por isso é a propria *bemaventurança*. — Deus não só é a bemaventurança de si mesmo, mas é tambem a bemaventurança de todas as creaturas intelligentes. Por quanto, a bemaventurança das creaturas não pode deixar de ser uma participação finita da infinita bemaventurança de Deus, summo bem e fonte de todo o bem. — Deus é a bemaventurança *objectiva* das creaturas, emquanto é conhecido, amado e possuido (*Sum. Th.*, p. I, q. 27).

b) Deus é dotado de *liberdade*. E' uma consequencia do que dissemos ácerca da vontade de Deus em relação ás creaturas. Diz S. Thomaz: « Liberum arbitrium habemus respectu eorum, quae *non necessario* volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et alia animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia vero non ex necessitate, *respectu illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 10). — Esta liberdade é *perfeitissima*. Com effeito, o maior ou menor grau de perfeição na liberdade consiste na maior ou menor independencia, de que a vontade é dotada com relação a um determinado bem. Ora Deus é infinitamente independente de todos os bens creados, porque de nada precisa para a sua felicidade. Logo a liberdade de Deus é *perfeitissima*. O *poder peccar* não constitue a *essencia* da liberdade,

liberação da sua vontade. Logo a vontade divina é causa das coisas creadas (1).

77. **Propriedades do amor divino.** — O amor divino é *substancial, immutavel, efficacissimo, benevolo.*

a) E' *substancial.* Em DEUS o amor, como o acto intellectual, identifica-se com o ser. Por isso DEUS é *amor.*

---

mas, antes, é um seu *defeito*, e por isso não pode encontrar-se em DEUS. Diz S. Thomaz: « Quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad *perfectionem* libertatis ejus; sed quod eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad *defectum* libertatis » (*Sum. Th.*, p. I, q. 62, a. 8 ad 3).

c) DEUS não quer o mal *physico* de um modo *directo.* Porquanto, a vontade divina não tem e não pode ter outro objecto a não ser a sua infinita bondade, e, se ama outras coisas, ama-as emquanto participam da mesma bondade. Ora todo o mal, quer *physico* quer *moral*, é *privação* de algum *bem*, e por isso, não tendo em si uma razão de appetibilidade, não pode ser objecto *directo* da vontade divina. — Todavia, se DEUS não pode querer *directamente* o mal *physico*, pode querel-o *indirectamente*, emquanto esse mal está *accidentalmente* unido a um *bem commum* ou a um bem de uma *ordem mais elevada;* assim não repugna que DEUS, querendo a *justiça*, que é um bem, queira a *pena* do peccador, que é um mal *physico*, e, querendo a ordem do mundo, queira a natural corrupção de muitas coisas. — Mas o mal *moral*, que é o *peccado*, DEUS não o quer *de modo algum.* O mal *moral* contem a aversão da creatura do seu Creador, para quem, emquanto é Summo Bem, todas as coisas devem estar naturalmente ordenadas. Ora DEUS não pode *querer*, nem *indirectamente*, tudo o que se oppõe á essencial ordem das coisas. Logo DEUS não *quer*, nem *indirectamente*, o mal *moral.* Não o quer, mas *permitte*, e esta *permissão*, diz S. Thomaz, é um *bem:* « Deus vult *permittere* mala fieri: et hoc est *bonum* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 9).

(1) Vejam-se outras razões, que traz S. Thomaz sobre este assumpto (*Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 4), especialmente a *primeira*, com que prova que na ordem das causas efficientes, o agente pela intelligencia e pela vontade deve preceder o agente pela natureza, porque só o agente pela intelligencia e pela vontade pode determinar o fim ao agente pela natureza, e todo o agente pela natureza tende para o seu fim; e por isso DEUS, que é o primeiro na ordem dos agentes, deve operar pela intelligencia e pela vontade. — A verdade d'esta proposição torna-se ainda mais clara, se se considera que a potencia divina, por ser infinita, não é por si determinada para produzir esta ou aquella coisa, e que a sciencia divina, sendo por si indifferente com relação a esta ou aquella especie de seres, não pode determinar a potencia a crear este ou aquelle ser. Logo só a vontade pode determinar tal indifferença, decretando que, entre possiveis infinitos, se produza este ou aquelle ser. (Cf. I *Sent.*, Dist. 45, a. 3).

Sendo necessario, para a producção das coisas, o intervento da intelligencia e da vontade de DEUS, pode perguntar-se: Qual das duas faculdades é a causa *mais proxima* do effeito? — Respondemos que a causa mais proxima é a *vontade.* A sciencia nada pode fazer por si, sem o imperio da vontade, que tudo determina e move. (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 19, a. 4 ad 4).

b) E' *immutavel.* Identificando-se com o proprio ser, o amor divino é immutavel, como immutavel é o ser.

c) E' *efficacissimo.* O homem ama as coisas, porque são bôas; DEUS, pelo contrario, ama as coisas, para as tornar bôas. Por isso, o nosso amor é *effeito* da bondade das creaturas; mas o amor divino é *causa* de toda a bondade, de que são dotados os seres finitos (1).

---

(1) Por isso DEUS não ama as creaturas com amor *affectivo.* O amor diz-se *affectivo*, quando se ama um objecto pela perfeição, que elle encerra em si e por si; de modo que o amor é um *effeito* da mesma perfeição. Ora DEUS não ama nem pode amar as coisas creadas por alguma perfeição, que ellas possuam em si e por si; porque as creaturas, antes de serem objecto da vontade divina, não tinham em si perfeição alguma. Logo DEUS não ama as coisas creadas com amor *affectivo.* — Se DEUS não ama as creaturas com amor *affectivo*, ama-as com amor *effectivo.* O amor é *effectivo*, quando emtanto se ama un objecto, emquanto lhe se confere gratuitamente alguma perfeição. Ora DEUS ama as creaturas, emquanto lhes concedeu todas as perfeições, de que são dotadas. Logo DEUS ama as coisas creadas com amor *effectivo.* Diz S. Thomaz: « Cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, *non est causa bonitatis* ipsius; sed e converso bonitas ejus, vel vera vel aestimata, *provocat amorem*, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. SED AMOR DEI EST INFUNDENS ET CREANS BONITATEM IN REBUS » (*Sum. Th.*, p. I, q. 20, a. 2).

Por isso — 1.º) DEUS ama *todas* as coisas *existentes.* Porquanto, estas, emquanto *existem*, são bôas; porque todo o ente é bom, e toda a perfeição é um bem. Ora as coisas não existem senão pela vontade de DEUS. Logo todo o bem, que as creaturas existentes possuem, deriva da vontade de DEUS, e por isso a *todas* as creaturas existentes DEUS quer algum bem. Ora querer um bem é amar. Logo DEUS ama *todas* as creaturas *existentes.* (*Sum. Th.* ib.). — 2.º) DEUS mais ama as creaturas, que são *mais perfeitas.* Uma creatura é melhor que outra, quando é dotada de natureza mais nobre, ou de uma bondade mais perfeita e elevada. E, como toda a bondade ou perfeição das creaturas deriva da vontade de DEUS, é claro que DEUS mais ama as creaturas mais perfeitas, porque lhes quiz um bem maior, uma perfeição mais elevada. — Note-se que o amor se diz mais ou menos intenso emquanto ao *objecto*, isto é, emquanto ao maior ou menor bem que se quer ou confere; porque, da parte do seu *principio*, que é de DEUS, o amor é simplicissimo e não admitte o mais nem o menos, mas é sempre egual (*Ib.*, a. 3). — 3.º) Se considerarmos a indole da *natureza creada*, DEUS mais ama os anjos que os homens, mais os homens que as creaturas inferiores; porque a natureza dos anjos é superior á dos homens, e a dos homens é superior á das outras creaturas inferiores (*Ib.*, a. 4). — 4.º) Se considerarmos o estado *moral* das creaturas DEUS mais ama os justos do que os peccadores; porque os justos, além da bondade *physica*, que lhes é commum com os peccadores, possuem a bondade *moral*, de que os outros estão privados (*Ib.*, a. 4). — 5.º) A' per-

d) E' *benevolo.* DEUS, amando-nos desde a eternidade e sem algum merito nosso, deu-nos a existencia, conserva-nos e rege-nos com paterna e sabia providencia, e todas as coisas dispõe para o nosso bem, para a nossa eterna felicidade (1).

78. **Termo immanente do amor divino.** — O acto da vontade divina, pelo qual DEUS ama o proprio ser e todas as coisas, que participam da sua bondade infinita, deve ter o seu termo, como todo e qualquer acto. E, como o acto da vontade é formalmente *immanente,* tambem *immanente* deve ser o seu termo. Este termo *immanente* do amor divino costuma chamar-se *espirito.* — O *espirito,* em DEUS, é unico, infinito, substancial, como unico, infinito, substancial é o acto da vontade divina, de que procede (2).

---

gunta: se DEUS ame os meramente *possiveis,* — não emquanto ao *ser,* que elles têm em DEUS (porque esse ser, identificando-se com o ser divino, é objecto de um amor *necessario* da vontade divina), — mas emquanto ao *ser,* que os *possiveis* teriam em si mesmos, se fossem creados por DEUS, — os philosophos e os theologos não dão a mesma resposta. A opinião mais provavel é — que DEUS ama as creaturas meramente *possiveis* (que nunca terão existencia) com *amor inefficaz de simples complacencia,* porque tambem ellas têm uma *certa* entidade (embora *não-actual*), constituida por notas especificas e individuaes, e, se DEUS quizesse, poderiam existir em si mesmas, — e que esse amor é *necessario,* porque DEUS não pode deixar de amar tudo o que tem uma relação necessaria com a sua essencia e omnipotencia, como é o ente meramente *possivel.*

(1) Quaes são os nossos deveres em vista dos innumeraveis beneficios, que o amor divino tem espalhado e espalha continuamente sobre nós? Todos esses deveres, como os beneficios de DEUS, estão resumidos e concentrados na celebre formula do Apostolo S. João: « *Nos ergo diligamus* DEUM, *quoniam* DEUS *prior dilexit nos* » (I Ep., IV, 19).

(2) DEUS é purissimo espirito. Portanto o seu primeiro acto é o *pensamento.* O pensamento de DEUS não é, como o nosso, multiplice, vario, imperfeito, mas é um acto simplicissimo, unico, infinitamente perfeito. Fructo e termo d'este simplicissimo acto é o *verbo.* — Mas o espirito não só pensa, *ama* tambem. DEUS, conhecendo-se a si mesmo no seu verbo, e, vendo-se infinitamente perfeito, não pode deixar de se amar com um amor, proporcionado á sua amabilidade. O termo d'este amor é o *espirito.* O *espirito* é o termo *necessario* da vontade divina; porque o acto d'esta faculdade não é *livre,* mas é *natural,* isto é, nasce da mesma faculdade considerada como *natureza.* O *espirito* é *unico,* como *unico* é o *verbo.* Uma vontade infinita não pode exhalar senão um unico espirito, como uma intelligencia infinita não pode gerar senão um unico verbo. Uma variedade de termos suppõe uma repetição de actos, e por isso uma limitação nas faculdades operativas.

A Fé vai mais além, e ensina que, em DEUS, o *Espirito* é uma Pessôa, subsistente na unica essencia divina, e procedente do Pae e do Filho, como de unico principio. DEUS pensa e ama com toda a sua substancia, e toda a substancia Elle transfunde nos termos do seu pensamento e do seu amor. Como o Pae, entendendo-se a si mesmo, se transfunde todo no Verbo, assim Pae e Filho, amando-se, se transfundem no termo do seu amor, que é o *Espirito Santo.* Assim, o Espirito Santo é o termo substancial e pessoal do mutuo amor do Pae e do Filho. Se a intelligencia do Pae é o principio do Filho, a vontade do Pae e do Filho é o principio do Espirito Santo. — Procedendo da *intelligencia* do Pae, o Verbo é verdadeiro Filho, porque, como dissemos, a intelligencia, quando entende, torna semelhante a si mesma o objecto entendido, — semelhança indispensavel para que uma origem possa chamar-se *geração;* — procedendo da *vontade* do Pae e do Filho, o Espirito Santo não procede por *geração,* porque a vontade, longe de tornar semelhante a si mesma o objecto querido, torna-se semelhante a elle. — Como o Verbo não dá origem a outro verbo, porque é Elle o Verbo, que procede; assim o Espirito Santo não dá origem a outro Espirito, porque é Elle o Espirito que procede. São tres, portanto, as Pessoas divinas; porque dois são os actos *immanentes* de DEUS — o conhecimento e o amor, e dois são os termos d'estes actos. — O Pae, que não procede, é a *primeira* Pessoa; o Filho, que procede da intelligencia do Pae, é a *segunda;* o Espirito Santo, que procede da vontade do Pae e do Filho, é a *terceira* Pessoa, porque o acto da vontade é posterior, na origem, ao acto da intelligencia. — A theologia *dogmatica* apresenta noções mais minuciosas e profundas acerca d'este altissimo mysterio da SS. Trindade, á qual seja gloria, benção e amor por toda a eternidade!

ARTIGO III.

Vida divina, sua existencia e natureza.

79. **Vida divina.** — *Vida divina* é o attributo, pelo qual DEUS produz operações *immanentes,* que têm o *principio* e o *termo* no mesmo sujeito. — Diremos da sua *existencia* e *natureza* (1).

80. **Deus é dotado de vida.**

a) Um ser é dotado *de vida,* quando produz ou é capaz de produzir operações *immanentes.* Ora DEUS, como provámos, produz operações *immanentes,* que são as da sua *intelligencia* e da sua *vontade.* Logo DEUS é dotado de *vida.*

---

(1) A palavra *vida,* embora formada pelo facto de se perceberem, nalguns entes, umas *operações immanentes,* que tinham nelles o seu principio e o seu termo, comtudo emprega-se para denotar a *substancia,* que tem esse poder de se mover a si mesma, ou de produzir as operações *immanentes.* Por isso a *vida* toma-se em acto *primeiro* e em acto *segundo.* Tomada em acto *primeiro,* significa a propria *substancia* do ser vivo; d'ahi o adagio: *Vivere viventibus est esse.* Tomada em acto *segundo,* significa a *operação vital,* isto é, a operacão propria dos seres vivos. Diz S. Thomaz: « *Vita* dicitur dupliciter: uno modo ipsum *esse* viventis...; alio modo ipsa *operatio* viventis, secundum quam principium vitae in actu reducitur » (*Sum. Th.* 1-2, q. 3, a. 2 ad 1). Por isso a vida é um attributo *substancial.* (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 18; — c. *Gentes,* I. c. 97 e seg.).

b) O ser divino deve conter, na sua simplicissima unidade, toda a plenitude da perfeição, e por isso todas as perfeições *absolutas*. Ora a *vida* é uma perfeição *absoluta*, porque no seu conceito não encerra imperfeição alguma e não se oppõe a perfeições mais elevadas. Logo Deus é dotado de *vida* (1).

81. Deus è a sua vida.

a) A vida, nos entes vivos, é o proprio ser. Ora Deus é o seu ser. Logo Deus é a sua vida.

b) Entender e querer é viver; porque os actos da intelligencia e da vontade são vitaes. Ora Deus é o seu entender e o seu querer. Logo é o seu viver e a sua vida (2).

82. A vida de Deus é perfeitissima.

a) Consistindo a vida na operação *immanente*, é claro que quanto mais *immanente*, isto é, independente de um impulso exterior, fôr a operação, tanto mais perfeita será a vida. Ora a operação de Deus, identificando-se com a sua essencia, é

(1) E' certo que tudo o que se encontra no effeito deve encontrar-se na causa — ou de um modo *eminente*, — ou de um modo *proprio* e *formal*. Por isso, em Deus, causa primeira de todas as creaturas, devem encontrar-se todas as perfeições creadas — ou de um modo *eminente*, — ou de um modo *proprio* e *formal*. Ora a *vida*, considerada no seu conceito *essencial*, não encerra senão *perfeição;* porque *viver* é poder produzir um acto, independentemente de um principio *extrinseco*, e isto é perfeição. — E' verdade que a *vida* se faz consistir tambem no *movimento immanente*, e que em Deus não ha nem pode haver *movimento*, porque Elle é purissimo *acto*, sem sombra de *potencia*, e todo o *movimento* importa uma composição de *potencia* e de *acto*. Mas, quando se diz que a *vida* consiste num *movimento immanente*, a palavra *movimento* deve tomar-se em sentido *latissimo*, emquanto significa toda e quelquer *operação immanente* no sujeito, quer essa operação seja realmente distincta do sujeito, quer não. Neste sentido, essa definição de *vida* pode applicar-se tambem á vida de Deus. Se, porém, a palavra *movimento* se toma em sentido *rigoroso*, emquanto importa uma passagem da potencia para o acto, e uma distincção *real* outre o sujeito operante e a sua operação immanente, então essa definição de *vida*, — se convem á vida das *creaturas*, que, nas operações, passam da potencia para o acto, e cujo acto é realmente distincto da substancia, — não pode convir á vida do *Creador*, que é acto purissimo e simplicissimo. — Mas, repetimos, o *essencial* para o conceito e natureza da *vida* è que a operação seja *immanente*, independente de um principio *extrinseco*. Que essa operação *immanente* se exerça com ou sem uma passagem da potencia para o acto, com ou sem composição de substancia e de acto, isto é *accidental* para o conceito e natureza da *vida*.

(2) Alem d'isso, se Deus não fosse a sua vida, seria vivo, não por essencia, mas por participação, e por isso teria recebido de outro ente superior a vida, de que é dotado. Ora é absurdo dizer que Ser infinito tenha recebido de um ente superior alguma perfeição. Logo Deus é a sua vida. (*C. Gentes*, l. I. c. 98).

absolutamente independente de todo e qualquer impulso exterior. Logo a vida de Deus é *perfeitissima*.

b) A vida de Deus é uma vida *intellectual*, e por isso será tanto mais perfeita, quanto mais immunes do influxo de principios extranhos forem os actos da sua intelligencia e da sua vontade. Ora os actos da intelligencia e da vontade de Deus são inteiramente immunes de todo o influxo extranho; porque Deus é a propria Verdade e Bondade, e os seus actos, como tambem as faculdades, são uma e a mesma coisa com a essencia. Logo a vida de Deus é *perfeitissima* (1).

(1) A vida *intellectual* é propria das *substancias espirituaes*, mas só em Deus ella attinge o mais alto grau de *immanencia*, e por isso de perfeição. Diz S. Thomaz: « Cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota; quanto perfectius competit hoc alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita » (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 3). — Consideremos a vida *intellectual* do *homem*. A nossa intelligencia *move-se* a si mesma, forma a especie intelligivel, que é o *principio* do conhecimento, e produz o *verbo*, que é a imagem do objecto entendido e o *termo* do acto intellectual. Tem, pois, em si o *principio* e o *termo* da sua operação, e esta operação é propriamente *immanente*. Mas, se reflectirmos — em que a *especie intelligivel* é formada pela intelligencia humana depois de esta receber, por meios dos sentidos, um impulso da parte dos objectos externos, — e em que o *verbo mental*, embora unido com a intelligencia, é comtudo uma coisa accidental, distincto d'esta faculdade, devemos concluir que o nosso acto intellectual não é tão immanente, não é tão intimo, que não se possa conceber outro acto mais perfeito. — Acto mais perfeito, infinitamente mais perfeito é o de Deus, porque elle, e só elle, é infinitamente immanente. Deus, absolutamente independente no ser, é absolutamente independente na operação. A especie intelligivel, que, segundo o nosso modo de entender, move e determina a intelligencia divina ao acto do entendimento, não depende, nem proxima nem remotamente, do impulso de um agente externo, porque é a propria essencia divina; como tambem o *verbo*, que é o termo do acto do entendimento, não é uma coisa accidental, distincta da intelligencia, mas é a propria intelligencia, é a propria essencia divina. Mais immanente, mais intimo não pode ser o acto da intelligencia divina, e por isso não pode ser mais perfeito. Acto perfeitissimo, vida perfeitissima. — O que dissemos com relação ao acto da intelligencia divina, deve applicar-se ao acto da vontade. A nossa vontade move-se a si mesma para um bem particular; mas, antes de se mover para um bem particular, ella recebe um impulso e é movida pelo ultimo fim, pela felicidade. Portanto o acto da nossa vontade é *immanente*, mas não é perfeitamente immanente. Pelo contrario, a vontade de Deus, tendendo para a felicidade, não é movida por uma coisa extranha, porque Elle é a sua propria felicidade, o seu ultimo fim. Diz S. Thomaz: « Perfectior modus vivendi est eorum, quae habent intellectum. Haec enim perfectius movent seipsa... Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei praestituta a natura; sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se babere, et ultimus finis, quem non potest non velle.

83. **A vida de Deus é sempiterna.**

a) Um ser deixa de viver, quando d'elle se separa a vida. Ora a vida não pode separar-se de Deus; porque, em Deus, a vida é o seu ser, e uma coisa não pode separar-se de si mesma, pois a separação consiste na divisão de uma coisa de outra. Logo a vida de Deus é sempiterna.

b) Um ser, cuja vida não é sempiterna, mas tem o seu começo e o seu termo, e está sujeita á succesão, é mutavel, composto e dependente de uma causa superior. Ora Deus é immutavel, simplicissimo, causa suprema de todas as coisas. Logo a vida de Deus é sempiterna (1).

84. **Todas as coisas creadas são vida em Deus.** — O viver de Deus é o seu entender. Ora, em Deus, o entender, o objecto entendido e a faculdade intellectual são uma e a mesma coisa. Portanto tudo o que existe em Deus como objecto entendido é o viver de Deus, é a sua vida. Ora todas as coisas creadas, sendo effeitos de Deus, existem nelle como objectos entendidos. Logo todas as coisas creadas são vida em Deus (2).

Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur, cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu » (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 3).

(1) Estes e outros argumentos são de S. Thomaz (*C. Gentes*, l. I, c. 99).

(2) O argumento, adduzido no texto, é tambem do Angelico Doutor (*Sum. Th.*, p. I, q. 18, a. 4). — Para que evitemos equivocos, S. Thomaz faz as seguintes advertencias. — 1.º) As creaturas são ou existem em Deus por dois modos: emquanto são conservadas pelo poder divino (assim dizemos que existe em nós o que está em nosso poder), e emquanto são conhecidas pela intelligencia divina (assim dizemos que existe em nós uma pedra, cuja especie está na nossa intelligencia). Emquanto são conservadas pelo poder divino, ellas existem em Deus *como existem nas suas proprias naturezas*. E' neste sentido que se devem tomar as palavras de S. Paulo, quando diz: *In ipso (Deo) vivimus, movemur et sumus;* porque o nosso viver, o nosso ser e o nosso movimento são causados por Deus. Emquanto são conhecidas pela intelligencia divina, as creaturas são em Deus pelos exemplares archetypos, que as representam como são em si mesmas e que são a propria essencia divina. Por isso as coisas, emquanto existem em Deus por este segundo modo, são a essencia divina e a vida divina (*Ib.* ad I.) — 2.º) Uma coisa feita segundo um modelo deve conformar-se com este, emquanto este é um *modelo*, e não emquanto tem *um certo modo de ser*. Porque o *ser* do *modelo* pode ser e é muitas vezes diverso do *ser* da *coisa modelada;* assim o modelo de uma casa, emquanto existe na intelligencia do artefice, tem um ser immaterial e intelligivel, ao passo que, se o considerarmos applicado na propria casa, que existe fóra da intelligencia, o modelo tem um ser material e sensivel. Portanto as ideas exemplares divinas, se as considerarmos nas coisas creadas, ás quaes são applicadas, não vivem, ou podem não viver; mas, se as considerarmos na intelligencia divina, são a propria vida divina, porque tem o ser divino (*Ib.* ad 2).

CAPITULO QUARTO

OPERAÇÕES TRANSEUNTES DE DEUS

Summario: — Creação, sua natureza, principio e fim. — Conservação, sua divisão e necessidade. — Concurso, sua natureza e extensão. — Providencia, sua existencia, extensão e propriedades.

ARTIGO I.

Creação, sua natureza, principio e fim.

85. **Creação.** — *Creação* é o acto, pelo qual Deus tirou do *nada* todas as coisas. — Tirar do *nada* o ente é produzil-o na sua *totalidade,* isto é, não só emquanto á *forma,* mas tambem emquanto á *materia* (1).

---

(1) Tratamos, neste capitulo, dos principaes actos do amor *effectivo* de Deus para com as creaturas, que são: a *creação,* a *conservação,* o *concurso* e a *providencia.* — Neste artigo occupamo-nos da *creação.* (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 44, 45; *c. Gent.*, l. II, c. 15 e seg).

A *creação* é a *producção de uma coisa do nada.* Para que, pois, a producção de uma coisa possa chamar-se *creação,* são necessarios e sufficientes dois requisitos: 1.º) que *nada preexista* da coisa, que se diz *creada,* a não ser a não-repugnancia para existir, ou a absoluta possibilidade, ou a potencia objectiva, e por isso a *creação* differe de todas as outras especies de producção, como são a geração, a alteração, etc.; — 2.º) que a coisa, que se diz creada, passe do não-ser para o ser, não emquanto ella é alguma coisa no termo *a quo,* que é o *não-ser,* mas emquanto, pelo influxo de uma causa proporcionada, recebe o ser, que antes não tinha.

A *creação* diz-se *activa* ou *passiva,* conforme se considera em Deus ou na creatura. — Considerada em Deus, a *creação* é o acto, pelo qual Deus tira do *nada* as coisas. E' a definição apresentada no texto. Este acto de Deus é a sua propria essencia, emquanto se refere ás creaturas. Para a comprehensão d'esta verdade, é necessario distinguir um duplice acto — um *immanente* e outro *transeunte.* O *immanente* é o que permanece no agente, e é uma perfeição do proprio agente, como entender, querer, etc.; o *transeunte* é o que passa para o effeito externo, e é uma perfeição do proprio effeito, que existe por elle, como aquecer, fabricar, etc. Este duplice acto compete a Deus. Compete-lhe o primeiro acto, porque Deus entende, quer, ama, gosa; compete-lhe o segundo, emquanto produz as coisas, conserva-as e

86. A creação é o acto proprio de Deus.

a) A *creação,* por ser um acto *absoluto,* isto é, independente de toda a materia, deve ser exclusivamente proprio da causa, que possue uma existencia *absoluta,* isto é, independente de todo o ser; porque o modo de operar é proporcionado ao modo de existir. Ora só Deus possue uma existencia *absoluta.* Logo a *creação* é o acto proprio de Deus.

b) Todo o effeito deve ser proporcionado e semelhante á forma do agente; porque todo o agente opera pela sua forma. Ora a forma, por que Deus opera, é a sua essencia, e esta consiste em que Deus é o proprio *Ser* subsistente, contendo em si toda a plenitude e perfeição da entidade. Logo o effeito proporcionado e semelhante a Deus é o proprio *ser* das coisas. Mas o ser das coisas, pelo facto de abranger *todos* os elementos constitutivos, só pode ser produzido por *creação.* Logo a *creação* é o acto proprio de Deus (1).

---

rege-as. E porque o primeiro acto é perfeição do agente, e o segundo é perfeição do effeito, e o agente é anterior ao effeito e é causa d'elle, é evidente que o primeiro acto é a razão do segundo e naturalmente o procede (*C. Gent.,* l. II, c. 1). — Mas o *acto* não se attribue a Deus e ás creaturas num sentido *univoco,* mas só num sentido *analogico;* e por isso do acto de Deus devemos afastar toda a imperfeição, que se encontra no acto das creaturas. O acto das creaturas sahe do agente e é recebido no paciente, porque é uma coisa *accidental,* e por isso é formalmente *transeunte;* ao passo que o acto divino não sahe de Deus para as creaturas, porque o acto de Deus é a sua propria *substancia,* e é simplesmente *immanente.* — Todavia o acto divino não é tão *immanente,* que se não possa chamar, de algum modo, *transeunte;* porque convem com o acto *transeunte* das creaturas em que produz um effeito fóra do agente. Por isso, o acto divino chama-se *formalmente* immanente e *eminente* ou *virtualmente* transeunte, emquanto, ficando no agente com que se identifica, produz o que o agente creado não pode produzir senão por um acto, que d'elle passa para o paciente. Emquanto Deus entende e quer, produz o effeito. — Considerada nas creaturas, a *creação* é uma *relação das creaturas com o Creador, como com o principio do proprio ser.* Esta relação é *não-mutua;* porque, se as creaturas se referem *realmente* a Deus, Deus só *logicamente* refere-se ás creaturas; pois o *fundamento* da relação, que é *o ser tirado do nada,* só é *real* nas creaturas. Comtudo, não devemos d'ahi concluir que Deus só *logicamente* é Senhor das creaturas; porque, para Deus ser *realmente* Senhor das creaturas, basta que estas *realmente* derivem e dependam de Deus. — Outras noções, relativas á *creação,* foram expostas na *Cosmologia,* tratando da *origem do mundo.* Ahi consideramos a *creação* mais no aspecto *passivo,* e aqui mais no aspecto *activo.*

(1) Desenvolvamus e esclareçamos este ponto. A Causa primeira, que communica a [illegible]utras coisas todo o ser, que possuem, e por isso produz o ente emquanto é en[illegible]opera pela *intelligencia* com o concurso da *vontade* e da *potencia operativa.* [illegible] isso, para entendermos, de algum modo, a acto crea-

87. Deus creou todas as coisas.

a) *Crear* é tirar do *nada.* Ora Deus tirou do *nada* todas as coisas; porque todas as coisas são *contingentes* na *totalidade* da sua substancia, isto é, tanto em relação á *materia* como em relação á *forma,* e todo o ente *contingente* é produzido, em ultima analyse, pelo ente *necessario.* Logo Deus *creou* todas as coisas.

---

dor de Deus, devemos fallar da sua *potencia,* ou *energia operativa,* tendo, no capitulo antecedente, fallado da sua intelligencia e vontade.

A *potencia,* sendo uma perfeição *absoluta,* deve encontrar-se em Deus no seu conceito *formal,* e em toda a extensão da sua perfeição, excluindo todas as imperfeições e limitações, de que se acha cercada nas creaturas. Ora a *potencia,* no seu conceito *formal,* é *um principio efficiente do effeito.* Este conceito, como se vê, importa simplesmente o *acto,* e exclue toda a imperfeição da *potencialidade.* — Mas a *potencia* attribue-se só *analogicamente* a Deus e ás creaturas. Por isso, nas creaturas, a *potencia* distingue-se *realmente* tanto da *essencia,* como do *acto,* é *principio efficiente* do *acto* e do *effeito,* e está sempre unida com a potencialidade, porque suppõe a passagem da potencia para o acto; ao passo que, em Deus, no qual a *essencia,* a *potencia* e o *acto* são uma e a mesma coisa (pois Deus é o proprio Ser subsistente), a *potencia operativa,* emquanto ás operações *transeuntes,* não é principio efficiente do *acto,* mas unicamente do *effeito,* e, d'este modo, encontra-se em Deus em toda a sua perfeição. (Cf. *Sum. Th.,* p. I, q. 25, a. 1 ad 3).

Emquanto ás relações da *potencia operativa,* ou *activa,* de Deus com a sua *intelligencia* e *vontade,* dizemos que, na producção e governo das creaturas, a intelligencia *dirige,* a vontade *manda* e a potencia *executa.* Porquanto, Deus, operando fóra da sua essencia não por necessidade da sua natureza, mas pela liberdade do seu juizo, não produz todos os effeitos, que a sua potencia é capaz de produzir; mas, como convém a um agente independente, que livremente se determina a produzir um effeito preconcebido pela intelligencia, produz, sem alguma mudança de si mesmo, os effeitos externos, e os produz no modo, na ordem e no tempo, que o eterno juizo da sua vontade livremente determinou. Por isso, todos os effeitos attribuem-se, como á causa efficiente, ao imperio da vontade divina, porque a potencia só produz os effeitos, que a vontade imperou. Com razão diz o Psalmista (*Ps.* 148): « *Ipse dixit et facta sunt; Ipse mandavit et creata sunt* » (Cf. S. Th., 2 *Sent.* Dist. I, q. 1, a. 5 ad 11).

A potencia divina, identificando-se com a *essencia,* é simplesmente *infinita* (*Sum. Th.,* p. I, q. 25, a. 2). — E pode chamar-se *infinita* tambem com relação aos *effeitos,* — não emquanto a potencia divina produza uma multidão actualmente infinita, ou produza um effeito infinitamente perfeito (o que repugna á razão de effeito), — mas emquanto não pode exgottar-se na producção dos effeitos, e a efficacia da sua acção nas creaturas é multiplice e illimitada. Diz S. Thomaz: « Numquam (Deus) tot effectus facit, quin plures facere possit, nec umquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum. Sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter » (*De pot.,*

b) Se o acto da Causa primeira, na producção das coisas, devesse presuppôr alguma materia não-produzida, esta materia possuiria o ser *por essencia;* porque o ente, que não possue o ser *por participação*, possue-o *por essencia*. Ora é impossivel

---

q. 1, a 2). — D'onde se segue que DEUS é *omnipotente*, emquanto pode fazer todo o que é *absolutamente possivel*. O *absolutamente impossivel* é uma *contradicção*, e a contradicção não pode ser feita. (*Sum. Th.*, p. I, q. 25, a. 3, — *c. Gent.*, l. II, c. 25, — *De pot.*, q. 1, a. 3).

Uma potencia *infinita* deve, na sua operação, ser independente de toda e qualquer coisa extranha, e por isso, para produzir o effeito, não exige que alguma coisa d'esse effeito preexista ou se presupponha. O acto, que não presuppõe nada da coisa, que por elle é produzida, diz-se *creação*. — A *creação* é o acto proprio, especificamente proprio de DEUS; porque só DEUS, por ser a Causa universal e o primeiro Principio das coisas, pode, na sua operação, ser independente de toda e qualquer causa anterior, material ou efficiente. Por isso é absurdo dizer que a creatura possa, por si, tirar do *nada* as coisas; porque é absurdo que a creatura possa ser o primeiro principio das coisas.

Faz-se a questão se DEUS possa communicar á creatura a virtude ou força de crear. Os escholasticos respondem que essa virtude ou força não pode ser communicada á creatura, e dão as seguintes razões. — A creação exige uma potencia *infinita*, que opere pelo *ser*, como tal, e não pelo ser *determinado* a uma certa especie; porque o termo da creação é o *ser*, e a causa deve ser proporcionada ao effeito. Ora nenhuma creatura pode receber uma qualidade infinita, porque uma qualidade recebida deve accommodar-se à capacidade do sujeito, que a recebe. — Além d'isso, o acto da creatura é uma coisa *accidental*, que deve ser necessariamente recebido num sujeito para que possa produzir o effeito, e por isso a creatura não pode fazer nada senão transformando a materia preexistente: o que é diametralmente opposto ao acto *creador*. Portanto a creação exige uma força, que se identifique com a essencia do agente, que seja acto puro e não seja distincto da propria operação. (*De pot.*, q. 3, a 4). — S. Thomaz accrescenta que a creatura não pode intervir, nem como causa *instrumental*, no acto *creador* de DEUS. De facto, o *instrumento* serve para dispôr o sujeito, de modo que este possa receber em si o acto do agente principal; ora, como a creação não presuppõe algum sujeito, a creatura não pode intervir, nem como *instrumento*, no acto creador de DEUS. Além d'isso, o acto de uma causa, embora *instrumental*, deve derivar da potencia d'ella; ora, sendo impossivel que da potencia de uma causa *finita* derive um acto de uma força infinita, qual é o acto necessario para a creação, é tambem impossivel que a creatura seja causa *instrumental* do ente *creado* (Cf. *De pot.*, q. a. 3, 4; *Sum. Th.*, p. I, q. 45, a. 5).

Dissemos que, na producção das creaturas, a intelligencia de DEUS *dirige*, a sua vontade *manda* e a sua potencia *executa*. Para entendermos, de algum modo, o acto da intelligencia divina nessa obra, lembremo-nos da nobilissima theoria do Angelico Doutor. A intelligencia divina, diz S. Thomaz, conhece perfeitamente a essencia divina — acto purissimo e oceano infinito de toda a perfeição, — e conhece-a não só emquanto é tal essencia, mas tambem emquanto pode ser imitada e participada por infinitos modos, embora todos infinitamente inadequados. Conhecendo assim a essencia divina, a intelligencia forma innumeraveis conceitos, ou archetypos, de coisas possi-

que a materia possua o ser *por essencia;* porque o ente que possue o ser *por essencia* é *acto purissimo*, emquanto a materia é *mera potencia*. Logo o acto da Causa primeira, na producção das coisas, não presuppõe alguma materia não-produzida, e por isso é um acto *creador*. Logo DEUS *creou* todas as coisas (1).

---

veis, cada um dos quaes imita, mais ou menos, a mesma essencia, e, em conformidade com estes archetypos, DEUS produz, numa certa differença de tempo, tudo o que Elle quer produzir. E S. Agostinho já tinha ensinado que todas as creaturas existiam, desde a eternidade, na arte e na sapiencia da intelligencia divina, pela qual foram depois creadas: « Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia » (In *Joan.*, c. I, n. 17; cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 15, a. 4).

(1) Outros argumentos encontram-se em S. Thomaz (*C. Gentes*, l. II, c. 15, — *De pot.*, q. a. 5). — Contra esta these fazem-se muitas objecções, algumas das quaes foram expostas e resolvidas na *Cosmologia*. Para a solução de outras, que se referem á Causa creadora, expomos os seguintes principios: — 1º) DEUS opera pelas ideas da sua intelligencia, e por isso, assim como não tem propriamente a idea da materia, separada da forma, mas só a idea do composto subsistente, assim tambem não crea a materia sem a forma, mas crea a materia formada, isto é, o composto subsistente. Todavia, pode dizer-se que DEUS tem uma idea da materia, emquanto a materia imita, de algum modo, a essencia divina (*De pot.*, q. 3, a. 1 ad 13). — 2.º) O acto de DEUS, na producção das coisas, passa do agente para o paciente — emquanto, permanecendo na essencia divina, com a qual se identifica, produz fôra de DEUS toda a substancia do paciente, — mas não emquanto, derivando da essencia divina, é recebido no paciente; porque, como dissemos, o acto divino não se distingue da essencia, e esta produz o effeito sem produzir o acto. — 3.º) A causa universal, que é DEUS, produz o ente *emquanto ente* — não no sentido que produz a razão abstracta do ente communissimo e analogico (que não pode existir na realidade), — mas no sentido que produz o ente na sua *totalidade*, isto é, segundo *todos* os elementos, de que o ente é constituido e que são a materia e a forma.

Não nos demoramos neste assumpto, pois que foi sufficientemente tratado na *Cosmologia*. — Mas não podemos deixar de fazer uma breve critica do systema de *A. Rosmini* acerca da *creação*.

Este escriptor, na sua *Theosophia*, explica a *creação* por um triplice acto da intelligencia divina: *abstracção*, *imaginação* e *synthese*. — A Pessôa divina do *Pae*, contemplando o *Verbo*, *abstrahe* d'Elle o *ser inicial*, em que vê contido virtualmente todo o ser finito. E' a primeira *creação*, que dá origem á primeira creatura, isto è, ao *ser inicial*. Este ser não tem uma existencia *real*, mas somente *logica*, e reside primeiramente na intelligencia de DEUS e depois na das creaturas. — A esta *abstracção* segue-se a *imaginação*, pela qual DEUS-PAE concebe varios *termos* reaes e limitados, de que se compõe a realidade do universo. — Finalmente, realiza-se a *synthese*, pela qual DEUS une os dois elementos, que são o *ser inicial* e os diversos *termos* d'elle, isto é, os entes *reaes finitos* (*Teos.*, v. 1, l. 2, sez. 4. c. 6, a. 7).

O systema de *Rosmini* é falso pelas seguintes razões:

1.º) Depois de attribuir só á Pessoa do *Pae* a creação, que (como toda a acção de DEUS *ad extra*) é *commum* ás tres divinas Pessoas, *Rosmini* reduz

88. Deus foi livre na creação do mundo. — Deus foi *livre* na creação do mundo, se a creação não era exigida — nem pela essencia divina, — nem pela essencia do mundo. Ora a creação do mundo não era exigida — nem pela essencia divina, porque esta é um oceano infinito de perfeicões, e, para ser felicissima, não precisa de algum bem creado, — nem pela essencia do mundo, porque o mundo é contingente, e todo o ente contingente é por si indifferente para a existencia e para a não-existencia. Logo Deus foi *livre* na creação do mundo (1).

---

a creação a um puro *idealismo*. Na verdade, as tres operações, de que ella seria constituida e que são a *abstracção*, a *imaginação* e a *synthese*, são productos da intelligencia e não dão origem a nenhuma realidade. Porquanto, o proprio *Rosmini* ensina que a primeira creatura — o *ser inicial* — não tem existencia *real*, mas só *logica*. Se não tem existencia *real* o producto da *abstracção*, nem a podem ter os productos da *imaginacão* e da *synthese*. D'este modo, os entes creados não passam de entes *ideaes*.

2.º) *Rosmini* admitte como *increado* o ser das creaturas. De facto, o ser das creaturas, na opinião d'esse escriptor, é constituido pelo *ser inicial*, e este *ser inicial* é unico, simplicissimo e eterno, porque é o proprio *ser* do *Verbo*, abstrahido somente da subsistencia. Ora esta opinião, além de conter o *pantheismo*, destroe o conceito da *creação;* porque a *creação*, como dissemos, tem por termo o proprio *ser*, pois produz a *totalidade* da substancia. Assim ensina S. Thomaz: « Creatio terminatur ad *esse*, tamquam ad proprium effectum » (*De pot.*, q. 3, a. 16 ad 21). E noutro logar: « Cum Deus sit *ipsum esse* per suam essentiam, oportet quod *esse creatum* sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ignis » (*Sum. Th.*, p. I, q. 8, a. 1). — Coherente com esse principio, *Rosmini* diz que — o ser das creaturas não é *produzido*, mas é *posto*, — o *ser das creaturas* não se distingue do *ser divino*, senão por causa dos *termos*, — só Deus pode crear, porque o *ser inicial*, que dá á creatura a forma de ente, é *alguma coisa* de Deus, e só Deus pode dispôr do que lhe pertence (*Teos.*, v. 1, p. 369).

(1) Não insistimos neste ponto, que foi sufficientemente desenvolvido, tratando da *vontade* de Deus. Deus é causa do mundo, — não *natural*, isto é, que não opera por necessidade da sua natureza, — mas *livre*, isto é, que opera pelo livre juizo da sua vontade. Por isso, não só não foi necessario que Deus creasse o mundo *desde a eternidade*, mas nem foi necessario que o creasse *no tempo*. Diz S. Thomaz: « Voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa: cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat. Ostensum est autem quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid, nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper. Sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat, sicut ex sua causa. Non est igitur necessarium mundum semper esse » (*Sum. Th.*, p. I, q. 46, a 1). — Lembramos que, quando se diz que Deus creou o mundo *no tempo*, — não entendemos que o tempo tenha preexistido ao mundo, ou que o tempo seja a medida de toda a duração, mesmo da duração divina (o que é absurdo), — mas entendemos que Deus, immovel na sua eternidade, que abrange e excede toda a duração

89. Deus creou o mundo para a sua gloria. — Deus, sendo infinitamente intelligente, devia propor-se um fim na creação do mundo. Este fim não pode ser senão a communicação e por isso a manifestação das perfeições divinas, — communicação e manifestação, de que resulta a *gloria* de Deus. Logo Deus creou o mundo para a sua *gloria* (1).

ARTIGO II.

Conservação, sua divisão e necessidade.

90. Conservação. — *Conservação* é o acto da divina vontade, pelo qual as coisas, uma vez creadas, perseveram na existencia. — Diz-se — acto da divina *vontade;* porque Deus não produz as operações *transeuntes* por necessidade da sua *natureza,* mas pelo *livre* arbitrio da sua *vontade* (2).

91. Conservação positiva e negativa. — A conservação *positiva*, ou *directa,* é a que suppõe e exige, da parte de Deus, um

---

temporanea, creou o mundo *com o tempo*, emquanto, creado o mundo, começou o *movimento*, de que o tempo é medida. O tempo, que se pensa ter existido antes do mundo, é *imaginario*, não *real* (Cf. *De pot.*, q. 3, a. 17).

(1) A *gloria* é o *conhecimento* claro da *bondade* de um ser, a qual é digna de louvor. Por isso define-se: *clara notitia cum laude.* D'onde se segue que a *gloria* é maior ou menor, conforme maior ou menor é a *bondade*, de que um ser é dotado, e conforme maior ou menor é o *conhecimento*, que se tem d'essa bondade. A gloria das creaturas é imperfeita, porque a sua bondade é finita e participada. Só a gloria de Deus é infinitamente perfeita, porque só a sua bondade é essencial e infinita. — Mas, como a bondade divina só por Deus pode ser conhecida adequadamente e por isso louvada como merece, só a gloria, que Deus recebe de si mesmo, é digna de Deus. A gloria, que a creatura pode e deve dar a Deus, é sempre infinitamente inferior ao merito; porque infinitamente deficiente é o conhecimento, que a creatura tem da bondade divina. — Ainda que infinitamente inferiores ao merito, os nossos louvores dão ao bom Deus uma satisfação immensa e procuram á nossa alma uma felicidade eterna.

Esta proposição — que Deus creou o mundo para a *sua gloria* — não é contraria á outra proposição — que Deus creou o mundo para communicar a sua bondade. Communicando a sua bondade, Deus entende a sua gloria. Como tambem, dando gloria a Deus, as creaturas participam da felicidade divina. Deus não quiz separar do nosso bem a sua gloria; o nosso bem é a sua gloria, e a sua gloria é o nosso bem. Felizes as almas, que reconhecem os beneficios de Deus e Lhe tributam a homenagem da gratidão, fidelidade e da obediencia!

(2) S. Thomaz trata da *conservação* das coisas creadas — na *Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 1, — na *C. Gentes*, l. III, c. 65, — *De pot.*, q. 5, a. 1.

continuo e real influxo, pelo qual as coisas, uma vez creadas, possam perseverar na existencia. A *negativa*, ou *indirecta*, é a que suppõe e exige que Deus — não anniquile as coisas creadas, — ou afaste d'ellas tudo o que as possa corromper (1).

92. **Deus conserva todas as coisas de um modo positivo.**

a) O *ser* de todas as coisas, mesmo depois de creadas, não deixou de ser *contingente*, isto é, indifferente ou indeterminado tanto para a existencia como para a não-existencia; porque esse ser é recebido e limitado na essencia, e não é a propria essencia, mas distingue-se realmente d'ella. Se o ser de todas as coisas, mesmo depois de creadas, é, por si, indifferente ou indeterminado tanto para a existencia como para a não-existencia, não tem em si a razão sufficiente da sua continuação na existencia e por isso precisa do influxo *positivo*, ou *directo*, de uma causa, que constantemente o tire da indifferença e o conserve. Esta causa, que assim conserva o ser de todas as coisas, é a mesma que o tirou do nada e que é Deus; porque o ser das coisas finitas depende sempre e exclusivamente d'Aquelle, que é o *proprio Ser subsistente*. Logo Deus conserva todas as coisas de um modo *positivo* (2).

---

(1) Todos os philosophos admittem que Deus *conserva* as coisas creadas; mas alguns, como *Crousat, Bayle, Galluppi*, sustentam que essa conservação é apenas *negativa*. Deus, na opinião d'elles, conserva o mundo, *emquanto o não destroe*. Mas os escholasticos ensinam que Deus conserva o mundo de um modo *positivo*, e que por isso as coisas não poderiam subsistir, nem por um instante, se Deus lhes subtrahisse o seu influxo e o seu apoio.

(2) Este argumento costuma propor-se por differentes modos; mas funda-se sempre sobre o mesmo *termo medio* — o caracter de *contingencia* e de *participação*, que revelam todas as coisas creadas. — Todo o effeito, *emquanto tal*, depende sempre da causa, que o produziu, de modo que o effeito dura tanto, quanto dura o influxo da causa; porque a razão da existencia do effeito não se encontra no proprio effeito, mas na sua causa. Assim a vida do nosso corpo, derivando da alma, depende da propria alma e dura tanto, quanto dura a união da alma com o corpo. Ora o *ser* de todas as coisas é um *effeito* exclusivo de Deus. E' um *effeito*, porque não é o ser de Deus: e por isso é um ser contingente, participado. Sendo *contingente*, o *ser creado* deve ser sempre determinado, para a existencia, pelo Ente *necessario*; e, sendo *participado*, não é a sua essencia e por isso não pode subsistir por si mesmo, mas deve subsistir por virtude do Ente, que é o proprio Ser subsistente. — S. Thomaz compara a acção de Deus nas coisas creadas á acção do sol no ar. Toda a creatura, diz o Santo Doutor, refere-se a Deus, como o ar se refere ao sol, que o illumina. Assim como o sol é luminoso por sua natureza, e o ar se torna luminoso pela participação da *luz* do sol, e não pela participação da *natureza* do sol, assim tambem Deus, e só Elle, é o Ser pela sua essencia, porque a sua essencia é o seu ser, e toda a creatura é ser por participação, porque a sua essencia não é o seu ser. Por isso, assim como o ar se torna luminoso ao apparecer do sol, e se cobre de trevas ao desapparecer d'elle, assim tambem a creatura existe emquanto Deus a conserva, e deixaria de existir e voltaria para o seu nada, se Deus lhe subtrahisse o influxo da sua potencia (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a 1).

b) Se as coisas creadas se conservassem na existencia pela sua propria virtude, e não por um influxo positivo e directo do Creador, só poderiam ser *anniquiladas*, isto é, reduzidas ao nada, por um acto *positivo* da divina vontade. Ora isto é simplesmente absurdo; porque um acto *positivo* de Deus não pode ter por termo o *nada*. Logo o *anniquilação* das creaturas, que é *possivel*, só pode conceber-se por um acto *negativo* de Deus, emquanto Deus lhes *subtrahe* o influxo *positivo* e *directo*, que as conserva na existencia. Logo Deus conserva todas as coisas de um modo *positivo* (1).

---

(1) Outros argumentos adduz S. Thomaz nos logares citados. — Agora expomos e resolvemos as principaes objecções contra a nossa these.

Obj. 1.ª — Deus é mais poderoso do que todo o agente creado. Ora o agente creado communica ao effeito o poder de se conservar no ser, mesmo depois de cessado o acto productor. Logo, com maior razão, Deus pode conferir ás coisas creadas o poder de se conservarem no ser, sem um positivo e continuo influxo da sua infinita energia.

Resposta. A razão, por que os effeitos do agente creado se conservam no ser, mesmo depois de cessar o acto productor, não se deve attribuir á perfeição e efficacia do mesmo agente, mas unicamente á potencia da Causa primeira, da qual o ser de todas as coisas é effeito proprio e especifico. Por quanto, o agente creado não pode operar senão transformando a materia, e por isso o seu acto presuppõe o sujeito constituido no seu ser. D'este modo, a conservação do effeito de um agente creado no proprio ser, longe de revelar a perfeição d'esse agente, revela, pelo contrario, a sua imperfeição, emquanto demonstra — que o agente creado não pode, na sua operação, prescindir de um sujeito preexistente, — e que é absolutamente necessaria a acção de Deus, que produza e conserve o ser das coisas. — A difficuldade teria algum valor, se o agente creado produzisse por tal modo o effeito, que, ao cessar do acto productor, o effeito permanecesse no proprio ser, independentemente de toda a causa: ora isto é falso. (*De pot.*, q. 5, a. 1 ad 4).

Obj. 2.ª — O agente creado produz a *forma*, e por isso o *ser* das coisas; porque o *ser* deriva da *forma*. Ora, acabado o acto do agente creado, o effeito persevera no ser. Logo tambem, acabado o acto do Creador, que é a causa do *ser* das coisas, estas perseveram no ser.

Resposta. O agente creado, como dissemos, não opera senão transformando a materia, e a sua efficacia extende-se unicamente ás coisas, que, de algum modo, dependem da materia ou estão unidas com a materia. Por isso, se a efficacia do agente creado chega a produzir a *forma substancial*, esta forma não a produz independentemente de todo o sujeito, como se ella fosse subsistente, mas tira-a da potencia da materia, dependentemente da materia, e por isso o ser, que se produz e que é proprio do composto (embora

93. Deus conserva todas as coisas pela continuação do acto creador. — O ser das coisas finitas, em todos os instantes da sua duração, é o mesmo que era no primeiro instante, e por isso, para continuar na existencia, exige aquella mesma força, que foi necessaria para o seu começo. Ora, para o começo de todas as coisas, foi necessario o acto *creador* de Deus. Logo, para que as coisas continuem na existencia, é necessaria a continuação do mesmo acto. Logo Deus conserva todas as coisas pela continuação do acto *creador* (1).

derive da forma para o composto), não depende, pelo menos exclusivamente, do agente creado, e pode permanecer e permanece, embora acabe a acção d'esse agente. Mas Deus é a causa total e proporcionada do *ser* das coisas, e por isso esse ser não poderia continuar a existir, se Deus não lhe continuasse o influxo do seu poder.

Obj. 3.ª — Os substancias *materiaes* são compostas de materia e de forma; ora a materia sustenta a forma, e a forma é o principio do ser. Do mesmo modo, as substancias *immateriaes* são *naturalmente indestructiveis.* Logo todas as substancias creadas continuam a existir pelos seus elementos *intrinsecos,* e não pelo acção *positiva* de Deus.

Resposta. As substancias *materiaes* são compostas de materia e de forma. Ninguem o contesta. Mas esses elementos, sendo *contingentes* e *participados,* não podem existir por si mesmos, por virtude propria; mas exigem necessariamente o auxilio de um agente extrinseco, de uma Causa superior, que os conserve. — Diga-se o mesmo com relação ás substancias *immateriaes.* Estas são *naturalmente* indestructiveis, mas na supposição que Deus conserve os principios essenciaes, de que são compostas. Diz S. Thomaz: « Quamdiu principia essentialia rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse; sed et ipsa rerum principia esse desinerent, divina actione cessante » (*De pot.*, q. 5, a. 1 ad 3).

Obj. 4.ª — Todas as coisas creadas, sendo obras de Deus, são perfeitas. Ora não seriam perfeitas, se, para a sua conservação, precisassem do influxo de um agente exterior; porque perfeito é o ente, a que nada falta. Logo as coisas creadas não precisam do influxo divino para a sua conservação.

Resposta. Todas as coisas creadas são perfeitas — emquanto têm tudo o que convem á sua natureza, — mas não emquanto são dotadas de *todas* as perfeições e independentemente de Deus. Ora uma das perfeições, que convem á natureza das coisas creadas, é que sejam conservadas por Deus, para que não voltem para o nada, d'onde foram tiradas. Escreve S. Agostinho « Creatoris potentia, et Omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul illorum cessaret species, omnisque natura concideret » (*De Gen. ad lit.*, l. IV, c. 12). Por isso S. Thomaz responde á difficuldade com estas palavras: « Creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia, quae ad eorum perfectionem requiruntur, hoc etiam est, quod a Deo contineantur in esse » (*De pot.*, q. 5, a. 1 ad 1).

(1) O acto, pelo qual Deus conserva as coisas, não é diverso do acto, com que as creou, mas é a continuação do proprio acto creador. Esta verdade é certissima, — não só porque em Deus não ha distincção ou diversidade de actos, — mas tambem porque, mesmo na esphera das causas finitas, quando um effeito é conservado pela mesma causa, que o produziu, o acto, que conserva o effeito, não é *realmente* distincto do acto, que o produziu, mas é uma continuação do mesmo; assim o acto, com que o sol continua a illuminar o ar, não é *realmente* distincto do acto, com que o illuminou no primeiro instante, mas é uma *continuação* d'esse primeiro acto. Sendo uma continuação do acto *creador*, o acto *conservador* não dá ás creaturas um novo ser, distincto do ser, que receberam pelo acto *creador*, mas *conserva* aquelle mesmo ser, que as creaturas receberam na creação. Diz S. Thomaz: « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; quae quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aëre est per continuatum influxum solis » (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 1 ad 4). — Dissemos que o acto *conservador* não é *realmente* distincto do acto *creador;* porque *logicamente* um é distincto do outro, emquanto o acto *creador* refere-se ao *primeiro* instante da existencia das coisas, e o *conservador* aos instantes *posteriores,* — o acto *creador* não suppõe a existencia das coisas, o que suppõe o acto *conservador.* — Com razão, pois, a *conservação* chama-se uma *creação continua,* emquanto a mesma virtude infinita, que tirou do *nada* as coisas, é necessaria em cada momento para as conservar na existencia, — e não emquanto Deus anniquile e crie continuamente as coisas, como pensavam *Bayle, Bertaud* e outros. Sob o influxo da acção divina, as coisas perseveram no ser, sem que sejam anniquiladas em cada instante, como, sob o influxo do sol, o ar continua a ser luminoso, sem que, em cada instante, se torne escuro.

94. Deus não anniquila alguma coisa creada. — As intenções de Deus relativamente ás coisas revelam-se na propria natureza das coisas. Ora a natureza das coisas mostra que Deus não anniquila nada do que Elle creou. Por quanto, as coisas creadas — ou são *immateriaes,* — ou são *materiaes.* Se são *immateriaes,* são por si indestructiveis, porque não ha nellas a potencia para a não-existencia; se são *materiaes,* são indestructiveis emquanto á *materia.* porque esta é o sujeito de toda a geração e corrupção. Logo Deus não anniquila alguma coisa creada (1).

(1) Deus creou as coisas, emquanto livremente lhes communicou o ser, e conserva-as, emquanto influe nellas constantemente o ser. Por isso, assim como podia não communicar-lhes o ser, antes que existissem, assim tambem pode subtrahir-lhes o seu influxo, depois de existirem. Subtrahindo ás coisas creadas o seu influxo, Deus reduziria as coisas ao *nada;* porque, como dissemos, a reducção das coisas ao *nada* só pode ser effeito de uma acção *negativa* de Deus, e não de uma acção *positiva,* que tem por termo o *ser* e não o *nada* (*Sum. Th.*, p. I, q. 104, a. 3). — Mas Deus, embora *possa* reduzir ao nada as coisas creadas, comtudo é certo que não as reduzirá; e esta vontade divina revela-se nos proprios caracteres das coisas. Diz S. Thomaz: « Quae facturus est Deus secundum ordinem naturalem, rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis » (*Ib.*, a. 4). A potencia e a bondade de Deus revelam-se mais na conservação do que na anniquilação das coisas. — O homem deve corresponder a esta bondade de Deus. Se Deus conserva em cada instante a nossa vida, é justo que em cada instante a nossa vida seja um hymno de reconhecimento pelo nosso Bemfeitor.

ARTIGO III.

Concurso, sua natureza e extensão.

95. **Concurso.** — *Concurso* é o acto, pelo qual Deus, como Causa primeira, move ou auxilia as forças *physicas* das causas segundas, e assim influe em todos os actos *naturaes* d'essas causas. — O *concurso,* pois, distingue-se da *conservação.* Esta refere-se á *existencia* das creaturas; aquelle, ás *operações* (1).

96. **Especies do concurso.** — O *concurso* pode ser *immediato* ou *mediato, previo* ou *simultaneo.*

a) **Concurso immediato ou mediato.** — E' *immediato,* se Deus, como Causa primeira e universal, opera juntamente com as creaturas, causas segundas e particulares, e com ellas realmente produz o mesmo effeito. — E' *mediato,* se Deus influe no effeito, produzido pelas creaturas, só emquanto *conserva* nellas as faculdades operativas, de que as dotou.

b) **Concurso previo ou simultaneo.** — E' *previo,* se Deus move e applica as creaturas á operação, de modo que o concurso de Deus *prevém* ou *precede* a determinação das creaturas. — E' *simultaneo,* se Deus não prevém, mas limita-se a *acompanhar* a operação das creaturas (2).

---

(1) Fallamos, como se vê, do concurso *physico,* com que Deus, como Causa primeira e Auctor da natureza, move ou auxilia as forças das causas segundas, — e não do concurso *moral,* com que Deus pode determinar a causa segunda ao acto por meio de *conselhos, exhortações,* etc. Esse concurso *physico* pertence á ordem *natural,* refere-se ás operações *naturaes* das causas segundas, e por isso distingue-se do auxilio da *graça,* com que Deus, emquanto Auctor da ordem *sobrenatural,* influe nas operações da vida *sobrenatural.* — O *concurso* costuma chamar-se tambem *influxo, moção, acção* de Deus nas obras das creaturas. Devemos, comtudo, advertir que o vocabulo « *concurso* » aqui se toma em sentido *lato;* porque, no seu sentido *rigoroso, concurso* significa a acção de dois agentes, cada um dos quaes influe no effeito, mas de uma maneira *parcial* (e por isso esse effeito não depende *inteiramente* nem de um nem de outro), e portanto não pode significar o *influxo* de Deus nas operações das causas segunda, visto que o effeito d'essas operações attribue-se *inteiramente* a Deus e *inteiramente* á causa segunda, ainda que de um modo *diverso,* como veremos.

(2) São as especies *principaes.* Porquanto o *concurso* pode ser tambem *especial* ou *geral, intrinseca* ou *extrinsecamente efficaz.* — E' *especial,* se Deus para cada operação da creatura concede um determinado auxilio, — é *geral,* se Deus concede o mesmo auxilio para todas as operações. — E' *intrinsecamente efficaz,* se o auxilio de Deus produz o seu effeito por si, independentemente de toda a determinação da creatura, — é *extrinsecamente efficaz,* se o auxilio de Deus não produz o seu effeito por si, mas só dependentemente da previa determinação da creatura.

97. **Deus concorre immediatamente em todas as operações das creaturas.**

a) Todas as operações das creaturas produzem um effeito; e este effeito contém o *ser, determinado e particularisado por algumas perfeições.* Ora, se as *perfeições* que determinam e particularisam o *ser,* sendo coisas *particulares,* constituem o effeito *proprio* das causas *particulares,* que são as creaturas, o *ser,* sendo uma coisa *universal,* é o effeito *proprio* da Causa *universal,* que é Deus; porque a ordem dos effeitos deve corresponder á ordem das causas. Mas uma coisa, que está contida no effeito de uma causa *particular,* não poderia ser produzida pela causa *universal,* se a mesma causa *particular* não operasse pela virtude ou energia da causa *universal,* isto é, se a causa *universal* não concorresse *immediatamente* na operação da causa *particular.* Logo Deus concorre *immediatamente* em todas as operações das creaturas (1).

b) Todas as creaturas, quando operam, passam da potencia para o acto e adquirem uma nova perfeição. Ora nenhum ente pode passar da potencia para o acto, nem adquirir uma

---

(1) O argumento é de S. Thomaz. Eis as suas palavras: « Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est *esse;* nam omnia alia sunt determinationes ipsius. Igitur *esse* est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, inquantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae sunt *quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis,* agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones, quae determinant esse » (*C. Gentes,* l. III, c. 66). — Este argumento funda-se naquella verdade: um effeito *commum* e *universal* deve derivar de uma causa *commum* e *universal,* como do seu principio adequado e proporcionado. Por quanto, se uma causa *creada* e *particular* podesse produzir um effeito *commum* a varios entes e á propria causa, o effeito sería mais nobre do que a causa, e esta sería causa de si mesma. E' por isso que uma causa, subordinada a uma certa especie, não pode por si produzir a propria especie. Posto este fundamento solidissimo, conclue-se facilmente — que o *ser,* que está contido em todos os effeitos, provenientes das causas particulares, deve attribuir-se á virtude ou energia da causa *universal,* — que as causas particulares operam pela virtude ou energia da propria causa *universal,* — e que por isso Deus concorre *immediatamente* em todas as operações das creaturas. E' o que diz S. Thomaz em poucas palavras: « Universaliores effectus oportet reducere in universaliores et priores causas. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus » (*Sum. Th.,* p. I, q. 45, a. 3).

nova perfeição, sem o concurso de outro ente, que esteja em acto e possua essa perfeição. Logo as creaturas, quando operam, precisam do concurso de um ente, que esteja em acto, para que possa determinar a potencialidade d'ellas, e que possua immensas perfeições, para que as possa communicar aos que não as têm. Esse ente, em ultima analyse, é Deus; porque só Elle é superior a todas as creaturas, e é acto purissimo e infinitamente perfeito. Logo Deus concorre *immediatamente* em todas as operações das creaturas (1).

---

(1) Estes e outros argumentos encontram-se em S. Thomaz (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 5, — *c. Gentes*, l. III, c. 66, 67, — *De pot.*, q. 3, a. 7). Ainda que apresentados sob varios aspectos, todos esses argumentos reduzem-se a este: Deus é o ente *por essencia* (cuja essencia é o seu ser) e por isso de Deus deve derivar todo o ente *participado*. Ora toda a operação da creatura é uma realidade *participada*, é um novo e limitado grau de entidade. Logo toda a operação da creatura deve derivar de Deus, como uma imperfeita participação da realidade infinita. Mas não poderia essa operação derivar de Deus, se Deus não concorresse *immediatamente* na operação da creatura. Logo Deus concorre *immediatamente* em toda a operação da creatura. — E', pois, necessario admittir, contra *Durando* e outros poucos, que Deus, além do concurso *mediato*, emquanto concede ás creaturas e lhes conserva a faculdade ou energia de operar, presta tambem um concurso *immediato*, emquanto applica essa faculdade ou energia á operação e emquanto toda a energia creada opera pela propria energia increada. — De resto, o concurso *immediato* é um corollario da conservação *positiva*. Por quanto, se todo o ente finito e participado depende, na *continuação* da sua existencia, de um concurso *positivo* de Deus, tambem deve depender do mesmo concurso *positivo* ou *immediato* de Deus no seu *começo;* porque, sendo a *continuação* na existencia uma *extensão do proprio começo*, a energia que *conserva* o ser das coisas é a mesma que *produziu*. Logo Deus produz todo o ente finito e participado. E como o effeito da operação das creaturas è um ente finito, deve concluir-se que Deus concorre em todas as operações das creaturas.

Demonstrada a *existencia* do *concurso immediato* de Deus em todas as operações das creaturas, devemos fazer algumas considerações, que esclarecem a *natureza* e a *condição* d'esse concurso.

I. Não ha nada na operação e no effeito da creatura, que não derive total e immediatamente de Deus. Na verdade, se houvesse nessa operação e nesse effeito alguma coisa, que não derivasse *immediatamente* de Deus, o concurso de Deus seria *mediato*. — D'onde se segue que a mesma unica e indivisivel operação da creatura procede *inteiramente* e *immediatameute* de Deus. Assim como uma e a mesma é a operação da causa instrumental e da causa principal, e não pode determinar-se uma parte da operação, que seja produzida unicamente pela causa instrumental sem o influxo da principal; assim tambem toda a operação das creaturas deriva da energia natural d'ellas e da energia da Causa primeira, e não ha uma parte só d'essa operação que possa attribuir-se exclusivamente ás causas segundas. Deus, pois, e a creatura são causas *totaes*, cada uma na sua ordem. Diz S. Thomaz: « Patet quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi *partim* a Deo et *partim* a naturali agente fiat, sed *totus* ab *utroque* secundum *alium modum;* sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus » (*C. Gentes*, l. III, c. 70). E noutro logar: « In operatione, qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae, sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam » (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 3). E noutro: « Una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente » (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 5 ad 2).

II. A acção das creaturas é necessaria — não pela insufficiencia da energia de Deus, — mas pela immensidade da sua bondade. Por quanto, Deus teria podido produzir, só por si, o effeito *todo*, não so emquanto ao elemento universal, que é o *ser*, mas tambem emquanto aos elementos particulares, que *determinam* o ser. Todavia, sendo infinitamente bom, quiz communicar ás creaturas a propria semelhança, pela qual não só fossem bôas, mas podessem, operando, communicar aos outros a bondade. Mas, como a creatura não pode ter uma perfeita semelhança com o Creador, nem a energia participada egualar a energia infinita, segue-se — que a creatura, operando, não pode attingir o effeito *universal*, que é proprio da energia infinita e que é o *ser*, — e que por isso, na producção de um effeito, que contem esse ser, a mesma creatura precisa do concurso *immediato* de Deus, isto é, não pode ella operar senão pela energia mesma de Deus. Diz S. Thomaz: « Neque est superfluum, si Deus per se ipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent. His enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur... Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet » (*C. Gentes*, l. III, c. 70)... « Creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, in quantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina » (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 10).

III. Toda a causa creada, *ainda que seja completa na sua ordem*, comtudo, absolutamente fallando, é por si incompleta e insufficiente para a producção de todo e qualquer effeito. Na verdade, se a causa segunda não pode operar sem o concurso *immediato* da Causa primeira, é claro que ella é incompleta e insufficiente com relação ao effeito; visto que uma causa absolutamente completa e adequada pode só por si produzir o effeito. Portanto a operação da creatura, que é tambem a operação de Deus, deve conceber-se como uma entidade, dotada de uma duplice relação de dependencia, — uma com a propria causa creada, e outra com a Causa primeira e universal, porque de uma e de outra depende de um modo indivisivel. — Dissemos que *a causa creada pode ser completa na sua ordem;* porque, entre essas causas,

98. Deus concorre immediatamente em todas as operações da vontade humana.

a) A volição actual é uma realidade mais nobre e mais perfeita do que a propria faculdade volitiva; porque o acto é

mais perfeito do que a potencia. Ora nenhuma realidade, nenhuma perfeição pode encontrar-se nas creaturas, que não derive de Deus, fonte de toda a perfeição e causa universal de toda a realidade participada. Logo Deus é a causa — não

ha umas que podem operar sem o auxilio de outra causa creada e por isso são completas na sua ordem, ao passo outras, para operarem, precisam do auxilio de outra causa e por isso são incompletas e parciaes mesmo na ordem de causas segundas. — Advirta-se que essa *insufficiencia* das causas segundas não significa que as suas faculdades operativas sejam *imperfeitas*. Essas faculdades são perfeitas, muito perfeitas, mas *na sua ordem*, e a ordem d'ellas exige que os seus actos sejam exercidos dependentemente da Causa primeira. Assim como Deus, quando produz as coisas, não pode fazer com que as coisas existam independentemente d'Elle, assim tambem, quando concede ás creaturas as faculdades operativas, não pode fazer com que essas faculdades, embora perfeitas, se exerçem independentemente d'Elle; porque Deus não pode fazer com que o ser participado seja ser por essencia. (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 5).

IV. O effeito depende mais da Causa primeira do que da causa segunda. Na verdade, a causa segunda, sendo effeito da Causa primeira, recebe da Causa primeira a propria substancia. Recebendo da Causa primeira a substancia, a causa segunda recebe d'ella tambem a potencia ou energia operativa; porque a potencia é uma consequencia da substancia. Logo, se a causa segunda produz, pela sua potencia, um determinado effeito, esta causalidade deriva da Causa primeira. Portanto, a razão de causa, com relação a um certo effeito, compete mais á Causa primeira, do que á causa segunda, e por isso o effeito depende mais d'aquella do que d'esta. (S. Th., *De causis*, l. I, par. 6). — Além d'isso, emquanto a energia da creatura não pode extender-se até á producção da materia ou do sujeito, porque a sua actividade presuppõe sempre a materia ou o sujeito, a energia de Deus extende-se atè á materia, creando-a, e assim o effeito procede de Deus segundo *toda* a sua physica entidade. (*De pot.*, q. 3, a. 4. 7). — D'ahi se segue que toda a operação da causa segunda se funda necessariamente na operação da Causa primeira, não só porque a creatura não pode operar sem o concurso divino, mas tambem porque toda a operação da creatura presuppõe o sujeito ou a materia, creada por Deus. (*De pot.*, q. 3, a. 4).

V. As causas segundas são para a Causa primeira, como o instrumento è para o agente principal. E' a opinião de S. Thomaz e de muitos outros. Porquanto, assim como o instrumento depende, na sua operação, do agente principal, nem pode operar senão pela força do mesmo agente, de modo que é uma causa essencialmente deficiente e imperfeita com relação ao effeito; assim tambem as causas segundas não podem operar sem o concurso da Causa primeira. — Assim como una é a acção do agente principal e do instrumento e uno é o effeito; assim tambem una é acção e uno é o effeito da Causa primeira e da causa segunda. — Assim como o instrumento não produz o effeito, se não fôr applicado e movido pelo agente principal; assim tambem a causa segunda não produz o effeito, se não fôr applicada e movida pela Causa primeira. — Assim como o agente principal se serve de instrumentos diversos, conforme a variedade dos actos e dos effeitos; assim tambem Deus se serve de muitas e diversas causas segundas para a producção de muitos e diversos effeitos. — Todavia, as creaturas são *instrumentos* — não

só da vontade, que é o principio proximo do acto volitivo, — mas tambem do acto volitivo, e por isso concorre *immediatamente* em todas as operações da vontade humana (1).

b) Deus por tal modo confere a todos os agentes finitos, quer naturaes quer voluntarios, a faculdade ou potencia de operar, que nenhum d'elles pode servir-se d'essa faculdade, se não é determinado ou estimulado pela virtude ou energia do proprio Creador; porque todo o agente potencial e por participação, como é o agente finito, não pode operar senão pela virtude ou energia do agente, que é acto e opera pela sua essencia. Ora o ente, cuja virtude ou energia determina o acto de um agente, quer natural quer voluntario, é causa não só da faculdade operativa, mas tambem do proprio acto d'esse agente. Logo Deus não só é causa da nossa vontade, mas tambem do nosso acto volitivo, e por isso concorre *immediatamente* em todas as operações da vontade humana (2).

num sentido *rigoroso*, mas só num sentido *analogico* ou *metaphorico*. Porquanto, o instrumento não torna o effeito semelhante a si mesmo, mas ao agente principal, porque o instrumento não opera por virtude ou energia propria, mas por virtude do agente principal, que, operando pela propria virtude e forma, transfunde no effeito essa forma, e portanto a propria semelhança; ao passo que as causas segundas, embora operem sob o influxo de Deus, tornam o effeito semelhante a si mesmas, e não a Deus, porque operam pela propria forma. Além d'isso, o instrumento opera por virtude do agente principal, sem receber d'este um principio *intrinseco* do seu movimento; ao passo que as causas segundas são dotadas de um principio *intrinseco* do seu movimento, e algumas são por tal maneira movidas por Deus, que conservam o dominio dos proprios actos, a liberdade dos seus movimentos. (*De verit.* q. 24, a. 1 ad 5).

(1) E' necessario distinguir, sempre *da parte do effeito*, uma acção divina que tem por termo a *nossa vontade*, e uma outra acção que tem por termo o *acto volitivo*. A primeira por tal modo produz e conserva a nossa faculdade volitiva, que a creatura não coopera com a acção divina, que lhe confere tal faculdade. A segunda, pelo contrario, produz por tal modo na nossa vontade o acto volitivo, que a mesma vontade coopera com a acção divina como verdadeira causa, embora *particular*, que não pode operar, senão em virtude da causa *universal*. (*De pot.*, q. 3, a. 7. ad 7).

(2) E' o argumento de S. Thomaz, na Sum. *Contra Gentes*, l. III, c. 89, n. 4. — Como nas operações de todas as creaturas, Deus influe nas operações da vontade humana por differentes modos. Primeiramente, Deus, emquanto primeiro motor immovel e causa universal de todas as coisas, move a nossa vontade — *necessariamente* para o bem *universal*, como para o objecto proporcionado d'essa faculdade e *contingentemente* para os bens *particulares*, que não têm um nexo necessario com o bem universal; porque a inclinação natural de uma faculdade para um termo não pode provir senão da Causa, de que deriva essa faculdade (*Sum. Th.*, 1-2, q. 9, a. 6). Deus, portanto, move

99. O concurso de Deus é tambem previo ás operações das creaturas.

a) As creaturas, como dissemos, não podem por si mesmas passar da potencia para o acto, mas devem ser reduzidas ao acto por Deus, emquanto Deus influe na potencialidade das causas segundas e as tira da indifferença. Ora este influxo não pode deixar de ser previo ou anterior, na ordem da natureza e da causalidade, ás operações das creaturas; porque o acto do motor deve ser previo ao acto do movel. Logo o concurso de Deus é tambem *previo* ás operações das creaturas.

---

a nossa vontade, emquanto nos deu uma certa *forma*, de que derivam certas faculdades e tendencias. — Em segundo logar, Deus move a nossa vontade emquanto ao *objecto*. Com effeito, a vontade é movida pelo *bem*, e de um modo *necessario* ou *contingente*, conforme o bem é *universal* ou *particular*. Ora Deus é o bem *universal*, e todo o bem *particular* não pode mover a vontade senão emquanto é uma participação da bondade divina, a qual è o ultimo fim do homem, como é o seu primeiro principio. Deus, portanto, move a vontade humana emquanto esta tende para o objecto, que é o *bem*. (*De malo*, q. 6, a. un., — *Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 4). — Finalmente, Deus move a nossa vontade, emquanto influe para que a vontade *queira actualmente*, e assim é *principio efficiente* do *acto volitivo*. E, como Deus não corrompe mas conserva a natureza creada por Elle, segue-se que a acção divina move *diversamante* para a operação os agentes *naturaes* e os agentes *livres*. Move os agentes *naturaes* emquanto lhes communica a energia necessaria para actuarem nos outros seres; move os agentes *livres* emquanto lhes communica a energia necessaria para se determinarem ao movimento e para se moverem de modo, que sejam senhores dos seus actos. Por isso, o influxo divino, embora, considerado no seu *principio*, seja um e o mesmo (porque a acção de Deus é a sua essencia), — comtudo, considerado no seu *termo*, que é a creatura, é multiplice e diverso, emquanto Deus influe nas causas segundas por um modo proporcionado á natureza d'ellas. Diz S. Thomaz: « Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet *secundum eorum conditionem;* ita quod ex *causis necessariis* per motionem divinam sequantur *effectus ex necessitate*, ex *causis* autem *contingentibus* sequantur *effectus contingentes*. Quia igitur voluntas est activum principium *non determinatum ad unum*, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus *contingens* et *non necessarius*, nisi in his ad quae *naturaliter* movetur » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 10, a. 4). — E' claro que Deus concorre *immediatamente* nas operações da nossa vontade emquanto é o principio *efficiente* do acto volitivo.

Para a intelligencia d'esta verdade e para a solução das objecções, devemos fazer as advertencias seguintes:

I. A nossa vontade não pode ser coagida; já o provámos. O acto elicito da vontade escapa a todo o movimento *violento*. O movimento de um ente é *violento*, quando esse ente é determinado ao movimento por um principio *extrinseco*, que não só não communica ao ente nenhuma inclinação

b) Se o concurso de Deus nas operações das creaturas é exclusivamente *simultaneo*, e não é tambem *previo*, a *determinação* d'essas operações é independente de Deus, e por isso não é Deus quem determina o acto da creatura, mas, pelo contrario, é a creatura que determina o concurso de Deus. Ora estas consequencias são falsas; porque não pode haver, no

---

natural, mas contraría essa inclinação. Deus, porém, sendo o Auctor de todas as naturezas, confere a todas a inclinação conveniente e move-as por tal modo, que o movimento está em perfeita harmonia com as inclinações d'ellas. Por isso o movimento, por que Deus actua nos entes creados, não è violento, mas é *natural*, isto é, proporcionado á natureza de cada um. Diz S. Thomaz: « Illud quod movetur ab altero dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio, *quod ipsi dat propriam inclinationem*, non dicitur cogi... Sic igitur Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam; quia dat ei ejus propriam inclinationem » (*Sum. Th.*, p. I, q. 105, a. 4 ad 1). — Advertimos que o movimento, que Deus imprime na nossa vontade, é e diz-se *natural*, — não emquanto a vontade seja por isso obrigada a operar *necessariamente*, — mas emquanto esse movimento é proporcionado á *natureza* da vontade, a quel exige que Deus a mova e a mova de modo que lhe conserve a liberdade dos seus actos.

II. O movimento de um ente vivo deriva de um principio intrinseco, e, se esse ente é dotado de vontade, é indeterminado, emquanto aos actos voluntarios, tanto para uma coisa como para outra. Mas, se o ente vivo é causa *segunda*, isto é, se é vivo por participação e não por essencia, então não só não exclue, mas exige a acção de um extrinseco principio superior, que é Deus; e como recebeu de Deus, — Causa primeira e universal, vida por essencia e acto purissimo, — o ser e a potencia operativa, assim tambem deve receber *actualmente* d'Elle a energia necessaria para realizar a sua operação. Portanto o facto de um ser vivo se mover a si mesmo e, se é livre, de se determinar a si mesmo para uma coisa ou para outra, não exclue o influxo da Causa primeira, que é o principio universal de toda a perfeição e entidade participada, e que faz com que o ser vivo e livre se mova a si mesmo e se mova livremente. Diz S. Thomaz: « Cum aliquid movet seipsum, non excluditur, quin ab alio moveatur, *a quo habet hoc ipsum, quod seipsum movet;* et sic non repugnat libertati, quod Deus est causa actus liberi arbitrii » (*De malo*, q. 3, a. 2 ad 4).

III. Quando um ente é movido por outro e não se move de modo algum por si mesmo, então aquelle movimento não é imputavel ao mesmo ente; porque, para um acto ser imputavel, é preciso que o agente tenha o poder de se determinar a si mesmo, isto é, é preciso que seja livre. Pelo contrario, se o ente, que é movido por Deus, é livre, então o seu acto é imputavel. — Aqui advertimos que a Causa primeira e universal communica ás causas segundas e particulares, dotadas de liberdade, toda a perfeição, que se encontra no acto, e não a deformidade ou imperfeição; de modo que toda a perfeição do acto deve attribuir-se á Causa primeira como ao agente primario, que influe no effeito mais efficazmente do que o agente secundario, e toda a imperfeição ou todo o defeito deve attribuir-se á causa segunda, que pode faltar e desviar-se do recto caminho. Diz S. Thomaz: « Quia causa

mundo, a mais simples entidade, que escape á universal causalidade de DEUS, e porque a creatura, não podendo produzir acto algum sem o concurso de DEUS, não pode determinar esse concurso. Logo o concurso de DEUS é tambem *previo* ás operações das creaturas (1).

---

prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, *principaliter* reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur, sicut causa prima » (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 15).

IV. A Causa primeira e universal, assim como produziu todas as coisas pela intelligencia e pela vontade, assim tambem pela intelligencia e pela vontade as governa e lhes concede tudo o que lhes é necessario para operarem actualmente conforme a natureza e a condição de cada uma. Por isso DEUS não só não impõe a necessidade á nossa vontade, que é um principio activo, indifferente para muitas coisas, mas actua por tal modo nesta faculdade, que ella possa determinar-se mais para uma do que para outra coisa. A moção divina accommoda-se á indole do agente creado. Diz S. Thomaz: « Voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat, quo congruit naturae ipsius. Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere, prout competit suae naturae » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 10, a. 4 ad 1).

V. A vontade humana tem o dominio dos seus actos. Esse dominio — se exclue todo o influxo de uma causa exterior, que determine necessariamente a vontade a praticar um certo acto, — não exclue o influxo da Causa primeira, que não só não determina necessariamente o acto, mas faz com que o proprio acto seja livre. Diz S. Thomaz: « Voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis » (*De pot.*, q. 3, a. 7 ad 13; — Cf. *c. Gentes*, I, 68).

(1) O concurso de DEUS nas operações das creaturas pode ser, como dissemos, *previo* ou *simultaneo*. — E' *previo*, quando precede, pelo menos na ordem da natureza e da causalidade, a operação do agente, ao qual se presta, e por isso é recebido na potencialidade, ou faculdade, do proprio agente, e a determina para o acto. Tal é concurso, ou influxo, do esculptor, quando applica o cinzel e o move para reproduzir no marmore uma determinada imagem. — E' *simultaneo*, quando não precede a operação do agente nem é recebido na potencialidade d'este, mas é apenas collateral, parallelo e extrinseco á propria operação do agente, e é recebido no *effeito*, que, d'este modo, se attribue *parcialmente* a um e outro agente. Tal é o concurso, que um cavallo dá a outro na tracção de um carro; porque um cavallo não influe na causalidade do outro, e o movimento do carro não se attribue *totalmente*, mas só *parcialmente* a um e ao outro. — Advertimos que o concurso *previo* não exclue o *simultaneo*; este pode ser uma *continuação* d'aquelle. Assim, o esculptor applica o cinzel ao marmore, continúa a propria acção previa e primitiva com a acção do instrumento; e, emquanto o cinzel produz com a sua acção o effeito proprio, que é *cortar*, o esculptor tambem produz, por

100. O concurso previo de Deus deixa intacta a liberdade da vontade humana. — Sendo o homem causa segunda, como o é todo e qualquer agente creado, para que a liberdade da sua vontade

---

meio da acção do cinzel, o effeito proprio, que é *reproduzir a imagem;* e, d'este modo, o esculptor e o cinzel são causa do mesmo effeito, embora numa ordem differente.

Dada esta explicação, perguntamos: Deverá admittir-se o concurso *previo* de DEUS nas operações das creaturas, ou bastará o concurso exclusivamente *simultaneo?* — A esta pergunta têm respondido duas celebres escholas: a dos *thomistas* e a dos *molinistas*, sustentando aquella o concurso *previo*, e esta o exclusivamente *simultaneo*. — Não temos a presumpção de dar uma solução definitiva a esta controversia, que tem apaixonado tantos sabios, sobretudo nos seculos XVI e XVII. Limitamo-nos a expor, com muita serenidade e imparcialidade, as theorias d'essas duas escholas, citando os argumentos, em que se firmam, e as objecções, com que os adversarios se combatem.

A) *Theoria do concurso simultaneo.* — Foi um Jesuita hespanhol, *Luiz Molina*, quem propoz esta theoria. Diz assim: « A acção de DEUS e a acção da creatura podem comparar-se á acção de dois homens, que puxam uma barca. O movimento todo deriva de um e de outro, embora nenhum dos dois seja a causa total d'elle » (*Concord.*, q. 14, a. 13, dis. 26). Todavia, a acção de DEUS e a acção da creatura não são duas acções distinctas. A acção é uma só, produzida contemporaneamente por duas causas *parciaes*, que, unidas, formam uma causa *completa*.

Como se vê, nesta theoria, DEUS não opera *na* creatura, mas *com* a creatura; não é *motor*, é *cooperador;* não *dirige* o acto da creatura, limita-se a *acompanhal-o;* não é a causa *primeira* do acto, mas *concorre* para elle de um modo *parallelo;* não dá ás causas segundas o impulso ao acto, mas dá, em união com ellas, o ser ao effeito; não é o senhor absoluto dos agentes creados, é o servo sempre prompto a prestar-lhes auxilio. Eis o fraco da theoria: dizem os adversarios. — Por quanto, se DEUS e a creatura não são agentes *subordinados*, mas apenas *unidos* ou *associados*, sem que um dependa de outro, a acção da creatura escapa á causalidade divina e não se poderá dizer que toda a entidade, a qual se encontra na creatura, deriva de DEUS. — Ha mais: A acção de DEUS subordina-se, nesta theoria, á acção da creatura. Com effeito, o concurso de DEUS, que se suppõe indifferente para este ou aquelle acto, recebe da creatura a propria determinação, sem a qual DEUS não poderia operar. Diz *Molina:* « Para nós o concurso divino não determina a vontade ao consenso. Pelo contrario, é o influxo particular do livre arbitrio, que determina o concurso divino ao acto, emquanto a vontade se resolve a querer ou a não querer, a querer isto e não aquillo » (*Concord.*, q. 23, a. 4 e 5, dis. 1). DEUS, pois, para operar, deve esperar que o homem o determine para este ou aquelle acto. Mas, como poderá a creatura determinar o concurso divino, se nada pode ella operar sem esse concurso? D'este modo, a liberdade humana, que se pretende salvar, está reduzida á impotencia.

Em vista d'estas difficuldades, alguns sequazes de *Molina* abandonaram a theoria do concurso *simultaneo*, embora lhe conservassem o nome, e apresentaram uma theoria, que pode chamar-se — a theoria da *premoção indeterminada.* A' comparacão de dois homens, que puxam uma barca, substituiram a de um navio impellido pelo vento para um porto indeterminado.

fique intacta, não se requer que a vontade não seja movida de modo algum pela Causa primeira, mas requer-se e basta que essa moção não tire á vontade a sua indifferença, o dominio

---

O seu raciocinio é o seguinte. O vento impelle o navio, por. ex., para o levante, mas não determina o porto. Este é determinado pelo piloto, que governa e dirige o navio. Ora o vento é a imagem da moção divina, que prevem a acção das creaturas e as move para um termo geral; o piloto é a vontade livre, que determina este ou aquelle acto. Fundam esta theoria na auctoridade de S. Thomaz, quando diz — que DEUS, como motor universal, move a vontade do homem para o objecto universal da vontade, que é o bem, — e que o homem, pela razão, se determina para este ou aquelle bem particular, verdadeiro ou apparente (*Sum. Th.*, 1-2, q. 9, a. 6 ad 3; *De pot.*, q. 1, a. 4 ad 3).

A theoria da *premoção indeterminada* é superior á do *concurso simultaneo.* Admittindo uma premoção da nossa vontade pela acção divina, ella explica a passagem d'aquella faculdade da potencia para o acto. Todavia, nem esta theoria reconhece uma *total* dependencia do acto da creatura com relação ao acto de DEUS. O vento explica o movimento do navio, mas não a sua direcção: esta depende exclusivamente do piloto. Do mesmo modo, se o movimento da vontade humana para o bem em geral depende da moção divina, a *direcção* d'esse movimento para este ou aquelle bem em particular depende da propria vontade. Portanto admitte-se uma realidade positiva, uma verdadeira perfeição (tal é essa direcção), que escapa á causalidade divina, que não deriva da fonte de todo o bem e de toda a perfeição. — Alem d'isso, tambem esta theoria admitte que o concurso divino, indeterminado por si mesmo, é determinado e especificado pela activa influencia do livre arbitrio humano. Mas como poderá a creatura determinar e especificar com o seu acto o concurso divino, se ella precisa do concurso divino para praticar todo e qualquer acto? — Por estas e outras razões, muitos philosophos e theologos acceitam a theoria dos *thomistas.*

B) *Theoria do concurso previo.* — Esta theoria é mais synthetica e grandiosa. DEUS é o motor primeiro e universal, e nada pode escapar á sua acção e causalidade soberana. Diz S. Thomaz: « Quantumcumque natura corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 109, a. 1). — « Deus comparatur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia » (*C. Gent.*, III, 100). Deus não move, como movem as causas segundas, por um modo exterior e violento; a sua moção realiza-se no intimo dos seres, e adapta-se á natureza e ás disposições de cada um. Diz o mesmo Angelico: « Deus cuilibet agenti adest interius quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum movet » (*Comp. Th.*, c. 120). Por isso a moção divina, longe de ser determinada e especificada pelo concurso activo das creaturas, determina-se e especifica-se por si mesma, conforme a natureza e as disposições do ser, em que é recebida, fazendo com que o ser necessario produza um acto necessario e o ser livre um acto livre. Na efficacia universal e transcendente da causalidade divina encontra-se a razão sufficiente de todos os actos das creaturas, mesmo dos actos livres. Assim como, emquanto é o Ser primeiro, DEUS influe continuamente em todas as coisas o *ser*, que é a ultima actualidade na linha do ser, e por este influxo physico e preveniente confere a

de seus actos. Ora a moção divina, sendo *natural* e *intrinseca* ás faculdades das creaturas, não só não destroe o que é proprio d'essas faculdades, mas presta-lhes o auxilio, para que

---

existencia, assim tambem, emquanto é a Causa primeira, Elle influe em todos os agentes o *acto*, que é a ultima actualidade na linha da acção, e applica activamente as faculdades operativas aos seus termos connaturaes. Por isso DEUS não é apenas o *companheiro* dos agentes finitos; é o *senhor* e *moderador*, que se serve d'elles, como de instrumentos, para a execução das obras da sua providencia; é a Causa primeira, que actua immediatamente, não nos effeitos, mas nas causas segundas, infundindo-lhes força ou vigor, completando-as e applicando-as ao acto; é o agente universal, cuja influencia abrange a natureza inteira, todos os agentes de cada especie, todas as energias de cada agente. — Esta influencia da Causa primeira, que determina e applica ao acto as causas segundas, é chamada *premoção physica.* E' uma *premoção,* porque a moção da Causa primeira *precede,* pela sua natureza e causalidade, o acto das causas segundas, — e é uma premoção *physica,* porque é o acto de uma Causa efficiente, que move e applica activamente a causa segunda ao acto connatural. A *premoção* chama-se tambem *predeterminação,* no mesmo sentido e pelo mesmo motivo.

Os *thomistas* provam a sua theoria com muitos argumentos, baseados nos principios do Angelico Doutor. Expomos os principaes.

a) DEUS é o primeiro motor. As creaturas não podem operar senão emquanto são movidas e applicadas por DEUS; não só porque toda a passagem da potencia para o acto deve ter e tem a sua razão sufficiente na Causa primeira, mas tambem porque um motor segundo deve ser necessariamente movido pelo motor primeiro. Esta moção de DEUS — é *physica,* porque deriva d'Elle, como da primeira Causa efficiente, e influe physicamente em todas as creaturas, — e é *preveniente,* isto é, anterior ao acto da creatura, porque a moção do motor precede, na ordem da natureza e da causalidade, a moção do movel: « *Motio moventis praecedit motum mobilis, ratione et causa* » (*C. Gent.*, III, 149). Ora uma moção physica e preveniente é uma *premoção physica.* Logo deve admittir-se esta *premoção.* — Accrescente-se que, se a causa segunda não é applicada ao acto por uma moção actual e preveniente, mas só recebe de DEUS o auxilio de um concurso *simultaneo,* nem ella nem o seu effeito dependem de DEUS, como da Causa verdadeiramente primeira. Uma causa não é nem pode dizer-se *primeira* com relação a outra, se não emquanto influe actualmente nella.

b) As causas segundas podem operar e influir no effeito, mas não operam e não influem sempre, e, quando operam, passam da potencia para o acto. Este acto, ou este influxo actual, é uma entidade, uma perfeição, distincta da potencia. Sendo uma entidade, uma perfeição, o acto da creatura deve derivar de DEUS, fonte unica de toda a entidade e perfeição. Mas DEUS não communica ás causas segundas o poder de influir actualmente no effeito, senão emquanto Elle exerce nessas causas um influxo proprio. Este influxo divino deve preceder naturalmente o influxo das creaturas, como a causa precede o effeito, e por isso é uma verdadeira *premoção physica.* — Nem se diga que o influxo actual, que as causas segundas exercem no effeito, deriva de DEUS, emquanto DEUS concedeu a essas causas as faculdades, de que o influxo deriva. Porquanto, DEUS, dando ás causas segundas

possam passar da potencia para o acto e operar em conformidade com a sua natureza; de modo que, movendo uma

as faculdades ou energias operativas, deu-lhes o *poder* de operar, mas não lhes deu o *exercicio*, o *influxo actual* d'esse poder. Quer Elle que, em relação a esse *exercicio*, a causa segunda dependa da Causa primeira, como o ser segundo depende do Ser primeiro.

c) E' certo que uma grande parte das causas creadas são por si indifferentes e contingentes, como são os seres dotados de liberdade. Ora uma causa indifferente e contingente, que pode produzir varios actos mas que por si não é determinada para nenhum d'elles, ficará sempre no seu estado de potencialidade e não produzirá acto algum, se não fôr determinada. Esta determinação — não pode provir da propria *causa*, que é por si indifferente, — nem do *acto*, que é um effeito, e um effeito não pode determinar a causa, — nem do *objecto*, porque este, quando se refere a uma causa *livre*, excerce uma moção moral e não physica, deixa a causa na sua indifferença, e, se *especifica* o acto, não determina o *exercicio* d'esse acto. Logo a determinação não pode provir, em ultima analyse, senão da Causa primeira por uma moção anterior ao acto da causa segunda, isto é, por uma *premoção physica*. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 9, a. 4).

d) Em todas as faculdades operativas devemos distinguir dois estados — um *habitual* e outro *actual*. Encontra-se a faculdade no estado *habitual*, ou em *acto primeiro*, quando *pode* ou é *capaz* de operar, mas actualmente não opera; — encontra-se no estado *actual*, ou em *acto segundo*, quando *actualmente* opera. Logo uma faculdade operativa, para que possa actualmente operar, deve passar do estado habitual para o actual, do acto primeiro para o segundo. Mas não pode passar por si mesma, pela propria energia; porque está em potencia para o acto, e um ente em potencia só pode ser movido por um ente em acto, e porque o estado habitual é menos perfeito que o actual, e nenhum ente pode dar a si mesmo uma perfeição superior á que possue. Logo a faculdade deve passar da potencia para o acto pela energia de um motor, que seja acto purissimo, porque só este pode dar ás forças creadas a ultima actualidade. Diz S. Thomaz: « Omne quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 9, a. 4). — « Oportet enim ut id quod est in potentia reducatur in actum per aliquid quod est in actu » (l. c., a. 1). Este motor, que completa as faculdades das causas segundas e que é acto purissimo, é o primeiro agente, é Deus. Diz o mesmo S. Doutor: « Complementum virtutis agentis secundi est ex virtute agentis primi » (*C. Gent.*, III, 66). Este complemento, esta ultima actualidade é communicada por Deus por uma moção *transitoria*, que só nElle tem uma existencia fixa (*De pot.*, q. 3, a. 7). Tal moção *transitoria* não pode ser um concurso *simultaneo*; porque o concurso *simultaneo* suppõe o agente no estado *actual*, e não no *habitual*; logo deve ser *previa*, deve ser uma *premoção*.

e) Os defensores do *concurso previo* appellam tambem para a auctoridade do *Catecismo do Concilio de Trento*, que diz: « Non solum Deus universa quae sunt providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam *quae moventur et agunt aliquid*, intima virtute, ad motum atque operationem ita *impellit*, ut, quamvis causarum secundarum efficientiam *non impediat*, *praeveniat* tamen; cum ejus occultissima vis ad singula pertineat, et,

faculdade *necessaria*, Deus faz com que esta produza um acto *necessario*, e, movendo uma faculdade *livre*, faz com que esta

quemadmodum Sapiens testatur (*Sap.* VIII, 1), *attingat a fine usque ad finem fortiter et omnia disponat suaviter* » (P. I, in I art. Symb., n. 22). — Trata-se — de *premoção*, porque Deus *impelle* ao acto e *prevem* a efficiencia das causas segundas, — e de premoção *physica*, e não de premoção *moral*, porque o *Catecismo* falla de uma *moção* commum a *todos* os agentes, e de uma moção que deriva da omnipotencia divina e consiste numa *virtude occulta* ou *energia intima*, ora a premoção *moral* — não é *commum* a *todos* os agentes (porque só convem aos agentes *livres*), — não é attributo proprio da omnipotencia divina, porque o anjo e o homem podem mover moralmente a nossa vontade, — nem é uma energia occulta ou intima, como é evidente. — Os *thomistas* adduzem a auctoridade do *Catecismo*, não para elevarem a *premoção physica* a um artigo de Fé, mas para mostrarem a solidez da sua theoria, recebida e considerada pela Egreja como a melhor explicação da omnipotencia divina e para refutarem os que disseram que a *premoção physica* tinha sido condemnada no Concilio de Trento.

Os defensores do concurso exclusivamente *simultaneo* adduzem varios trechos de S. Thomaz, com que pretendem demonstrar que o Angelico Doutor é contrario á *premoção physica*. — Os *thomistas* respondem que esses trechos, rectamente interpretados, nada provam contra a *premoção*, e, para essa recta interpretação, apresentam os seguintes criterios: — 1.º) Quando S. Thomaz affirma que Deus *não predetermina* os nossos actos livres, ou que os actos da nossa vontade *não derivam* de um principio externo *determinante*, o S. Doutor refere-se á predeterminação *natural*, que impõe ás coisas um certo e determinado modo de operar e exclue toda e qualquer liberdade de escolha, mas não exclue a predeterminação propria de um ser livre, que livremente é applicado ao seu acto (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 32, a. 1 ad 1). — 2.º) Quando S. Thomaz diz que *a nossa vontade se move a si mesma, que se determina e é senhora dos seus actos*, etc., attribue á vontade o que é proprio d'ella, como *agente proximo*, mas não exclue, antes suppõe e exige a moção e a applicação do *primeiro agente* (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 1 ad 3). — 3.º) Quando S. Thomaz ensina que Deus move a vontade, sem deixar nella impressão alguma, não exclue com isso a moção divina, mas apenas um novo estado habitual, uma nova qualidade permanente: porque, quando Deus influe o vigor, a energia na creatura, para ella operar actualmente, a acção divina na creatura é *transitoria*, e por isso não produz um novo estado ou uma nova qualidade (*De pot.*, q. 3, a. 7; — *De verit.*, q. 22, a. 8). — 4.º) Quando S. Thomaz sustenta que Deus move a vontade para o bem *universal* e que a propria vontade se move por si mesma para este ou aquelle bem *particular*, refere-se o S. Doutor áquella *primitiva moção especial*, pela qual Deus imprime na vontade humana uma tendencia *necessaria* para o bem *universal*, para a *felicidade*, mas não exclue a divina moção *geral*, que dá á nossa vontade e a todos os agentes o vigor, a energia indispensavel para o exercicio do acto; porque ensina expressamente, em varios logares das suas obras, que *todo* o acto da nossa vontade deriva — não só da propria vontade, como do agente *immediato*, — mas tambem, e sobretudo, de Deus, como do primeiro agente (*Sum. Th.*, 1-2, q. 109, a. 1; — *De verit.*, q. 22, a. 8).

produza um acto *livre.* Logo o concurso *previo* de Deus deixa intacta a liberdade da vontade humana (1).

---

(1) E' o argumento de S. Thomaz, que diz: « Liberum arbitrum est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et *naturales* causas, et *voluntarias.* Et sicut *naturalibus* causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint *naturales;* ita movendo causas *voluntarias,* non aufert quin actiones earum sint *voluntariae, sed potius hoc in eis operatur; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 83, a. 1 ad 3).

Esta conclusão está contida nas conclusões precedentes. E' certo que Deus *premove* a nossa vontade; é certo que a nossa vontade é *livre;* logo deve ser tambem certo que a premoção divina deixa intacta a liberdade da nossa vontade. — Alguns philosophos e theologos reconhecem que Deus *move* a vontade humana, e que a vontade, movida por Deus, permanece livre; mas não admittem a *premoção,* porque dizem que esta é incompativel com a liberdade. Mas não têm razão. Já vimos que, segundo S. Thomaz, toda a *moção* é uma *premoção;* porque a moção do motor *precede* necessariamente, na ordem da natureza e da causalidade, a moção do movel. Logo, se a *premoção* é incompativel com a liberdade, tambem é incompativel a *moção;* e, se não é incompativel esta, nem o pode ser aquella. O *concurso simultaneo* não é verdadeira *moção;* quem corre com outro, nem por isso o move. — Os adversarios da *premoção* esforçam-se para demonstrar que a nossa vontade, sob o impulso *previo* de Deus, não pode ser *livre;* mas todas as razões, que adduzem, fundam-se no supposto que Deus opere, como operam as creaturas. Porque uma causa finita e extrinseca, predeterminando physicamente a nossa vontade, tira-lhe a indifferença e por isso a liberdade, concluem que se Deus predetermina physicamente ao acto a nossa vontade, tira-lhe tambem a indifferença e a liberdade. Ora tal supposto é falso. Entre a causalidade creada e a causalidade divina poderá haver e ha uma *analogia,* mas não ha uma *egualdade.* A creatura não pode mover *naturalmente* a nossa vontade (porque esta, sendo faculdade de uma substancia espiritual, creada por Deus, escapa ao dominio das causas segundas), e por isso pode exercer nella uma violencia, e tirar-lhe de algum modo a liberdade; mas Deus, sendo o Creador e o Senhor da nossa vontade, pode movel-a *naturalmente,* dando-lhe *uma inclinação* para a coisa, para a qual a move. D'este modo, a moção divina é preveniente e infallivel, e comtudo a vontade humana conserva sempre a sua liberdade (*Sum. Th.*, p. 1, q. 105, a. 4 ad 1; 1-2, q. 9, a. 6).

Algumas difficuldades foram já resolvidas. Vamos resolver ainda uma ou outra das que se apresentam com mais força.

a) Dizem: Se a nossa vontade é *premovida* por Deus, ella não se determina a si mesma ao acto. Ora a essencia da liberdade consiste precisamente nesta auto-determinação. Logo a premoção é incompativel com a liberdade.

Resposta. A premoção divina não só não é contraria a esta auto-determinação, mas é ella mesma que faz com que a vontade se determine a si mesma. Sem a premoção divina, a nossa vontade não poderia exercer nenhum acto. E' a premoção, que, como o decreto divino, determina que uma causa *livre* exerça, num certo tempo, um certo acto e o exerça *livremente.* Deus é a causa universalissima e efficacissima. A nossa vontade, como diz S. Agostinho (*De corrept. et gratia* c. 14, n. 45), está mais nas mãos de Deus do que nas nossas; e por isso, continua S. Thomaz (*De ver.*, a. 22 a. 8), se a nossa vontade pode, pela virtude propria, passar de um acto para outro diverso, e até contrario, muito mais pode realizar essa passagem pela virtude divina, de que deriva e a que está subordinada toda a virtude creada. Mas Deus, repetimos, actua na nossa vontade, respeitando a dignidade d'ella e inclinando-a intrinsecamente para a coisa, para a qual Elle a premove, de modo que a nossa vontade produz o seu acto, porque assim quer.

b) Continuam: Se Deus *premove* a nossa vontade, esta deve operar *necessariamente.* Ora a necessidade oppõe-se á liberdade. Logo a premoção é incompativel com a liberdade.

Resposta. Se Deus premove a nossa vontade, a operação d'esta faculdade é *infallivel,* mas não è *necessaria.* E' *infallivel;* porque a premoção de Deus, sendo efficacissima, è seguida pela operação da nossa vontade, e a vontade, quando opera, não pode deixar de operar. Mas não è *necessaria;* porque, como dissemos, a premoção determina a vontade em harmonia com a natureza d'esta faculdade, e por isso não só não lhe tira a liberdade, mas faz com que ella possa operar *livremente,* como se fosse inteiramente independente de todo e qualquer concurso. Diz S. Thomaz: « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter* propter *efficaciam virtutis moventis,* quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas, sed manet libertas;* sicut etiam in omnibus providentia divina *infallibiliter* operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet *proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum* » (*De malo,* q. 6, a. u. ad 3).

c) Replicam: Se a premoção de Deus e a operação da nossa vontade estão infallivelmente unidas, é evidente que a nossa vontade, assim como não tem dominio sobre a premoção divina, assim tambem não o tem sobre a operação propria. Logo a premoção e a liberdade são incompativeis.

Resposta. E' certo que a nossa vontade não tem dominio sobre o *principio* da premoção, que é o proprio Deus, mas è falso que o não tenha sobre o *termo,* que é o acto da mesma vontade. A nossa vontade, sob a premoção divina, pode suspender, interromper, revogar o proprio acto, sem prejuizo da efficacia da mesma premoção; porque o proprio poder de revogar ou

ARTIGO IV.

Providencia, sua existencia, extensão e propriedades.

101. Providencia. — *Providencia* é o acto, pelo qual Deus *ordena* e *dirige* todas as coisas para o fim. — A Providencia, como se vê, importa duas coisas: a *ordenação,* ou *disposição,*

das coisas para o fim, e a *execução* d'essa ordenação. A *ordenação*, por ser acto da intelligencia divina, é *eterna;* a *execução*, por ser realisada no tempo, é *temporanea* (1).

---

interromper o acto, que a premoção tinha começado, não pode deixar de ser effeito da premoção. E', pois, sob a causalidade de Deus, motor primeiro, que a vontade passa livremente de um acto, ou de um objecto, para outro acto, ou outro objecto diverso e até contrario. — Nem isto se oppõe á infallibilidade da Providencia divina. Quando a nossa vontade, dispondo livremente de si mesma, interrompe um acto, para o qual tinha sido determinada pela premoção, o novo acto não se realiza sem uma moção preveniente de Deus, á qual nenhum acto das creaturas, embora livre, pode escapar; de modo que as causas livres concorrem livremente para a execução dos divinos decretos.

d) Insistem: Se Deus premove a nossa vontade para todos e cada um dos actos, deve premovel-a tambem para o peccado, e assim Deus é o auctor do peccado. Ora isto é absurdo e impio.

Já respondemos a esta difficuldade. O peccado é um *acto defeituoso.* Emquanto *acto*, è uma perfeição e por isso deriva de Deus, como do agente primeiro. Emquanto *defeituoso*, é uma imperfeição, que deve attribuir-se á deficiencia das causas segundas. Assim, o *andar torto* de um coxo, — emquanto é *andar*, é uma perfeição e deriva da alma, fonte de toda a energia vital, — emquanto é *torto*, é imperfeição e deriva do defeito da perna. Diz S. Thomaz: « Deus est causa omnis actionis, in quantum est actio. Peccatum nominat *ens* et *actionem* cum quodam *defectu*; defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus non reducitur in Deum, sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam, sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa *actus* peccati, non tamen est causa *peccati*, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu » (*Sum. Th.*, 1-2, q. 79, a. 2). — De resto, esta difficuldade pode oppor-se tambem contra a theoria do concurso *simultaneo*, porque tambem essa theoria admitte que Deus *concorre immediatamente* em todos os nossos actos, e, para o caso, pouco importa que esse concurso seja *previo* ou *simultaneo*.

Concluimos que, embora a theoria do concurso *simultaneo pareça* explicar ou salvar a liberdade humana melhor do que a do concurso *previo*, comtudo é certo, e todos o reconhecem, que a theoria do concurso *previo* favorece e salva a universalidade e a efficacia da causalidade divina melhor que a outra. Dissemos — embora *pareça*, porque, *na realidade*, a theoria do concurso *previo*, mais do que a do concurso *simultaneo*, favorece não só os direitos de Deus, mas tambem os da nossa liberdade. Por quanto, a perfeição da creatura consiste na sua união com Deus: e quanto mais intima fôr esta união, tanto mais elevada será a sua perfeição. Ora a união nossa com Deus em nenhum systema se affirma mais intima, como no systema de concurso *previo*, o qual propugna que a nossa vontade não passa da liberdade habitual para a liberdade actual, se não porque ou emquanto é movida pela primeira e increada liberdade.

(1) Deus, como vimos, *creou* todas as coisas; depois de as ter creado, *conserva-as* na existencia, e *concorre* em todos os actos, que ellas produzem.

102. Deus ordena todas as coisas para um fim.

a) Todo o agente, dotado de intelligencia, não só opera para um fim, mas tambem dispõe ou ordena todas as suas obras para esse fim. Ora Deus é o agente dotado de intelligencia infinita. Logo Deus ordena todas as coisas para um fim (1).

b) Conforme demonstram a experiencia e a razão, cada uma das coisas creadas está ordenada ou disposta para um fim particular e proximo, que é a propria perfeição, e todas ellas estão ordenadas ou dispostas para um fim universal e supremo,

---

Mas não basta que Deus concorra em todos os actos das creaturas; é necessario tambem que *regule* esses actos e os *dirija* para o fim, que estabeleceu ás mesmas creaturas. Esta direcção é obra da *providencia*. — A providencia, como dizemos no texto, abrange duas coisas: a *ordenação* ou *disposição* de todas as creaturas para o fim, e a *execução* d'essa ordenação. A *ordenação*, ou *disposição*, é um acto da *intelligencia* divina, a qual concebe a *idea* ou a *razão* da ordem das coisas para o fim; e esta ordenação chama-se propriamente *providencia*, que foi por isso definida por *Boecio: « divina ratio in summo omnium Principe constituta, quae cuncta disponit »* (*De cons.*, l. IV, pr. 6). A *execução* accrescenta ao acto da intelligencia, que estabelece a ordem, o acto da *vontade*, que manda a execução da ordem, e o acto da *potencia*, que executa o mandato da vontade e diz-se *governo*, *direcção*. — Embora a Providencia divina, considerada no seu complexo, importe uma acção concorde da intelligencia, da vontade e da potencia, comtudo, considerada no seu conceito *formal*, é um acto proprio da *intelligencia;* porque *governar* é acto de *prudencia* e de *sabedoria*, e estas qualidades residem na intelligencia, como no seu sujeito. De facto, é proprio da intelligencia conhecer a relação entre os meios e o fim, e determinar os meios mais efficazes para a consecução do fim. — A Providencia suppõe nas creaturas uma absoluta dependencia de Deus, um fim proprio de cada uma, e um fim commum e unico, para o qual estão todas ordenadas. — Emquanto a *ordenação* é uma coisa *eterna*, porque eterno é acto da intelligencia que concebeu a ordem, a *execução* ou o *governo* é uma coisa *temporanea*, porque temporaneas são as creaturas, que Deus dirige para o fim. — S. Thomaz resumiu estas noções nas seguintes palavras: « Ad *providentiae* curam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis*, quae dicitur *providentia* et *dispositio;* et *executio ordinis*, quae dicitur *gubernatio*. Quorum *primum* est *aeternum; secundum, temporale* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 22, a 1 ad 2). — Quando o *fim* e os *meios* para o fim *excedem* as forças e as exigencias das creaturas, a providencia é *sobrenatural;* quando o fim e os meios são *proporcionados* ás forças e ás exigencias das creaturas, a providencia é *natural*. Da providencia *sobrenatural* trata a Theologia revelada; aqui occupamo-nos da *natural*. — S. Thomaz desenvolve esta questão — na *Sum. Th.*, p. I, q. 22, — *c. Gent.*, l. III, c. 64, — *De ver.*, q. 5.

(1) O fim, que levou Deus a crear a mundo, é a sua bondade, e o fim, que Deus estabeleceu ás suas creaturas, é tambem a sua bondade. — As creaturas têm tambem um fim *proximo*, que é a perfeição ou a bondade de cada uma; mas o seu fim *supremo* ou *remoto* é sempre a bondade divina. — Tendendo para o fim *proximo*, as creaturas tendem para o fim *supremo*.

que é a participação e a manifestação da perfeição divina. Ora esta ordenação ou disposição, sendo um bem e um bem das creaturas, deve derivar de Deus, fonte de todo o bem e creador de todas as coisas, e por isso deve existir na intelligencia divina a razão, o plano d'essa ordenação ou disposição. Logo Deus ordena todas as coisas para um fim (1).

103. Deus dirige todas as coisas para o fim.

a) Sendo proprio de um agente perfeito produzir obras relativamente perfeitas, convem á infinita Bondade de Deus governar todas as coisas e dirigil-as para o mais alto grau de perfeição, a que podem chegar. Ora o mais alto grau de perfeição, a que podem chegar as coisas creadas, consiste na consecução do fim. Logo Deus dirige todas as coisas para o fim (2).

b) Se considerarmos as coisas creadas, veremos que todas ellas, embora diversas, não só estão ordenadas para um fim commum, mas tambem tendem para esse fim e o conseguem pelo uso dos meios mais simples e efficazes. Ora a razão sufficiente d'essa tendencia e d'essa consecução não pode encontrar-se nas energias naturaes das proprias coisas, que são geralmente cegas e se encontram todas no estado de potencialidade. Logo tal razão deve encontrar-se na suprema vontade de Deus, que, executando a ordem por Elle estabelecida, governa e dirige todas as coisas para o fim (3).

---

(1) Diz S. Thomaz: « Omne bonum, quod est in rebus, a Deo creatum est. In rebus autem creatis invenitur bonum, non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et praecipue in finem ultimum, qui est bonitas divina. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens a Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus, necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie *providentia* est » (*Sum. Th.*, p. I, q. 22, a. 1). — Não nos demoramos neste ponto, que foi tratado e sufficientemente desenvolvido na *Cosmologia geral* e no I capitulo da *Theodicêa*.

(2) Diz S. Thomaz: « Cum optimi sit optima producere, non convenit summae Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducat: quod est *gubernare* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 1).

(3) Tambem este argumento encontra-se em S. Thomaz, que diz: « Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries, nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernatur; et hoc dicimus Deum. (*C. Gent.*, l. I, c. 13).

104. A Providencia extende-se a cada uma das coisas.

a) Governando Deus as coisas, emquanto foram por Elle creadas, é claro que a sua Providencia se deve extender até onde se extende a sua causalidade. Ora a causalidade divina extende-se a cada uma das coisas, — não só ás universaes mas tambem ás particulares, não só ás necessarias mas tambem ás contingentes, não só ás corporeas mas tambem ás incorporeas, não só ás substancias mas tambem aos accidentes, — de modo que não ha coisa alguma, que não seja produzida por Deus. Logo a Providencia extende-se a cada uma das coisas, de modo que não ha e não pode haver coisa, que escape á disposição e ao governo de Deus (1).

b) Se a Providencia não se extendesse a cada uma das coisas, isto sería — ou porque Deus *não pode,* — ou porque, embora possa, *não quer.* Ora Deus — *pode,* porque é omnipotente e é capaz de regular e governar tudo com um acto simplicissimo da sua vontade, — e *quer,* porque um artifice infinitamente bom, como é Deus, não pode deixar de ordenar as suas obras e dirigil-as para o fim, que lhes estabeleceu e que ellas, abandonadas a si mesmas, não podem conseguir. Logo a Providencia extende-se a cada uma das coisas (2).

105. A Providencia tem um cuidado especial do homem.

a) A Providencia de Deus, sendo sapientissima e rectissima, deve ordenar e dirigir todas as creaturas em harmonia — com a natureza, de que são dotadas, — e com a ordem dos fins,

---

(1) Diz S. Thomaz: « Cum omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis... Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia, quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem. Cum ergo nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae » (*Sum. Th.*, p. I, q. 22, a. 2).

(2) O cuidado, que Deus tem de todas as coisas, ainda das que nos parecem mais vis, não é incompativel com a dignidade e grandeza de Deus. Todas as coisas são relativamente boas e perfeitas, porque todas participam da bondade e perfeição divina; e se Deus nada perdeu na sua dignidade, quando as creou, nada pode perder, quando as governa. Antes o contrario. A divina bondade não se revela nunca tão esplendidamente, como quando extende os seus cuidados aos seres mais pequeninos e imperceptiveis da terra. Diz Jesus: « Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea: et Pater vester coelestis pascit illa. Nonne vos magis pluris estis illis? » (*Matth.*, VI, 26; cf. *ib.* X, 29-31; *Luc.* XII, 27-29).

que as une e conserva unidas. Ora, o homem é mais nobre do que todas as creaturas racionaes, e, na ordem dos fins, é o fim *proximo* d'essas creaturas; porque as creaturas irracionaes estão ordenadas ou dispostas para a perfeição do homem, e para o seu bem temporal e eterno. Logo a Providencia tem um cuidado especial do homem (1).

b) O homem, por ser dotado de livre arbitrio, produz actos moralmente bons ou maos, e por isso imputaveis e dignos de premio ou de castigo. Ora a indole de todo o governo deve corresponder á indole da coisa governada. Logo Deus deve governar o homem de modo que este se sirva rectamente do livre arbitrio, praticando o bem e fugindo do mal, e assim alcance o seu ultimo fim. — De facto, Deus gravou no animo do homem a lei moral, que o dirija em todos os seus actos, e, para a devida sancção d'essa lei, prometteu premios e ameaçou castigos. Logo Deus tem um cuidado especial do homem (2).

106. Propriedades da Providencia divina. — A Providencia divina é *universal, suave, infallivel, immediata.*

---

(1) A Providencia é proporcionada á natureza e dignidade dos seres, que lhe estão sujeitos. Nem admira. Um bom pae de familia tem mais cuidado dos filhos do que dos servos, mais dos servos do que dos animaes. Ora o homem è mais nobre do que todas as creaturas visiveis, e é o fim *proximo* de todas ellas. Logo Deus deve ter e tem do homem um cuidado especial. — E' o que diz o mesmo Jesus nos logares citados.

(2) Que Deus dirija e governe todas e cada uma das coisas, sobretudo o homem, com uma sapientissima e efficacissima providencia, prova-o tambem o unanime consenso do genero humano. A Religião, que se encontra em todos os povos, funda-se principalmente na convicção de que existe a Providencia divina. Por isso disse S. Agostinho: « Si Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum » (*De util. cred.*, c. 16). Na verdade, se Deus abandonou todas as coisas creadas ao acaso, não têm razão de ser os juramentos, os sacrificios, os votos, as orações. — Attesta o mesmo o instincto natural, que, na ameaça de um grande perigo, leva-nos a levantar os olhos, as mãos e a voz para o ceu e a invocar o auxilio divino. — Demonstram tambem esta verdade as blasphemias dos impios contra Deus; porque os impios não as pronunciariam, se não estivessem convencidos de que nada acontece no mundo, que Deus não queira ou não permitta.

Concluimos, pois, — que Deus, principio primeiro e fim ultimo de toda a creação, governa todas e cada uma das creaturas, quer materiaes quer espirituaes, não só em geral e emquanto ás especies, mas tambem em particular e emquanto aos individuos de cada especie; — que os individuos materiaes e corruptiveis estão ordenados e servem para o bem e a conservação da especie, que se perpetua no meio de uma continua geração e corrupção dos individuos; — que as creaturas racionaes, como é o homem, são

a) E' *universal.* Por quanto, como dissemos, a extensão da Providencia de Deus está na razão directa da sua causalidade, e por isso extende-se a tudo o que tem razão de ente.

---

governadas com uma providencia especial, proporcionada á natureza e á dignidade d'ellas, e por isso por meio de leis, preceitos, conselhos, exhortações, promessas de premios e ameaças de castigos.

*

São muitos os adversarios da Providencia divina, não só entre os *antigos*, mas tambem entre os *modernos.* — Na antiguidade, negaram a existencia da providencia — os *epicureus*, que chamavam a providencia um jugo insupportavel para o homem, e indecoroso para Deus, — os *estoicos*, ensinando que todas as coisas, mesmo as nossas vontades e o proprio Deus, estão sujeitas ás leis do *fato*, — alguns sequazes de *Platão*, que, embora admittissem uma providencia *geral* com relação aos generos, ás especies e ás causas universaes, negavam uma providencia *particular* com relação aos individuos e ás causas particulares.

Nos tempos modernos negaram a providencia — *indirectamente* os *pessimistas* e os *fatalistas*, — *directamente* os *deistas.*

Entre os *pessimistas* destacam-se *Schopenhauer*, *Hartmann* e os *Neo-Budhistas.* Na opinião de *Schopenhauer*, o mundo é a evolução de uma unica *vontade* cega e maligna, que tudo move de uma maneira absurda. Na opinião de *Hartmann*, o principio da evolução universal é o *ente-inconscio*, cuja maligna vontade é temperada por outro principio, isto é, pelo desejo da anniquilação, e por isso o mundo, embora essencialmente mau e peior que o nada, comtudo não é absolutamente pessimo. Na opinião dos *Neo-Budhistas*, a vida presente, cheia de miserias, é intolleravel, e os homens só podem encontrar a felicidade em *Nirvana*, isto é, na total anniquilação da propria substancia. — Os *fatalistas* sustentam que todas as coisas estão sujeitas a um *fato* indeclinavel. Patrono do moderno *fatalismo* é *Taine.*

Os *deistas*, embora admittam a existencia de Deus, rejeitam, em tudo ou em parte, o seu governo no mundo. Por isso, o seu systema, chamado *deismo*, é *absoluto* e *relativo.* — Os sequazes do deismo *absoluto* rejeitam totalmente a providencia, porque incompativel com a justiça, bondade e santidade de Deus. Assim dizem *Bayle, Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Alembert.* — Os sequazes do deismo *relativo* dizem — que Deus estabeleceu leis universaes, pelas quaes todos os seres são governados, — mas que a sua providencia não se extende a todos e a cada um dos seres creados, porque isso repugna á immutabilidade divina e á liberdade humana, — e que por isso toda a religião revelada é impossivel e a oração, emquanto deprecativa, é inutil e injuriosa para Deus. Estas ideas encontram-se, mais ou menos explicitas, nas obras de *Thiers, Cousin, J. Simon, Saisset, Damiron, G. Séailles.*

Tendo provado, no texto, a *existencia* e a *universalidade* da providencia divina, resta-nos demonstrar a falsidade do *pessimismo* e a inefficacia dos argumentos dos *deistas.*

O *pessimismo* — é absurdo nos seus principios, — é contrario ao senso commum e á natureza, — e leva ás mais perniciosas consequencias. — E' absurdo nos seus principios. Por quanto, a unica vontade cega e maligna de *Schopenhauer*, o *ente-inconscio* de *Hartmann*, como o *eu-puro* de *Fichte*,

b) E' *suave.* Deus, sendo o Auctor da propria natureza, governa as coisas conforme a inclinação de cada uma; e por

---

o *absoluto* de *Schelling*, a *idea-ente* de *Hegel*, encerram o mais grosseiro *pantheismo.* Além d'isso, a vida não é puro soffrimento. A vida é, por si, boa: o soffrimento é *accidental.* — E' contrario ao senso commum; por quanto, todos os homens desejam a vida e temem a morte, e, commummente uma vida miseravel prefere-se á anniquilação da propria substancia. — E' tambem contrario á natureza; visto que todos os homens, opprimidos pela dor, sentem um desejo innato de uma felicidade futura. — Leva ás mais perniciosas consequencias; porque o homem, que soffre, se nega a existencia de uma Providencia superior e perde a esperança numa vida futura, não pode ver diante de si senão o desespero e o suicidio, e não pode desejar senão a extincção total do genero humano e a absorpção dos individuos pelo famoso *Nirvana*, isto é, pelo *nada.* Os *pessimistas* admittem estas consequencias.

Os *deistas* adduzem muitas e varias difficuldades contra a Providencia divina. Expomos e resolvemos as principaes.

a) Dizem: Se todas as coisas fossem governadas pela divina Providencia, não poderia produzir-se nenhum effeito *fortuito* ou *casual.* Ora produzem-se muitos effeitos *fortuitos* ou *casuaes.* Logo nem todas as coisas estão sujeitas à divina Providencia.

Resposta. Concedemos que haja effeitos *fortuitos* ou *casuaes* com relação ás causas *segundas* e *particulares*, mas negamos que os haja ou possa haver com relação á Causa *primeira* e *universal.* Na verdade, *fortuito* ou *casual* diz-se o effeito que se produz *fóra da intenção do agente.* Ora nenhum effeito pode escapar e escapa à ordem e ao influxo da Causa primeira e universal, que tudo conhece e cuja acção não pode ser estorvada por nenhum outro agente; e por isso, com relação a Deus, nada pode chamar-se fortuito ou casual, pois tudo acontece por divina disposição. Pelo contrario, o effeito de uma causa segunda e particular pode ser estorvado pela acção contraria de outros agentes; e por isso, pode produzir-se um effeito, que é fortuito relativamente á causa particular, porque produz-se fóra da ordem e da intenção d'essa causa, ainda que não se produza fóra da ordem e da intenção da causa universal, porque todos os actos das causas particulares estão contidos na ordem da causa universal, e tudo acontece conforme a disposição d'essa causa universal. (*Sum. Th.*, p. I, q. 22, a. 2 ad 1).

b) Continuam: Um governador sapiente e bom afasta, por quanto é possivel, das coisas, que rege, todo o mal. Ora no mundo ha muitos males. Logo o mundo não é governado por Deus.

Resposta. Um governador sapiente e bom afasta das coisas, que rege, o mal da *communidade*, mas não deve afastar o mal do *individuo*, quando este concorre para o bem da mesma communidade. Com effeito, o que constitue o maximo bem do mundo é a ordem ou disposição de todos os seres para o seu fim commum. Este bem não pode, ás vezes, alcançar-se senão com o prejuizo ou damno de um ser particular, que é como um membro da grande totalidade cosmica. N'este caso, o governador sapiente, que olha para o bem da sua communidade, permitte o mal do ser particular, porque e emquanto é ordenado ou concorre para o bem commum. Um governador bom e sapiente só é obrigado a afastar de um ser particular o defeito ou o mal, quando só tem ao seu cuidado esse ser particular. Ora Deus é o

isso cada uma tende, não de um modo violento, mas espontaneo, para o seu fim, para o qual a dirige o impulso divino.

---

governador *universal* de todas as creaturas, e por isso deve *permittir* o defeito ou o mal de qualquer ser particular, para que não soffra nem seja estorvado o bem perfeito e total do universo. Porquanto, se Deus não permittisse nenhum mal, muito bem deixaria de se dar ou de existir. Por isso dizia S. Agostinho (*Enchir.*, c. XI): « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo » (Cf. *Sum. Th.*, *ib.*, ad 2).

c) Replicam: Se existisse a Providencia divina, não existiriam no mundo os males *physicos*, como a *dôr*, a *pobreza*, as *tempestades*, os *terremotos*, etc. Ora estes males existem para a infelicidade do genero humano.

Resposta. Deus, como dissemos, não quer *directamente* os males *physicos;* pois o mal *physico* é a privação de uma entidade ou perfeição physica, e o termo directo da vontade divina não pode ser uma *privação.* Logo Deus quer esses males *indirectamente*, emquanto os *permitte.* — Esta permissão não só não exclue, mas até suppõe a providencia divina. Por quanto, o mal physico *particular* — não só serve para a consecução do bem physico *geral*, — mas tambem procura ao homem um bem de uma ordem mais elevada, assim a dor purifica e fortifica a nossa alma e é occasião de muitos meritos para a vida eterna.

d) Insistem: No mundo encontra-se o mal *moral*, que é *o peccado.* Ora o peccado é um mal tão grande, que por um governador sapiente e santo, como é Deus, não pode, de maneira nenhuma, ser permittido ou tolerado.

Resposta. O peccado, embora seja um mal tão grande, que chega a ter uma malicia quasi infinita, porque offensa de uma Bondade infinita, comtudo pode ser permittido. Por quanto, o poder peccar, ainda que não constitua a essencia da liberdade, comtudo é uma consequencia da liberdade, de que é dotada a creatura racional. Ora é conveniente que a Providencia divina governe as creaturas por um modo proporcionado á essencia d'ellas e que as deixe operar em conformidade com a natureza de cada uma, e por isso é conveniente que deixe ao homem o poder de praticar o mal, isto é, de commetter o peccado. — Além d'isso, Deus não poderia supprimir no homem a faculdade de peccar, sem destruir, ao mesmo tempo, a liberdade. Ora repugna que a Providencia divina possa destruir as qualidades, de que dotou as creaturas. — Finalmente, esta *permissão* do mal *moral* não repugna nem á *santidade*, nem á *sabedoria*, nem á *bondade* de Deus. Não repugna á *santidade;* porque esta exige que Deus *odeie* o peccado, e não que *impeça* todo o peccado, e porque Deus concede ao homem muitos auxilios para que possa evitar o peccado e exercer a virtude. Não repugna á *sabedoria;* porque o peccado não destroe a ordem *universal*, que consiste na *gloria divina*, mas só destroe a ordem *particular*, que consiste na subordinação de uma creatura ao seu Creador, e esta destruição da ordem *particular* serve para a conservação e perfeicão da ordem *universal*, porque tambem os peccadores devem dar gloria a Deus, exaltando a sua *justiça*, se não quizerem exaltar a sua *misericordia.* Não repugna á *bondade;* porque a liberdade, de que os peccadores abusam, é um dom excellente da munificencia divina, é principio de *merito* para a vida presente e de um *premio eterno* na vida futura. O proprio *Rousseau* diz: « Como?! para impedir que o homem seja mau, devia

c) E' *infallivel.* Sendo DEUS o Agente absoluto e a Causa primeira de todas as coisas, só pode acontecer o que DEUS decretou e no modo que DEUS decretou, sem prejuizo do livre arbitrio, de que algumas creaturas são dotadas (1).

---

elle ser rebaixado até á condição dos brutos? Não, Deus da minha alma, eu nunca me queixarei por me teres feito á tua imagem » (*Emile*, l. IV, c. 61).

e) Accrescentam: Embora Deus permitta o peccado, comtudo não devia ser indifferente para com os bons e para com os maus. Ora parece e é indifferente; porque os peccadores levam sempre uma vida feliz, e os justos uma vida cheia de miserias e de amarguras. Esta desegualdade de tratamento mostra que não ha uma *providencia;* pois, se houvesse, seria injusta. — E' o raciocinio de *Bayle, Quinet, Havet, Michelet.*

Resposta. E' falso que os peccadores levem sempre uma vida feliz e os justos uma vida miseravel; muitas vezes acontece o contrario. Por isso a pergunta não deve formular-se nestes termos: porque é que os justos soffrem e os peccadores gosam? mas nos seguintes: porque é que os justos e os peccadores estão, promiscuamente, sujeitos aos bens e aos males de vida presente, quando os justos deveriam estar isentos de todos os males, e os peccadores privados de todos os bens? — Formulada nestes termos, a pergunta pode ter muitas respostas. Antes de tudo, esta sujeição dos justos e dos peccadores aos bens e aos males da vida presente é uma consequencia da condição humana, exposta á acção diversa e contraria das causas segundas. Deus poderia, com certeza, fazer com que os justos não recebessem algum mal e os peccadores não recebessem algum bem; mas é conveniente que o não faça, que não impeça a actividade das causas segundas, sobretudo das livres, e não perturbe a constancia das leis geraes. — Alem d'isso, se DEUS desse, immediatamente, aos justos o premio e aos peccadores o castigo, ficaria destruida toda a ordem moral; porque, então, os homens praticariam o bem não por amor da virtude, mas pela esperança de uma felicidade temporal, e evitariam o mal unicamente pelo medo do castigo. Accrescente-se que o bem e o mal d'esta vida não podem constituir a recompensa adequada da virtude e do vicio. — Ha mais: essa desegualdade de tratamento, que ás vezes se encontra no mundo, poderia subministrar aos adversarios uma arma efficaz contra a providencia, se esta se extendesse e se limitasse á vida *presente.* Mas não é assim. Porquanto DEUS reserva, na vida *futura,* a recompensa *adequada* para a virtude, e o castigo *adequado* para o vicio. Por isso a desegualdade de tratamento na vida presente é o signal mais certo da existencia da providencia. — De resto, os *males,* de que são affligidos os bons, servem para os purificar dos seus defeitos, para os afastar dos perigos e seducções do mundo, e para lhes subministrar occasião de meritos, — e os *bens,* que os peccadores gosam ou possuem, são a recompensa de algumas boas obras, que elles não deixam de praticar, e são avisos da bondade divina, que não os quer eternamente perdidos.

(1) « In hoc est *immobilis* et *certus* divinae providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive *necessario,* sive *contingenter* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 32, a. 4 ad 2). — E se perguntarmos a S. Thomaz a razão por que tudo acontece conforme os decretos da providencia divina, responde-nos o Angelico, dizendo que toda a inclinação dos seres, quer *natural* quer *voluntaria,* não é outra coisa senão uma

d) E' *immediata.* Por quanto, a *ordem* da Providencia foi estabelecida e predeterminada por DEUS, desde a eternidade, sem o concurso das causas segundas; embora, na *execução* d'essa ordem, DEUS possa servir-se e se sirva d'essas causas. — DEUS serve-se das causas segundas, não porque lhe falte o poder, mas porque é tão bom, que deseja communicar a dignidade da causalidade tambem ás creaturas (1).

107. A Providencia de Deus não exclue a cooperação do homem. — A Providencia de DEUS excluiria a cooperação do homem, se DEUS fizesse, só por si, as nossas acções. Mas não é assim. DEUS não faz, só por si, as nossas acções, mas presta o seu concurso aos que operam, e concede aos que pedem os auxilios necessarios para a consecução do fim. Logo a Providencia de DEUS não exclue a cooperação do homem. — D'ahi a utilidade e a necessidade da *oração* (2).

---

impressão do primeiro motor, como a direcção de uma flecha para o alvo não é senão o effeito da impulsão do archeiro, e que por isso os actos de todos os agentes, quer naturaes quer voluntarios, tendem e chegam quasi espontaneamente ao termo, que a divina Providencia lhes determinou. Eis as suas palavras: « Omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quam quaedam impressio a primo movente; sicut inclinatio sagittae ad signum determinatum nihil aliud est quam quaedam impressio a sagittante. Unde omnia quae aguntur vel *naturaliter* vel *voluntarie,* quasi *propria sponte* perveniunt in id, ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus *omnia disponere suaviter* » (*Sum. Th.*, p. I, q. 103, a. 8).

(1) Diz S. Thomaz: « Ad providentiam duo pertinent: scilicet *ratio ordinis* rerum provisarum in finem, et *executio* hujus ordinis, quae *gubernatio* dicitur. — Quantum igitur ad *primum* horum, Deus *immediate* omnibus providet; quia in suo intellectu habet *rationem* omnium etiam minimorum, et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod *ordinem* illorum effectuum *in sua ratione praehabuerit.* — Quantum autem ad *secundum,* sunt aliqua *media* divinae providentiae; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet » (*Sum. Th.*, p. I, q. 22. a. 3). — Servindo-se DEUS das causas segundas na *execução* da ordem, que Elle, só por si, estabeleceu, é claro que os defeitos e as imperfeições, que se encontram no mundo, não se podem attribuir a DEUS, mas unicamente a essas causas segundas. — DEUS, mesmo na *execução* da sua ordem, pode prescindir e prescinde, algumas vezes, do concurso das causas segundas e opera immediatamente por si e fóra da ordem d'essas causas. E' quando faz um *milagre.* Mas, neste caso, DEUS opera de um modo *extraordinario.* — Do *milagre* tratámos, com o devido desenvolvimento, na *Cosmologia.*

(2) A *providencia* de DEUS não exclue, mas auxilia os cuidados humanos; assim como o seu *concurso* não destroe, mas auxilia os actos da nossa vontade. Por isso, querendo alcançar um fim, devemos empregar todos os

108. **Corollario.** — Creador e Conservador de todas as coisas. Deus tem sobre ellas um dominio absoluto, inalienavel. Ao dominio de Deus deve corresponder, da parte das creaturas, uma sujeição affectuosa, completa. Nesta sujeição Deus encontra a sua gloria, e a creatura uma felicidade eterna (1).

meios licitos, que estiverem ao nosso alcance, e depois pedir a Deus pelo bom exito das nossas emprezas. A experiencia mostra que, muitas vezes, homens ignorantes e fracos, mas apoiados em Deus, levam ao fim negocios, que homens espertos e poderosos, mas confiados nas proprias forças, não poderam concluir. — A *immutabilidade* da providencia não exclue a utilidade da *oração*, como não impõe a necessidades ás coisas, por ella governadas. A *oração*, mesmo quando *efficaz*, não muda a disposição eterna da providencia; porque o proprio acto, com que Deus decreta a concessão de uma graça a quem a pede, pertence á mesma ordem da providencia. Diz S. Thomaz: « Orationes apud Deum efficaces sunt, non tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt, quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur sub ordine divinae providentiae cadit ». (*C. Gent.*, l. III, c. 96).

(1) Os theologos apontam outro titulo para o dominio de Deus sobre todos os homens: o titulo da *Redempção*. Os homens eram escravos do *peccado*, do *demonio* e do *inferno*. D'esta triplice escravidão resgatou-nos o Homem-Deus, levado unicamente pelo seu amor, e resgatou-nos offerecendo um preço infinito — o seu Sangue! Os resgatados da escravidão de um tyranno passam naturalmente para o dominio de quem deu o preço do resgate. Somos todos de Jesus. Conquistado pelo amor, o dominio de Jesus exerce-se pelo amor e só exige uma sujeição de amor. E' o reino do Coração de Jesus! A este dominio e a esta sujeição referem-se as seguintes palavras de S. Paulo: « *Non estis vestri; empti enim estis pretio magno. Glorificate et portate* Deum *in corpore vestro* » (I. *Cor.*, VI, 19-20).

MORAL

PROEMIO

1. **Moral.** — *Moral é a sciencia que, por meio das regras de moralidade, dirige os actos humanos ao nosso ultimo fim.* — A *Moral* — é *sciencia,* porque é um conjuncto ordenado de conclusões e principios relativos a um objecto determinado; — *que dirige os actos humanos,* isto é, os actos que derivam da nossa *intelligencia* e *livre vontade;* — *ao ultimo fim do homem,* porque a *Moral* não se occupa dos fins *proximos* e *secundarios* dos nossos actos, mas do fim *ultimo;* — *por meio das regras de moralidade,* porque os actos humanos só podem alcançar o nosso ultimo fim, quando *moralmente* bons e honestos (1).

(1) A *Moral* é a sciencia dos *costumes* (*mores*). — *Costume,* em sentido *rigoroso,* é a repetição frequente e uniforme de certos actos, *causada pelo livre arbitrio.* D'ahi a denominação de *moral* applicada ao *acto,* cuja repetição produz o *costume.* Por isso acto *moral* é o que deriva da vontade *livre* do homem. — A existencia da *liberdade* dos nossos actos é, pois, uma condição necessaria para a existencia da *Moral.*

D'aqui se segue que a *Moral* dos *pantheistas, fatalistas, deterministas, positivistas,* e, em geral, de todos os que não reconhecem no homem o *livre arbitrio,* tudo poderá ser, menos a sciencia dos *costumes.*

a) Os *pantheistas* admittem que o homem, com os actos que pratica, e o mundo, com as substancias que o compõem, são emanações *necessarias* da substancia divina. Sendo assim, não ha acções livres no homem, e, não havendo acções livres, não é possivel uma direcção *moral.*

b) Os *fatalistas,* sustentando que todos os acontecimentos, que se realizam no homem e no mundo, estão sujeitos a uma necessidade fatal e inevitavel, não reconhecem acções *livres,* e por isso não podem deixar de desvirtuar a natureza da *Moral.*

c) Os *deterministas,* negando de *facto* a *liberdade* da nossa vontade, como provámos na *Anthropologia,* devem tambem negar o objecto da *Moral.*

d) Os *positivistas* pertencem á classe dos *deterministas.* Na verdade, os *positivistas* admittem — que a sciencia *moral* é uma parte da *physica social,* que é tambem uma especie da *physica organica,* sujeita a leis *biologicas,* — que todos os phenomenos humanos são o producto do organismo sob a acção do meio, — que entre o homem e o animal não existe nenhuma differença

2. Objecto da Moral. — O *objecto* da *Moral* é constituido pelos actos *humanos*, emquanto, pelas regras da *moralidade*, se hão de dirigir para o nosso *ultimo* fim. — Por isso a *Moral* — é uma sciencia *pratica*, porque applica os conhecimentos ás operações, — e distingue-se das outras duas partes da Philosophia, que são a *Logica* e a *Metaphysica*, porque a *Moral* regula os actos da *vontade*, ao passo que a *Logica* dirige os actos de *intelligencia*, e a *Metaphysica* estuda os entes *reaes* (1).

---

essencial. D'estes principios deriva necessariamente a negação do *livre arbitrio*, e por isso a negação da verdadeira Philosophia *moral*. — Não negamos que os *positivistas* tambem estabelecem uma sciencia *moral*; mas para elles a *Moral* é a *sciencia das condições do aperfeiçoamento das sociedades humanas*, de modo que a *Moral*, no sentido d'esses escriptores, tem uma esphera muito mais extensa do que a que lhe marcou o bom senso, abrangendo não só a educação, a instrucção, a penalidade, mas tambem as bellas artes, as bellas lettras, isto é, abrangendo tudo o que não devia abranger e não abrangendo o que devia abranger, que é a *livre* actividade do homem em ordem ao seu fim. — Mas, ao menos neste ponto, os *positivistas* são coherentes. Se a alma humana é uma coisa *ficticia*, se Deus é uma coisa *imaginaria*, ou, pelo menos, *incognoscivel*, como é possivel formar a verdadeira sciencia *moral*, que dirija os actos *livres* do homem para Deus, que é o nosso ultimo fim? — Teremos muitas occasiões de fallar nas doutrinas *positivistas*, e sobretudo na 2.ª parte, em que daremos um resumo da *physica social* ou *sociologia*.

(1) A *Moral* distingue-se das outras duas partes da Philosophia, que são a *Logica* e *Metaphysica*. Na verdade, a Philosophia é altissima sabedoria. Ora é proprio da sabedoria estabelecer a ordem entre as coisas. As coisas, que se podem ordenar, — ou são os actos da nossa *intelligencia*, — ou são os actos da nossa *vontade*, — ou são os objectos que compõem o universo. Os actos da nossa *intelligencia* constituem o ente *logico*, que é o objecto da *Logica*, pois esta dirige a nossa intelligencia para a *verdade*; — os actos da *vontade* formam o ente *moral*, que é o objecto da *Moral*, porque a *Moral* dirige a nossa vontade para o *bem*; — os objectos, que compõem o universo, constituem o ente *real*, que é o objecto da *Metaphysica*; porque a *Metaphysica* trata dos entes que existem independentemente dos nossos actos. Se, pois, o objecto da *Moral* é distincto do objecto da *Logica* e da *Metaphysica*, é evidente que a primeira é uma sciencia distincta d'estas duas ultimas.

A *Moral* não só se distingue da *Logica* e da *Metaphysica*, mas tambem da *Theologia moral*. Na verdade, o *sujeito* da *Theologia moral* é o *christão*, o da philosophia *moral* é o *homem*; — os *principios* da *Theologia moral* são revelados ou deduzidos das verdades reveladas, os da *philosophia moral* são descobertos pela luz natural da razão; — a *origem* dos preceitos da *Theologia moral* é *divina*, porque derivam da Revelação sobrenatural, ao passo que a origem dos preceitos da philosophia *moral* é *natural*, porque esses preceitos estão baseados na lei natural. — D'onde se vê o erro de *Kant*, *De Wette*, *Bruch*, que identificam a philosophia *moral* com a Theologia *moral*.

Todavia a Theologia *moral* auxilia e illumina a philosophia *moral*, afastando-a dos perigos e guiando-a para um caminho seguro. A historia da philosophia attesta que o homem, abandonado ás suas forças naturaes, tem descoberto algumas verdades, mas só depois de muito tempo e misturadas com muitos erros. Sirvam de exemplo os escriptos dos maiores entre os philosophos pagãos — *Socrates*, *Platão*, *Aristoteles*. *Kant* diz: « A maravilhosa religião do Christianismo, na sua grande singeleza, enriquece a philosophia *moral* com ideas moraes mais exactas e mais puras do que as que a mesma philosophia tinha subministrado até essa epocha ». (*Crit. Judic.*, pag. 442).

3. Excellencia da Moral. — A *Moral* não só é mais excellente que todas as sciencias racionaes e experimentaes, mas tambem é mais nobre que a *Logica* e a *Metaphysica*. — E' mais nobre que a *Logica*; porque a *Logica* ensina a raciocinar, e a *Moral* a bem viver. — E' mais nobre que a *Metaphysica*; porque, se esta descobre á nossa intelligencia a natureza do mundo e da nossa alma, a existencia de um Deus infinitamente sabio, poderoso e bom; a *Moral*, applicando á pratica esses conhecimentos, dirige a nossa alma á consecução da felicidade eterna, que consiste na posse do proprio Deus (1).

4. Methodo da Moral. — O *methodo* da *Moral* — *a*) não póde ser exclusivamente *synthetico*, — *b*) nem exclusivamente *analytico*, — *c*) mas deve ser *synthetico-analytico*.

a) Não póde ser exclusivamente *synthetico*, isto é, *racional*; porque a *Moral* deve considerar os actos *humanos* não em *abstracto* mas em *concreto*, para se conhecer o modo de applicar os principios absolutos e universaes da *moralidade* ás diversas circumstancias da vida humana (2).

---

(1) D'onde se vê a utilidade, que do estudo da philosophia *moral* deriva para o individuo e para a sociedade. Por quanto, a felicidade do individuo e da sociedade consiste na consecução dos seus fins respectivos. Ora é a *Moral* que aponta aos individuos e á sociedade o *fim*, que se deve conseguir, e os *meios*, que se devem empregar. — E não só a *Moral* é util para a vida *pratica* do homem e da sociedade, mas tambem para o estudo das outras sciencias praticas, sobretudo do *direito*, da *politica* e da *economia politica*. E' util para o estudo do *direito*; porque as leis *positivas*, de que se occupa o *direito*, nunca poderão ser conhecidas perfeitamente, se não forem relacionadas com a lei *natural*, em que se devem fundar e que forma o objecto da *Moral*. E' util para o estudo da *politica*; porque é a *Moral* que determina o fim do homem e da sociedade, e os deveres dos governantes e dos governados. E' util para a *economia politica*; porque a *Moral* ensina a subordinação do bem *util*, que é o objecto de *economia politica*, ao bem *honesto*, e, definindo as relações entre patrões e operarios, entre amos e servos, lança os fundamentos do bem estar social.

(2) Exaggeram a força da *razão*, no estudo da *Moral*, os sequazes do *direito natural puro*, e os *racionalistas*.

a) Os sequazes do *direito natural puro*, como *Rousseau*, sem se importar da *historia* e da *experiencia*, pretendem deduzir da natureza humana, considerada em *abstracto*, todas as regras de *moral*. — Mas enganam-se. Se no estudo da *Moral* não tivermos presentes a historia do nosso espirito e o

b) Não póde ser exclusivamente *analytico,* isto é, *experimental;* porque, para dirigir os actos humanos para o seu fim ultimo, é necessario conhecer esse fim, e o fim de um ser conhece-se pelo estudo da sua essencia, e o estudo das essencias exige uma operação da *razão,* que das propriedades e operações se eleve, pelo raciocinio, ao descobrimento do principio, de que derivam (1).

---

movimento da epocha actual, perderemos o tempo em questões inuteis ou applicaremos sem tacto e criterio as leis geraes e os principios universaes ás circumstancias individuaes e concretas.

b) Os *racionalistas,* como *Kant,* prescindem inteiramente do auxilio da divina Revelação. — Tambem estes se enganam. A razão humana, abandonada a si mesma, tem sempre errado, sobre tudo em assumptos moraes e religiosos; e por isso, se quizer encontrar a verdade, deve acceitar, com reconhecimento e veneração, o auxilio de Revelação divina, não para provar as suas proposições, mas para conhecer o caminho da verdade.

(1) Attenuam ou rejeitam a força da *razão,* no estudo da *Moral,* os *tradicionalistas,* os *historicos,* os *positivistas,* os *scepticos.*

a) Os *tradicionalistas* dizem que a razão individual não póde conhecer, com *certeza,* nenhuma verdade, sobre tudo de ordem *moral,* e que por isso todas as verdades devem ser ensinadas pela auctoridade, divina ou humana. — Não nos detemos aqui em refutar o *tradicionalismo;* porque já foi refutado na *Anthropologia.*

b) Os *historicos* reconhecem a *historia* como a unica fonte das regras de *moralidade.* — O exagero é manifesto. A *historia,* embora seja de grande auxilio no tratado da *Moral,* não póde comtudo ser a *unica* fonte das regras moraes; porque, se não for estudada á luz de principios sãos, leva facilmente a muitos erros. Não são os principios que se hão de accommodar aos costumes, mas são estes que se devem conformar com aquelles.

c) Os *positivistas* affirmam que devemos estudar a *Moral,* independentemente da *Metaphysica,* isto é, de todo o *supposto transcendental,* apoiando-nos unica e exclusivamente na *experiencia.* A vida *intellectual* e *moral* do homem, segundo elles, está sujeita, como todas as coisas, a uma *evolução* constante; e por isso a *Moral* é uma parte da *Mechanica* e tira os seus principios da *Physica,* da *Biologia,* da *Psychologia* e da *Sociologia,* que explicam as leis universaes da evolução. D'este modo o munus da *Moral* consiste em applicar essas leis aos phenomenos da vida moral, mostrando — não o que os homens devem fazer, pois os homens, segundo os *positivistas,* são destituidos de liberdade, — mas o que *farão.* — O erro d'estes escriptores é evidente. A ordem *especulativa* não pode deixar de ser o fundamento da ordem *moral.* Se não conhecermos ou se desvirtuarmos as grandes verdades, que se ensinam na *Metaphysica* e que são o principio de *contradicção* e de *causalidade,* a existencia de Deus, a espiritualidade, liberdade e immortalidade da alma humana, o fim ultimo da nossa vida, não é possivel compor um tratado de *Moral,* sem errarmos, em cada passo, ácerca da *lei natural,* da sua obrigação e sancção, ácerca da consciencia, da honestidade, do direito. A *Moral* dos *positivistas* não passa de uma *historia natural.* De resto, na *Anthropologia* refutámos o *determinismo,* que é a base de *Moral* dos *positivistas* e a nega-

c) Mas deve ser *analytico-synthetico,* isto é, *experimental* e *racional.* — Deve ser *analytico* ou *esperimental;* porque a *Moral* dirige os actos humanos, que, por serem *contingentes,* só podem ser conhecidos pela experiencia. — Deve ser *synthetico* ou *racional;* porque a *Moral* dirige os actos humanos por meio de principios universaes e absolutos, que só podem ser percebidos pela razão (1).

5. Divisão da Moral. — A *Moral* divide-se em duas partes: *geral* e *especial.* — A Moral *geral* trata dos *actos humanos,* considerando-os no seu *fim, essencia, moralidade* e *regras.* A Moral *especial* tem por objecto os *direitos* e os *deveres,* que são proprios do homem emquanto é *individuo* e *membro da sociedade.* — A Moral *geral* costuma chamar-se *Ethica;* — a Moral *especial* denomina-se commummente *Direito natural* (2).

ção da liberdade, e mais adeante veremos que a nossa vida *moral* não está nem póde estar sujeita a uma evolução fatal e irresistivel.

d) Os *scepticos* negam que as leis *moraes* sejam universaes e immutaveis para todos os homens, em todos os tempos e em todos os logares. — Mais tarde refutaremos esta opinião.

(1) O methodo *analytico-synthetico* foi seguido por *Socrates, Platão, Aristoteles, S. Agostinho, S. Thomaz* e por todos os escholasticos e escriptores de bom senso, que, nas suas especulações, se servem dos principios da razão e da experiencia.

(2) Advirta-se que a palavra *ethica* (*etos-costume*) tem a mesma significação que a palavra *moral* (*mos-costume*), e que por isso não é muito rigoroso dar a uma *parte* da divisão o nome que significa o *todo.* Mas é questão de palavras, e accommodamo-nos aos mais auctorizados escriptores.

Os *philosophos* e os *juristas* discutem se o *direito natural* é, ou não, inseparavel da *ethica.* As opiniões divergem; uns identificam as duas partes, outros separam-nas. — A questão não póde ser resolvida aqui; visto que, para esta solução, é necessario conhecer as definições da *ethica* e do *direito natural,* e as relações que existem entre uma parte e outra, — definições e relações, que só serão conhecidas no decurso d'este tratado.

PARTE PRIMEIRA

ETHICA

6. **Ethica.** — *Ethica* é a parte da *Moral* que trata da *moralidade* dos actos *humanos.* — Os actos *humanos* são dotados de *moralidade,* quando estão dispostos para o seu *fim* (1).

7. **Objecto da Ethica.** — O *objecto* da *Ethica* é, pois, constituido pela *moralidade* dos actos *humanos.* — Como se vê, esta parte da *Moral* estuda o acto humano *em geral,* considerando-o — no *fim,* para o qual tende, — na *essencia,* que o constitue, — na sua *relação* para o mesmo *fim,* — e nas *regras,* que o devem dirigir (2).

8. **Divisão da Ethica.** — A *Ethica* divide-se em *quatro* capitulos; — no *primeiro,* trata do *fim* dos actos humanos; — no *segundo,* da *essencia* dos mesmos actos; — no *terceiro,* da sua *moralidade;* — no *quarto,* das suas *regras* (3).

---

(1) A sciencia tambem tira do seu objecto *formal* a propria *especie* e *definição;* porque o objecto *formal* é o *termo* para o qual tende, e o *termo* especifica e distingue os seres que tendem para elle. Ora o objecto *formal* da *Ethica* é constituido pela *moralidade* dos actos *humanos* (os proprios actos *humanos* são apenas o objecto *material* da *Ethica*). Logo a *Ethica* deve fundar a sua definição na *moralidade* dos actos humanos.

(2) Ainda que a Ethica se occupe propriamente da *moralidade* dos actos humanos, comtudo não póde deixar de tratar da *essencia,* que constitue os mesmos actos, — do *fim,* para que elles tendem, — e das *regras,* que os dirigem. Na verdade, a *moralidade* dos actos humanos não poderá ser conhecida distinctamente, se não conhecermos — a sua *essencia* (pois o ser *physico* é o fundamento do ser *moral*), — o *fim,* para que os actos tendem (porque a *moralidade* consiste em ordenar ou dispôr os actos para o seu fim), — e as *regras,* que os dirigem (porque toda a ordem suppõe as suas regras).

(3) Tratamos em primeiro logar do *fim* dos actos humanos. Por quanto, a relação, que existe entre o *fim* e os *actos moraes,* é semelhante á que existe entre um *principio* especulativo e as suas *consequencias.* Ora o principio especulativo é a regra e a medida das conclusões. Logo tambem o *fim* é a regra e a medida dos actos moraes. A regra e a medida devem ser conhecidas antes do proprio objecto, que se deve subordinar a essa regra e medida. Logo o conhecimento do *fim* dos actos humanos deve ser anterior ao conhecimento dos proprios actos.

CAPITULO PRIMEIRO

FIM DOS ACTOS HUMANOS

SUMMARIO: — Existencia do fim ultimo dos actos humanos. — Natureza do fim ultimo dos actos humanos. — Fim proximo dos actos humanos.

ARTIGO I.

Existencia do fim ultimo dos actos humanos.

9. **Os actos humanos tendem sempre para um fim.** — Todo o acto, que deriva de uma faculdade, não póde deixar de tender para o objecto *proprio* da mesma faculdade; assim a percepção, que deriva da intelligencia, tende para o *intelligivel,* que é o objecto *proprio* da mesma intelligencia. Ora os actos humanos, derivando da vontade deliberada, não podem deixar de tender para o *bem,* que é o objecto da mesma vontade e que por isso é o *termo* ou *fim* da propria tendencia. Logo os actos humanos tendem sempre para um *fim* (1).

10. **O fim dos actos humanos é ultimo ou proximo.** — O fim dos actos humanos é sempre um *bem.* Este *bem* — ou se deseja

---

(1) Fallamos dos actos *humanos,* isto é, dos actos que são proprios do homem e por isso derivam da intelligencia e da vontade, — e não dos actos do *homem,* isto é, dos actos que derivam do homem emquanto é dotado de vida vegetativa e sensitiva e que por isso não emanam da intelligencia e da vontade. Ora é evidente que os actos *humanos* devem ter um *fim;* não só porque a intelligencia opéra sempre para um *fim* (o *acaso* é negação da intelligencia), mas tambem porque a vontade tem por objecto o *bem,* que é *fim.* — Ha, pois, differença entre os actos *humanos* e as operações dos seres irracionaes. Estes tendem para um *fim,* mas não o conhecem; e, se o conhecem (como os animaes), não o conhecem como *tal,* não percebem *a relação* entre o fim e os meios, e por isso não podem regular os seus actos, nem escolher os meios mais efficazes. — D'aqui se vê o erro, ou, pelo menos, a inexactidão de *Spencer,* quando no seu livro — *Les bases de la morale evolutioniste,* applica indifferentemente ao homem e ao animal a palavra *conducta.*

Dissemos que o *bem* é *fim* da vontade, porque a vontade tende necessariamente para o *bem.* — O *bem* distingue-se em *util, honesto* e *agradavel.* O bem *util* é o que se deseja, não por si, mas para se alcançar outro bem; — o *honesto* é o que se deseja por si, como conforme á razão; — o *agradavel* é o que, possuido, satisfaz a faculdade appetitiva. O bem *honesto* e o *agradavel* têm razão de *fim;* o *util* tem só razão de *meio.* Por isso o homem, quando opéra, ou é movido pela *honestidade* ou pelo *prazer* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 1, a. 1).

por si mesmo e é o motivo por que se desejam os outros bens, — ou não se deseja por si mesmo, mas emquanto é *meio* para alcançar um outro bem. No primeiro caso, o *bem* é fim *ultimo*, porque a sua consecução importa o descanço de todas as tendencias; — no segundo caso, o *bem* é fim *proximo*, porque está subordinado ao fim *ultimo*, de que recebe a força para attrahir a vontade, e por isso não sacia completamente as aspirações da alma. Logo o fim dos actos humanos é *ultimo* ou *proximo* (1).

11. **Os actos humanos tendem sempre para um fim ultimo.** — Os actos humanos tendem sempre para um *fim*. Este fim — ou se deseja por si e socega completamente as aspirações da alma, — ou se deseja por amor de um fim mais elevado e não torna completamente feliz quem o possue. — Se se deseja por si, o fim é *ultimo*, e per isso está provada a conclusão. — Se se deseja por amor de outro fim, o fim é *proximo*, e por isso continuamos a investigação, até chegarmos a um fim *ultimo*, que se deseje por si e por amor do qual se desejem todos os outros fins; pois, sendo o fim *ultimo* a razão por que se desejam os fins *proximos*, se não desejassemos aquelle, não poderiamos desejar estes. Logo os actos humanos tendem sempre para um fim *ultimo* (2).

12. **O fim ultimo dos actos humanos é o mesmo para todos os homens.** — O fim *ultimo* dos actos humanos é o que, saciando

---

(1) O fim *proximo* dos actos humanos póde ser e é *multiplice*, mas o fim *ultimo* é um só. Na verdade, embora o homem seja dotado de muitas e diversas faculdades, cada uma das quaes tem o seu *fim especial*, todavia entre essas diversas faculdades existe uma harmonia tão perfeita, que todas as tendencias inferiores estão subordinadas a uma tendencia superior, a qual é a perfeição propria e distinctiva da nossa natureza. E, como essa perfeição é uma só, o fim *ultimo* dos actos humanos é *um só*. — Os fins *particulares* das faculdades inferiores são *meios, condições* ou *complementos* secundarios e subordinados ao fim *ultimo* da nossa natureza (*Sum. Th.*, 1-2, q. 1, a. 5).

(2) O fim *ultimo* é a razão das outras *volições*. Na verdade, tudo que o homem deseja, deseja-o emquanto é *bem*. Mas o *bem*, que não é o summo e perfeitissimo bem e por isso não sacia completamente a vontade, deseja-se como um bem *menos* perfeito. Ora o bem *menos* perfeito deseja-se emquanto se relaciona com um bem *absolutamente* perfeito. Logo o fim *ultimo* é a razão por que desejamos os fins *secundarios*, que são os bens *particulares*.

Todavia o homem não tende sempre *explicitamente* para o fim *ultimo*, mas só *implicita* ou *virtualmente*. — Não tende sempre *explicitamente*; porque a experiencia attesta que a vontade muitas vezes deseja os bens *particulares*, sem que a intelligencia pense no fim *ultimo*. — Mas tende sempre *implicitamente*; porque só desejamos os fins *proximos*, que são os bens *particulares*, emquanto desejamos o fim *ultimo*, que é o bem *universal* (*Sum. Th.*, *ib.*, a. 6).

todas as tendencias da alma, completa a perfeição do homem. Ora o objecto, que completa a perfeição de um ente, deve ser um e o mesmo para todos os que são dotados de natureza especificamente egual á do mesmo ente. Logo o fim *ultimo* dos actos humanos é o mesmo para todos os homens (1).

13. **O fim ultimo dos actos humanos existe realmente.** — O desejo da felicidade é tão irresistivel, constante e universal, que só póde derivar da natureza, e por isso de Deus, que é o Auctor da natureza. Ora, se não existisse realmente um fim *ultimo*, centro e termo de todas as nossas tendencias, teriamos recebido de Deus um desejo vão e illusorio, principio de inquietações e tormentos; o que, além de impio, é absurdo. Logo o fim *ultimo* dos actos humanos existe realmente (2).

ARTIGO II.

Natureza do fim ultimo dos actos humanos.

14. **O fim ultimo dos actos humanos é o bem universal.** — O fim *ultimo* dos actos humanos é um bem que sacia completamente todas as tendencias e aspirações da vontade; de modo que, na posse d'elle, o homem encontra a sua perfeita *felicidade*. Ora este bem deve ser *universal*, isto é, deve conter em si tudo o que é bem e excluir tudo o que é mal; aliás a sua posse não poderia formar a *felicidade*, que é um *estado perfeito, constituido pela posse de todos os bens*. Logo o fim *ultimo* dos actos humanos é o bem *universal* (3).

---

(1) O fim *ultimo* dos actos *humanos* é o mesmo para todos os homens, considerado *objectivamente*, isto é, em si mesmo; porque, considerado *subjectivamente*, isto é, no juizo dos homens, não é um e o mesmo para todos, mas varia, segundo a diversidade do objecto em que o fazem consistir; porque alguns fazem consistir o fim *ultimo* nas *riquezas*, outros nos *prazeres*, outros na *gloria*, outros no *poder*, etc. (*Sum. Th.*, *ib.*, a. 7).

(2) Todos os philosophos admittiram e admittem a *objectividade* do fim *ultimo* dos actos humanos, porque o desejo da felicidade, por não ser livre mas necessario, deriva da natureza, e por isso tem fundamento na realidade. — A divergencia das opiniões começa, quando querem determinar o *objecto*, em que consiste o *ultimo* fim.

(3) (*Sum. Th.*, *ib.*, q. 2, a. 7). — Ninguem se admire se aqui repetimos muitas ideas expostas na Secção IV da *Anthropologia*, quando tratámos do *destino* do homem. A ordem *logica* das materias exige esta repetição. Porquanto, o *fim* do homem é o fundamento não só da *immortalidade* da sua alma, mas tambem das *regras* dos seus actos. — Queira o leitor consultar esse ponto da *Anthropologia*, porque ahi encontrará algumas reflexões e difficuldades, que omittimos neste logar.

15. O fim ultimo dos actos humanos não póde ser um bem creado. — O fim *ultimo* dos actos humanos é o bem *universal.* Ora todo o bem *creado,* por ser finito ou limitado, é sempre *particular.* Logo o fim *ultimo* dos actos humanos não póde ser um bem *creado* (1).

(1) (*Sum. Th., ib.,* q. 2, a. 8). — O fim *ultimo* dos actos humanos é o *objecto,* em que todas as tendencias da nossa alma devem encontrar o seu descanço, a sua *felicidade.* — O *objecto* da felicidade costuma chamar-se felicidade *objectiva;* e á *posse* d'este objecto dá-se o nome de felicidade *subjectiva.*

Os philosophos pagãos, não tendo o beneficio da Revelação, pensaram que a felicidade se encontrasse sobre a terra, e por isso a fizeram consistir na posse dos bens creados. E, como os bens *creados* — ou são bens *extrinsecos* (de *fortuna*), ou são bens *intrinsecos* (do *corpo* ou da *alma*), alguns constituiram o objecto da felicidade nos bens *extrinsecos* (*riquezas, honras, poder*), — outros, nos bens do *corpo,* — outros nos da *alma,* — outros, na *reunião* dos bens da *alma* e do *corpo.* — Os modernos incredulos, que desprezam o beneficio da Revelação, imitam os escriptores pagãos. Assim, os *materialistas,* os *sensualistas,* os *positivistas* dizem que o *prazer corporeo* é o bem supremo, o fim *ultimo* do homem; — os *krausistas* e, em geral, os *pantheistas* fazem consistir o objecto da felicidade humana na evolução completa de todas as nossas faculdades; — os *kantistas,* no *progresso constante* e *indefinido para a felicidade perfeita e para a santidade infinita;* outros, como *Wundt, Schleiermacher,* na perfeição do genero humano.

Refutaremos estas theorias em outras tantas proposições.

a) O fim *ultimo* do homem ou o *objecto* da nossa felicidade não consiste nos bens *extrinsecos* ou de *fortuna.* Na verdade, os bens de *fortuna* são *insufficientes,* não tornam completamente feliz o sujeito que os possue, porque não encerram todos os bens e não excluem todos os males. Ora o fim *ultimo* deve saciar todos os desejos da alma. — Os bens de *fortuna* são o apanagio de poucos e dependem de circumstancias fortuitas, caprichosas ou alheias á vontade do homem. Ora o fim *ultimo* deve ser accessivel a todos (porque todos nasceram para a felicidade): é independente das circumstancias fortuitas, caprichosas e alheias á nossa vontade; porque, tendo sido determinado pela natureza como alvo de todas as nossas tendencias, a sua consecução deve estar ao alcance de cada um. — Os bens de *fortuna* perdem-se, e por isso a sua posse está unida com o medo e a incerteza. Ora o *objecto* da felicidade deve ser *inamissivel;* aliás não poderia tornar completamente feliz quem o possue (*Sum. Th., ib.,* q. 2, a. 1).

b) O fim *ultimo* do homem não consiste nos bens do *corpo.* Porquanto, os bens do *corpo* são *particulares,* porque não encerram os bens da *alma,* — não dependem da nossa vontade, — são a origem de muitos males e inquietações, — são *instaveis,* pois podem perder-se e perdem-se com a maxima facilidade. — Estes principios applicam-se a cada um dos bens do *corpo,* mas sobretudo aos prazeres *corporeos,* que são communs tambem aos animaes *irracionaes,* e que por isso não são o fim *ultimo* do homem, que é *racional;* pois o fim de cada ente deve ser proporcionado á sua natureza (*Sum. Th., ib.,* a. 5, 6).

c) O fim *ultimo* do homem não consiste nos bens da *alma.* Os bens da *alma* são principalmente a *sciencia* e a *virtude.* Ora nem a *sciencia,* nem a

16. O fim ultimo dos actos humanos é Deus. — O fim *ultimo* dos actos humanos, sendo o objecto da felicidade, deve ser proporcionado á natural tendencia da vontade para o bem, e a natural tendencia da vontade é proporcionada ao conhecimento da intelligencia; porque o conhecimento é a regra e a medida do desejo. Ora a nossa intelligencia conhece o bem *universal,* ou *infinito,* que encerra todos os bens. Logo a von-

virtude é o fim ultimo do homem. — Não a *sciencia;* porque o fim *ultimo* deve ser *accessivel* a todos e saciar completamente as tendencias da alma, ao passo que a *sciencia* é dote de poucas pessoas, e, longe de saciar os desejos da alma, torna-os cada vez mais vivos. — Não póde ser a *virtude;* visto que a *virtude* é *meio* para a consecução da felicidade, mas não é a propria felicidade, pois não socega completamente a vontade, podendo perder-se e não excluindo todos os males e inquietações (*Sum. Th., ib.,* a. 7).

d) O fim *ultimo* do homem não consiste no conjuncto de todos os bens *creados.* Porquanto, embora o homem podesse possuir todos os bens creados — de *fortuna,* de *corpo* e de *alma,* comtudo não seria completamente feliz. Na verdade, o conjuncto de todos os bens creados é sempre uma coisa finita e sujeita a mudanças, nem exclue todos os males.

e) O fim *ultimo* do homem não consiste na evolução *completa* de *todas* as suas faculdades. Na verdade:

a) Esta opinião dos *krausistas* basêa-se em que o fim *ultimo* do homem é o proprio homem. Ora repugna que o homem seja o fim *ultimo* de si mesmo; porque o fim *ultimo* deve conter todos os bens e excluir todos os males, e a experiencia attesta que o homem não contém todo o bem e que está sujeito a muitos males.

b) A evolução *completa* de *todas* as nossas faculdades é impossivel. Porquanto, sendo a energia da alma uma coisa limitada, uma faculdade não póde desenvolver-se sem prejuizo das outras. E' o que a experiencia mostra. — Os *krausistas* dizem que a evolução é harmonica. Mas respondemos que a evolução, se é harmonica, não é *completa* em nenhuma faculdade.

c) A evolução *completa* de *todas* as nossas faculdades, embora fosse possivel, comtudo não seria o fim *ultimo* do homem. Na verdade, o fim *ultimo* deve saciar completamente as tendencias do homem. Ora a evolução *completa* de *todas* as nossas faculdades não póde socegar completamente as nossas tendencias, porque é sempre uma coisa finita e pouco duradoura.

d) Se o fim *ultimo* do homem consistisse na evolução *completa* de *todas* as suas faculdades, teriamos obrigação de estudar, não só a Philosophia, mas tambem a *gymnastica,* a *pintura,* a *musica,* e todas as artes liberaes; o que *Ahrens* explicitamente affirma (*Cours de Droit Naturel,* part. génér., ch. I, § 17). Ora o senso commum nunca se lembrou de collocar, entre os deveres do homem, o estudo das sciencias e das artes liberaes, porque tal estudo é impossivel para a maxima parte dos individuos, e porque essas sciencias e artes não são necessarias para uma vida boa e feliz.

f) O fim *ultimo* do homem não consiste no progresso constante e indefinido do individuo para a perfeição. Com effeito, o fim *ultimo* é *repouso* do espirito; ao passo que o progresso indefinido é *movimento* e por isso *agitação.* — O fim *ultimo* deve ser um bem *infinito,* porque só este póde saciar o

tade tende para um bem *universal*. O bem *universal* é Deus. Logo o fim *ultimo* dos actos humanos é Deus (1).

17. O fim ultimo dos actos humanos consegue-se pela intelligencia e pela vontade.

a) O fim *ultimo* só póde conseguir-se por aquellas faculdades que lhe são semelhantes, visto que deve existir uma proporção entre o fim e os meios. Ora Deus, que é o fim *ultimo* dos actos humanos, é purissimo espirito, e por isso só póde conseguir-se pelas nossas faculdades *espirituaes*. As faculdades *espirituaes* são a *intelligencia* e a *vontade*. Logo o fim *ultimo* dos actos *humanos* consegue-se pela *intelligencia* e pela *vontade*.

b) O fim de um ente consegue-se sempre pelas faculdades do mesmo ente, que tendem para elle. Ora o fim *ultimo* dos actos *humanos* é o centro, para o qual tendem a nossa intelligencia e a nossa vontade; porque o acto *humano* deriva da intelligencia e da vontade. Logo o fim *ultimo* dos actos humanos consegue-se pela *intelligencia* e pela *vontade* (1).

---

espirito; ao passo que o progresso indefinido é sempre *finito*, porque toda a serie dos movimentos é essencialmente finita.

g) O fim *ultimo* do homem não consiste na perfeição do genero humano. Na verdade, o fim *ultimo* é proprio de *cada individuo*, de modo que a sua posse deve tornar feliz cada um dos homens; ora a perfeição do genero humano é propria da *collecção* dos homens, e não póde tornar feliz cada um dos individuos. — O fim *ultimo* deve ser um bem *infinito;* ora a perfeição do genero humano é sempre finita. — Notamos que esta opinião está baseada tambem no *pantheismo*, cuja falsidade foi demonstrada.

(1) Diz S. Thomaz: « Impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset finis ultimus, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest... In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit » (1-2, q. 2, a. 8).

Os proprios philosophos pagãos, como *Pythagoras*, *Platão*, *Aristoteles*, guiados pela luz da razão, chegaram a conhecer que Deus, e só Elle, é o fim *ultimo* do homem, o objecto da nossa felicidade. — E nada mais logico. O fim *ultimo* deve consistir num bem que se deseje por si e que por isso não se refira a um bem mais perfeito e elevado; aliás não seria fim *ultimo*. Ora só Deus é o bem que se deseja por si e que se não refere a um bem mais elevado e perfeito; porque todos os bens creados, sendo participações do bem infinito, referem-se ao proprio Deus.

Objectam: A vontade humana, sendo uma faculdade *finita*, póde e deve saciar-se na posse de um bem *finito*.

Resposta. A vontade humana, se é *finita* na sua *entitade subjectiva*, emquanto é uma faculdade propria de um ente finito, é *infinita* na sua *capacidade objectiva*, emquanto póde desejar e deseja um bem infinito.

Continuam: Se o objecto da vontade humana fosse o bem *infinito*, não haveria differença entre o fim do Creador e o da creatura; porque o mesmo bem infinito é tambem objecto da vontade de Deus. Ora é absurdo que o fim da creatura se identifique com o fim do Creador.

Resposta. Entre a felicidade de Deus e a do homem existe sempre uma distancia infinita; porque o objecto da nossa vontade è o bem infinito, *possuido por um modo finito*, ao passo que o objecto da vontade divina é o bem infinito, *mas possuido por um modo infinito* (*Sum. Th.*, *ib.*, q. 3, a. 1).

Outras difficuldades foram resolvidas na sec. IV da *Anthr.* (Cap. II, art. 1).

(1) A felicidade do homem, pois, consiste em Deus conhecido e amado. A intelligencia deseja a verdade, e Deus é a propria Verdade; a vontade deseja o bem, e Deus é o Bem infinito.

Os philosophos e os theologos discutem ácerca do acto, pelo qual se alcança a felicidade. Uns dizem que é o acto da *intelligencia*, que conhece a Deus; outros affirmam que é o acto da *vontade*, que ama a Deus; outros sustentam que é o acto de ambas essas faculdades.

Para evitar equivocos, devemos fazer uma distincção entre o *estado* da felicidade e a sua *essencia*. O *estado* da felicidade abrange tudo o que torna o homem bemaventurado, e por isso abrange o *conhecimento* de Deus, o seu *amor*, o *gozo* que deriva d'este conhecimento e d'este amor, a *perpetuidade*, a *immutabilidade*, etc. A *essencia* da felicidade é o acto, por que se chega á posse de Deus e que por isso é o principio de todos os outros actos, que precedem ou acompanham a propria felicidade. O ponto da questão é a *essencia* da felicidade, e por isso quer saber-se qual é o *acto* por que alcançamos o nosso fim *ultimo*, que é Deus. — Dadas estas explicações, procuraremos resolver brevemente a questão.

A *essencia* da felicidade não consiste no acto da *vontade*, mas no acto da *intelligencia*, que conhece perfeitamente a Deus. — Não consiste no acto da *vontade*. Porquanto, o acto da *vontade* não só é posterior ao acto da *intelligencia* (porque o amor e o gozo seguem o conhecimento), mas, longe de *apprehender* o objecto, *tende* para elle. — Mas consiste no acto da *intelligencia*. Na verdade, a felicidade consiste na *consecução* ou *posse* de Deus. Ora Deus *consegue-se* ou *possue-se* pela *intelligencia*, porque é proprio d'esta faculdade *apprehender* ou *attrahir* a si o objecto, e tornal-o presente ao espirito.

Note-se que o perfeito *conhecimento* de Deus, em que consiste a *essencia* da felicidade, póde ser *directo* ou *indirecto*. — E' *directo*, quando o *meio*, por que conhecemos a Deus, é a sua Essencia infinita, informante a nossa intelligencia; por isso este conhecimento chama-se *intuitivo*, porque vê-se o nosso Deus, como Elle é em si mesmo. — E' *indirecto*, quando o *meio*, por que Deus é conhecido, é uma especie analogica ou semelhança ideal, que representa os attributos divinos, como estes se manifestam na creação, e que é mais ou menos perfeita, conforme a diversidade dos merecimentos. — O conhecimento *directo* de Deus excede as forças naturaes da nossa intelligencia, e por isso é *sobrenatural;* ao passo que o *indirecto* não excede as forças naturaes da intelligencia, e por isso é *natural*.

Embora a Bondade de Deus nos tenha destinado ao conhecimento *sobrenatural* da sua essencia infinita, e por isso a uma felicidade *sobrenatural;* comtudo o conhecimento *natural* da divina Essencia, por meio de uma especie

18. A perfeita consecução do fim ultimo dos actos humanos está reservada para a vida futura.

a) A *perfeita* consecução do fim *ultimo* dos actos humanos deve tornar a nossa alma completamente feliz. Ora a experiencia attesta que a nossa alma, na vida presente, não é completamente feliz, antes é repleta de muitas miserias e inquietações. Logo a *perfeita* consecução do fim *ultimo* dos actos humanos está reservada para a vida *futura*.

b) A *perfeita* consecução do fim *ultimo* dos actos humanos consiste no *perfeito* conhecimento e por isso no *perfeito* amor de Deus. Ora o homem, sobre esta terra, não póde ter um *perfeito* conhecimento nem um *perfeito* amor de Deus; porque a especie *analogica*, que a intelligencia, considerando as creaturas, forma de Deus, não leva á comprehensão de toda a ordem creada em si e nas suas relações para com a Creador, e porque o amor, que se funda nesse conhecimento, é fraco, mutavel, destructivel. Logo a *perfeita* consecução do fim *ultimo* dos actos humanos está reservada para a vida *futura* (1).

---

intelligivel, teria sido bastante para a nossa felicidade *natural*, isto é, para a felicidade, que é exigida pela nossa *natureza*.

Poderia dizer-se que o homem não teria encontrado perfeita felicidade na visão *indirecta* de Deus, visto que elle podia ainda desejar a visão *directa* de Deus. Mas respondemos que o homem, no estado *natural*, — ou não teria suspeitado da possibilidade de uma visão *directa* de Deus, — ou, se a tivesse conhecido, ter-se-hia convencido de que ella não era devida á sua natureza nem proporcionada ás suas forças, e assim não a teria desejado com desejo efficaz, nem a sua ausencia teria diminuido a felicidade *natural*.

Ao perfeito conhecimento de Deus corresponde um acto de amor perfeito, e este amor, unindo a nossa vontade com Deus, produz na alma uma consolação tão pura e constante, que nada pode inquietar ou destruir. Contemplar a Deus, amar a Deus, gosar a Deus: eis o fim *ultimo* do homem. (Cf. *Sum. Th.*, *ib.*, q. 3, aa. 2, 3, 4).

(1) *Sum. Th.*, *ib.*, q. 5, a. 3). — A idea *analogica*, por meio da qual o homem, no estado *natural*, conhece a Deus, representa, por um modo *finito* mas relativamente perfeito, os attributos do proprio Deus, que se manifestam na *creação*. Tal conhecimento é o *ideal* da *sciencia natural*, porque encerra na unidade perfeita de todos os principios a grande variedade de todas as suas consequencias e applicações. Na verdade, o perfeito conhecimento do Ser divino importa o conhecimento de toda a ordem creada, porque Deus é a causa *efficiente*, *exemplar* e *final* de todas as coisas. Esta idea, que basta para a nossa felicidade *natural*, é infusa por Deus na intelligencia humana e é mais ou menos elevada, conforme a diversidade dos merecimentos de cada um dos homens.

Repetimos que tudo o que dissemos ácerca do estado *natural* do homem é *hypothetico*; porque esse estado *natural*, se é *possivel*, não existe na *reali-*

ARTIGO III.

Fim proximo dos actos humanos.

19. O fim proximo dos actos humanos existe realmente. — O fim *proximo* dos actos humanos é o bem, que deve ser alcançado pelo homem nesta vida e que lhe deve servir de *meio* para a consecução do fim *ultimo*. Ora, se este fim *proximo* não existisse realmente, deveria dizer-se que a vida do homem sobre a terra não tem razão de ser, e que o fim *ultimo* póde alcançar-se sem o emprego dos *meios* convenientes: o que é absurdo. Logo o fim *proximo* dos actos humanos existe realmente (1).

20. O fim proximo dos actos humanos consiste na sua disposição para o fim ultimo.

a) O homem tem o dever de conseguir o seu fim *ultimo*. Ora este dever deve cumprir-se na vida presente; porque a vida futura está reservada, não para a *conquista*, mas para a *posse* da felicidade. Logo o fim *proximo* dos actos humanos consiste na sua disposição para o fim *ultimo*.

b) O fim *proximo* dos actos humanos é um *meio* em relação ao seu fim *ultimo*; aliás o homem não teria unidade de *natureza* nem de *fim*. Ora toda a perfeição do *meio* consiste na aptidão que tem de levar á consecução do *fim*. Logo o fim *proximo* dos actos humanos consiste na sua disposição para o fim *ultimo* (2).

---

dade, pois o homem foi elevado ao estado *sobrenatural*, constituido *essencialmente* pela visão *directa* ou *intuitiva* de Deus.

Objectam: A philosophia só considera a ordem *natural*. Logo não deve occupar-se da ordem *sobrenatural*.

Resposta. A philosophia deve occupar-se do homem *real*, e não do homem *hypothetico*. Ora o homem *real* foi elevado á ordem *sobrenatural*; e por isso a philosophia não póde prescindir inteiramente da ordem *sobrenatural*. — Uma coisa é que a philosophia deve fundar as suas demonstrações na *razão natural* e não na *revelação divina*, o que concedemos; outra coisa é que a philosophia prescinda inteiramente da *revelação divina*, o que negamos.

(1) Deus, sendo a propria Sabedoria, não podia deixar de fixar um escopo ou fim *proximo*, que o homem devesse conseguir aqui sobre a terra. — Nem se diga que o fim *ultimo* substitue o *proximo*; porque não póde imaginar-se um fim *ultimo* sem um fim *intermedio* ou *proximo*. — De resto, todos os philosophos estão de accordo neste ponto. As suas divergencias começam, quando explicam a *natureza* d'esse fim *proximo*, a qual não póde deixar de ser diversa, conforme a diversidade do fim *ultimo*; porque o fim *proximo* é *meio* em relação ao fim *ultimo*, e o *meio* deve ser proporcionado ao *fim*.

(2) A vida presente e a vida futura constituem a duração da existencia

21. O fim proximo dos actos humanos consiste no conhecimento e no amor de Deus.

a) O fim *proximo* dos actos humanos consiste na sua disposição para o fim *ultimo*. Ora o fim *ultimo* consiste no perfeito conhecimento e amor de Deus. Logo o fim *proximo* consiste na disposição para o perfeito conhecimento e amor de Deus. Mas semelhante disposição exige que o homem comece a fazer na vida presente o que mais perfeitamente fará na vida futura; porque o fim *proximo* é o *começo* do fim *ultimo*. Logo o fim *proximo* dos actos humanos consiste no conhecimento e no amor de Deus.

b) O fim, que Deus determinou ao homem, não só para a vida futura, mas tambem para a presente, foi, e não podia deixar de ser, a sua gloria. Ora o homem procura a gloria de Deus, emquanto o conhece e o ama. Logo o fim *proximo* dos actos humanos consiste no conhecimento e no amor de Deus (1).

22. A consecução do fim proximo dos actos humanos produz uma felicidade imperfeita. — A felicidade *imperfeita*, possivel nesta vida, é uma participação e um começo da felicidade *perfeita*, que nos está reservada na vida futura; porque, embora não contenha todos os bens e não exclua todos os males, todavia é luz para a intelligencia e consolação para a vontade. Ora esta felicidade *imperfeita* é o resultado da consecução do fim *proximo* dos actos humanos; porque a intelligencia encontra a sua mais nobre satisfação no conhecimento de Deus, e a vontade encontra a sua mais intima alegria no amor da Bondade

da nossa alma. Ora uma só existencia exige um só fim. Esta unidade de *fim* só póde conceber-se, se o fim *proximo* dos nossos actos estiver disposto e ordenado para o fim *ultimo*. Porquanto, se não existisse esta subordinação, o fim *proximo* dos nossos actos seria tambem *ultimo* (porque não seria subordinado a outro superior), e assim teriamos dois fins *ultimos* do homem. Ora repugna que existam dois fins *ultimos*. Na verdade, o fim *ultimo* é o bem absolutamente perfeito, que sacia todas as tendencias da alma. Mas, se existissem dois fins *ultimos*, nenhum d'elles seria o bem absolutamente perfeito; visto que nenhum d'elles saciaria todas as tendencias da alma, pois esta, depois de estar na posse de um bem, podia desejar tambem o outro. Logo não podem existir dois fins *ultimos*.

(1) O homem póde dispor a sua vida, em relação ao fim *ultimo*, por dois modos contrarios — ou amando e respeitando a Deus pelo cumprimento dos seus preceitos, — ou desprezando a Deus pela violação da sua lei. Ora é absurdo pensar que uma vida boa leve para uma desgraça eterna, e que uma vida criminosa seja preparação para a felicidade eterna. — E' claro que todos os que constituem o nosso fim *ultimo* em algum bem creado, não estão de accordo com a nossa doutrina ácerca do fim *proximo* dos actos humanos.

Infinita. Logo a consecução do fim *proximo* dos actos humanos produz uma felicidade *imperfeita* (1).

23. Corollarios. — Das doutrinas expostas resultam os seguintes corollarios:

I. O homem póde ser relativamente feliz no meio das dores e contrariedades da vida; porque póde servir e amar a Deus.

(1) A *esperança* de possuir um bem infinito e por isso de alcançar uma felicidade perfeita é já um *começo* da propria felicidade, é uma felicidade, embora imperfeita. — E' a historia de todos os corações. Os que amam a Deus, passam uma vida tranquilla, socegada e serena, como o céo sem nuvens. Os que desprezam a Deus, não observando os preceitos que Elle nos impoz, vivem sempre agitados, lacerados pelos remorsos, e, embora possuam riquezas, glorias, prazeres, não encontram um momento de allivio. A razão d'isto foi já dada por *S. Agostinho* naquellas palavras: « *Senhor, creastes-nos para Vós, e o nosso coração estará sempre inquieto emquanto não descançar em Vós* » (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 5, a. 4).

Objectam: O homem é composto de alma e de corpo. Logo para a sua felicidade, aqui sobre a terra, é necessario o repouso — não só das suas faculdades *intellectuaes*, pelo conhecimento e amor de Deus, — mas tambem das suas faculdades *sensitivas*, pelo gozo dos bens sensiveis.

Resposta. A felicidade, que o homem póde obter neste mundo, é a *imperfeita*. Tal felicidade deve consistir na consecução de um bem, que seja *summo* relativamente ao estado presente e que seja *proporcionado* á nossa natureza. O bem *summo* e *proporcionado* a cada natureza é o que corresponde á mais elevada das suas tendencias. Ora a mais elevada tendencia do homem é a *racional*, isto é, a que deriva da livre vontade com o previo conhecimento da intelligencia. As outras tendencias inferiores devem estar subordinadas a esta suprema; de modo que devem ser contrariadas ou podem ser satisfeitas, conforme a sua satisfação se oppõe, ou não, áquella tendencia *racional* para Deus. Nem admira se, na vida presente, não ficam satisfeitas *todas* as tendencias do homem; porque a felicidade, que é possivel sobre a terra, é a *imperfeita*, e por isso póde estar acompanhada de dores e contrariedades. — Não negamos que a posse dos bens creados da alma e do corpo concorre, quando não é contraria á ordem moral, para o bem estar do homem sobre a terra; porém este concurso não *constitue* a felicidade do homem, a qual consiste no conhecimento e no amor Deus, mas é um *meio* para o homem se elevar a esse conhecimento e amor (*Sum. Th.*, 1-2, q. 4, a. 7).

Continuam: A felicidade exclue todo o medo da perda do bem. Ora o homem, aqui sobre a terra, póde perder a sua felicidade. Logo não ha verdadeira felicidade do homem sobre a terra.

Resposta. A proposição *maior* é verdadeira, se se refere á felicidade *perfeita*; mas é falsa, se se refere á felicidade *imperfeita*. — E' *verdadeira*, se se refere á felicidade *perfeita*; por quanto a alma, tendo conseguido o seu *ultimo* fim, conhecerá a Deus por um modo muito elevado e distincto, e, vendo-o tão bom e tão perfeito, não poderá deixar de o amar. — E' *falsa*, se se refere á felicidade *imperfeita*; porque, no estado actual, a nossa intelligencia conhece a Deus, mas muito imperfeitamente, e a nossa vontade encontra outros bens, cuja posse é menos ardua que a de Deus, e por isso o homem póde deixar e muitas vezes deixa de amar a Deus.

II. Os males *physicos* devem evitar-se ou procurar-se, conforme nos afastam do amor de Deus, ou nos levam a elle; pois estes males, na ordem *moral,* são por si coisas *indifferentes.*

III. O homem deve preferir todos os males physicos e a propria morte á offensa de Deus; porque esses males e a morte não são contrarios á ordem *moral,* como lhe é contrario o peccado (1).

CAPITULO SEGUNDO

ESSENCIA DOS ACTOS HUMANOS

Summario: — Elementos e divisão do acto humano. — Diversas especies do acto elicito. — Impedimentos da voluntariedade dos actos humanos.

ARTIGO I.

Elementos e divisão dos actos humanos.

24. **Elementos do acto humano.** — Os elementos, que constituem o acto *humano,* emquanto este é objecto da *Moral,* são *tres,* a saber: a *percepção* da *intelligencia,* o *consentimento* da *vontade* e a *liberdade.* Com effeito, o nosso acto é e diz-se *humano,* quando deriva da *intelligencia* e da *livre vontade* (2).

(1) Os *incredulos,* os *positivistas* riem-se da ingenuidade com que escrevemos estes corollarios, aliás muito conformes com o o *senso commum.* Dormem, infelizmente, nas desordens das paixões e não pensam que o seu despertar pode ser o principio de um desengano irremediavelmente funesto!

(2) Os actos, que o homem exerce, dividem-se em duas classes, emquanto — ou são *communs* tambem aos animaes irracionaes (taes são os actos que derivam da *sensibilidade*), — ou são exclusivamente *proprios* do homem (taes são os actos que derivam da *intelligencia* e da *vontade*). Os da primeira classe chamam-se actos *do homem;* os da segunda, actos *humanos.* — Os actos *humanos* excedem os *do homem* — ou só emquanto á *substancia,* como os actos *necessarios* da *intelligencia* (relativamente aos *primeiros principios*) e da *vontade* (relativamente á *felicidade*), — ou só emquanto ao *modo,* como os actos de *comer, beber,* etc., que se fazem com deliberação, — ou emquanto á *substancia* e ao *modo,* como são os actos *livres* da *intelligencia* e da *vontade.*

Os actos que são *humanos* só emquanto á *substancia,* por não estarem sujeitos ao livre arbitrio, não podem ser regulados pela *Moral.* Por isso os actos *humanos,* que constituem o objecto d'esta sciencia, são os que são proprios do homem emquanto ao *modo* de operar, quer excedam, ou não, emquanto á *substancia,* os actos dos seres irracionaes.

25. **O acto humano exige a percepção da intelligencia.**

a) O acto *humano* é o que deriva do homem, emquanto *tal,* isto é, emquanto se distingue de todos os outros seres sensiveis. Ora o homem distingue-se de todos os outros seres sensiveis pela *intelligencia,* de que é dotado. Logo o acto *humano* exige a *percepção* da *intelligencia.*

b) O acto *humano,* como demonstraremos d'aqui a pouco, exige o *consentimento* da *vontade.* Ora a *vontade* não póde dar o seu *consentimento* a uma coisa, que se não conhece; porque o desconhecido não póde ser alvo do desejo. Logo o acto *humano* exige a *percepção* da *intelligencia* (1).

26. **O acto humano exige o consentimento da vontade.**

a) O acto *humano* é o que deriva do homem, emquanto *tal,* isto é, emquanto se distingue de todos os outros seres sensiveis. Ora o homem distingue-se de todos os outros seres sensiveis pela *vontade,* de que é dotado. Logo o acto *humano* exige o *consentimento* da *vontade.*

b) O acto *humano,* tendendo para o *bem,* apontado pela razão, deve proceder da faculdade, que tem por objecto o *bem.* Ora a faculdade, que tem por objecto o *bem,* é a *vontade.* Logo o acto *humano* exige o *consentimento* da *vontade,* ou, com mais exactidão, é o proprio *consentimento* da *vontade.* — Por isso o acto *humano* costuma chamar-se tambem *voluntario* (2).

27. **O acto humano exige a liberdade.** — Acto *humano,* emquanto forma o objecto d'esta parte da Philosophia, é o que, pelas regras da *moralidade,* deve ser dirigido para o nosso *ultimo* fim. Ora esta direcção seria impossivel, se o homem não fosse dotado de *liberdade,* pela qual um ser é senhor e arbitro dos seus actos. Logo o acto *humano* exige a *liberdade.* — A *liberdade* é a razão da *imputabilidade* dos nossos actos (3).

(1) Na *Anthropologia* (Sec. II, cap. III art. III) tratámos, com o devido desenvolvimento, das *relações entre a intelligencia e a vontade.*

(2) Por isso a causa *immediata* dos actos humanos é constituida pela *intelligencia* e pela *vontade.* Mas ha differença; porque o acto humano deriva *substancialmente* da *vontade,* e só *radicalmente* da *intelligencia;* porque é a vontade que tende para o bem, embora esta faculdade seja movida pela intelligencia, que o aponta. — Dissemos que a intelligencia e a vontade são a causa *immediata,* ou *proxima,* do acto humano; porque o *appetite sensitivo,* podendo actuar na intelligencia e na vontade, póde ser causa *mediata,* ou *remota,* do mesmo acto (*Sum. Th.,* 1-2, q. 75, a. 2).

(3) Para a *essencia* do acto humano, que é o objecto da *Moral,* não bastam a percepção da intelligencia e o consentimento da vontade, mas é necessaria tambem a *liberdade,* isto é, requer-se que a vontade seja *livre.* Sem

28. Divisão do acto humano. — O acto *humano* divide-se principalmente — *a*) em *elicito* e *imperado*, — *b*) *perfeito* e *imperfeito*, — *c*) *directo* e *indirecto*, — *d*) *positivo* e *negativo*, — *e*) *actual* e *virtual*.

a) Elicito e imperado. — *Elicito* é o que emana *immediatamente* da propria vontade; tal é o acto de *amar*, de *odiar*, etc. — *Imperado* é o que deriva das outras faculdades, sob o imperio ou moção da vontade, tal é o acto de *fallar*, *passear*, etc. (1).

b) Perfeito e imperfeito. — *Perfeito* é o que deriva da vontade com *perfeito* ou *completo* conhecimento da intelligencia.

---

esta liberdade, é impossivel estabelecer normas e marcar deveres. Quando a vontade, consultando a razão, escolhe uma coisa e rejeita outra, então produz um acto *humano*. — A nossa vontade, como vimos, é livre na sua tendencia para os bens *particulares*, mas não o é na sua tendencia para o bem *universal*, para a felicidade. D'ahi a divisão do *voluntario* em *livre* e *necessario*. Por isso todo o acto *humano* é *voluntario*, mas nem todo o acto *voluntario* é *humano*; pois o acto *humano* deve proceder da *vontade livre*.

Tambem não nos demoraremos em demonstrar a *existencia do livre arbitrio* no homem; porque esta demonstração foi feita na *Anthropologia*.

(1) A vontade póde considerar-se: ou como *faculdade especial*, ou como *universal motor* das forças da alma. Considerada como *faculdade especial*, produz os actos *elicitos*; — considerada como *universal motor*, produz os *actos imperados*. — O acto da *vontade* é sempre *elicito*; ainda que, num certo sentido, possa ás vezes ser *imperado*, emquanto um acto da vontade é determinado por outro. — O acto *imperado* suppõe o *elicito*.

Note-se que, embora o *imperio* seja, em rigor, proprio da *razão* (porque o *imperio* é a acção de quem ordena e dispõe o agente para o effeito, por meio de uma indicação e intimação, e só a razão póde dispor e ordenar uma coisa para outra, e só ella póde denunciar ou manifestar uma coisa), comtudo costuma tambem attribuir-se à *vontade*, emquanto esta move a razão a produzir o acto do *imperio*, e as outras faculdades a obedecer ao imperio da razão. Por isso o *imperio* é um acto da razão, mas este acto exige um acto previo da vontade, e d'esta recebe a força de intimar ás outras faculdades que produzam o acto respectivo. — O *imperio* exerce-se sobre os actos do appetite sensitivo (se estes não tiverem prevenido o exercicio da razão) e sobre os actos dos membros externos, e pode excercer-se tambem sobre os actos da vontade e da intelligencia, emquanto a razão pode ordenar que a vontade queira alguma coisa e que a intellignecia se applique a um certo objecto ou dê o seu consentimento a uma verdade não evidente. — O *imperio* e o *acto imperado* constituem *moralmente* um *unico* acto; porque *unico* é o acto do agente *principal* e do agente *instrumental*, e o agente *principal* é a razão que impera e o *instrumental* é a faculdade que executa esse imperio. Dissemos *moralmente*; porque, *physicamente*, o acto *imperante* e o acto *imperado* são *dois* actos. — O acto *imperado* attribue-se e pertence *formalmente* á faculdade *imperante*, ainda que *material* ou *immediatamente* derive de uma outra faculdade, porque um effeito attribue-se e pertence ao agente *principal* e não ao agente *instrumental* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 17).

— *Imperfeito* é o que deriva da vontade com *imperfeito* ou *incompleto* conhecimento da intelligencia (1).

c) Directo e indirecto. — *Directo* é o que a vontade quer e deseja *em si mesmo*; tal é a morte que o homicida de proposito quiz dar a um individuo. — *Indirecto* é o que a vontade quer e deseja, não em si mesmo, mas na *causa*, na qual está e se conhece contido; tal é a *morte* causada por uma pedra que se lançou imprudentemente, quando um individuo passava, prevendo-se que o podia matar (2).

d) Positivo e negativo. — E' *positivo*, quando a vontade quer operar e realmente opéra; tal é o acto de escrever. — E' *negativo*, quando a vontade quer deixar de operar; tal é o acto de deixar de soccorrer o proximo (3).

e) Actual e virtual. — *Actual* é o que deriva do influxo *presente* da vontade. — *Virtual* é o que depende da vontade em virtude de uma determinação anterior, que de algum modo continua a influir no proprio acto (4).

---

(1) A vontade segue a intelligencia, de modo que o acto d'aquella está proporcionado ao d'esta. Por isso a *perfeição* ou *imperfeição* do acto humano depende da perfeição ou da imperfeição do acto da intelligencia.

(2) Diz S. Thomaz (*Sum. Th.*, 1-2, q. 77, a. 7): « Aliquid potest esse *voluntarium* — vel *secundum se*, sicut quando voluntas *directe* in ipsum fertur, — vel secundum *suam causam*, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo, qui voluntarie inebriatur, ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit ».

Pergunta-se: Quaes são as condições necessarias para que um effeito mau, produzido por uma acção, possa ser imputado como *voluntario?*

Resposta. As condições necessarias para que um effeito *mau* possa ser imputado ao agente, como coisa *voluntaria*, são as seguintes: — 1.º) a causa ou acção, de que deriva o effeito, deve estar no *poder* do agente; — 2.º) o effeito deve ter sido previsto, ao menos de um modo confuso; — 3.º) o effeito que nasce da *omissão* não é *voluntario*, se não houve *obrigação* de o impedir; — 4.º) o effeito *mau*, que nasce da *acção*, não póde ser imputado como *voluntario*, — se a acção é por si boa ou indifferente, — se da mesma acção procede tambem immediatamente um effeito *bom*, — se existe uma causa grave, que permitte o effeito *mau*.

Na pergunta e na resposta tratámos só do effeito *mau*; porque o effeito *bom*, para ser imputado ao agente, como coisa *voluntaria*, deve ser desejado e procurado *positivamente* em si mesmo.

(3) Alguns modernos opinam que o acto *positivo* corresponde ao acto *directo* e o *negativo* ao *indirecto*. — Mas esta opinião é falsa; porque, embora todo o acto *negativo* seja *indirecto*, todavia nem todo o acto *indirecto* é *negativo*; pois ha muitos actos *indirectos*, que são *positivos*. (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 6, a. 3 ad 1; *De Malo*, q. 2, a. 1 ad 2).

(4) Alguns auctores accrescentam a estas duas especies o acto *habitual*, que, embora tenha existido e não tenha sido desapprovado, todavia não con-

ARTIGO II.

Diversas especies do acto elicito.

29. **Diversas especies do acto elicito.** — As diversas especies do acto *elicito* são *seis,* a saber: *amor, intenção, gozo, consentimento, eleição, uso.* — As tres primeiras referem-se ao *fim* (bem *honesto*); as tres ultimas, aos *meios* (bem *util*) (1).

30. **Amor.** — *Amor* é o acto pelo qual a vontade se compraz no bem, que a intelligencia lhe apontou como amavel por si mesmo e honesto, *sem se importar de o alcançar.* — Por isso este *amor* costuma chamar-se tambem *velleidade* (2).

31. **Intenção.** — *Intenção* é o acto pelo qual a vontade tende para o bem, que a intelligencia lhe propõe, *para o alcançar.* — A *intenção* póde referir-se não só ao fim *ultimo,* mas tambem aos fins *proximos* ou *secundarios;* pois que tambem estes podem ser o termo da tendencia da vontade (3).

32. **Gozo.** — *Gozo* é o acto pelo qual a vontade docemente descança no bem possuido. — O gozo *perfeito* encontra-se exclusivamente na posse do bem *universal,* porque só este é o *fim ultimo* de todas as tendencias da nossa alma (4).

---

serva nenhuma influencia sobre o acto. Mas é claro que o acto *habitual* não póde contar-se entre os actos *internos* da nossa vontade, mas só póde verificar-se nos actos *externos* ou nos seus effeitos.

(1) Para bem entendermos a razão da multiplicidade e variedade dos actos *elicitos* da vontade, recordamos que entre esta faculdade e a intelligencia existe mutua dependencia e harmonia. — A vontade move a intelligencia, quanto ao *exercicio,* porque a determina ao acto. A intelligencia move a vontade quanto á *especificação,* porque lhe apresenta o objecto da tendencia (Cf. *Anthr.*, Sec. II, cap. III, art. III). Por isso aos diversos actos *elicitos* da vontade devem corresponder diversos actos da intelligencia.

(2) O primeiro acto da intelligencia é a *apprehensão* do bem. A esta *apprehensão* corresponde o primeiro acto da vontade, que é o *amor* do mesmo *bem;* porque a vontade não póde tender para o bem, se este não lhe for apresentado. Como se vê, a intelligencia move a vontade, não quanto ao *exercicio,* mas quanto á *especificação* (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, qq. 26, 27, 28).

(3) Se o *amor* é *efficaz,* a vontade move a intelligencia para esta investigar se aquelle bem é *honesto* e *possivel.* A intelligencia então profere um *juizo,* pelo qual affirma que o bem é *honesto* e *possivel.* A este *juizo* segue-se a *intenção,* pela qual a vontade deseja com mais ardor o bem e determina alcançal-o pelo emprego dos meios convenientes. Dissemos que a *intenção* póde referir-se tambem aos fins *proximos;* porque o fim *proximo,* posto que seja *meio* em relação ao fim *ultimo,* todavia é verdadeiro *fim* em relação aos meios, que se empregam para a sua consecução (*Sum. Th.*, 1-2, q. 12).

(4) O terceiro acto da vontade em relação ao *fim* é o *gozo.* A intelli-

33. **Consentimento.** — *Consentimento* é o acto pelo qual a vontade approva os *meios,* que a intelligencia lhe apontou como aptos e uteis para a consecução do fim. — Este *consentimento* suppõe o dominio dos proprios actos, e por isso não póde encontrar-se nos animaes irracionaes, que são destuidos de livre arbitrio (1).

34. **Eleição.** — *Eleição* é o acto pelo qual a vontade, entre os varios meios, escolhe os que a intelligencia julgou mais aptos e mais uteis para a consecução do fim. — Tambem a *eleição* exige a *liberdade;* e é por isso que os animaes irracionaes empregam só os meios, que a natureza lhes assignou (2).

35. **Uso.** — *Uso* é a determinação pela qual a vontade move *actualmente* as respectivas faculdades a empregar os meios, que foram escolhidos para a consecução do fim proposto (3).

---

gencia attrahe e possue o bem; a vontade goza o bem possuido. O *gozo* é o *ultimo* acto da vontade na ordem da *execução,* porque se alcança, depois do emprego dos meios, — mas é o *primeiro* na ordem da *intenção,* porque é elle que leva a vontade ao emprego dos proprios meios. — Embora o objecto *adequado* do *gozo* seja todo o bem *agradavel,* porque este, possuido, produz *gozo;* todavia o seu objecto *principal* é o bem do fim *ultimo,* porque só este, possuido, sacia completamente as tendencias da alma (*Sum. Th.*, 1-2, q. 11).

Além d'estes tres actos, que a vontade exerce em relação ao *fim,* não ha outros *especificamente* diversos. Porquanto a vontade póde referir-se ao fim por tres diversos modos — ou emquanto o fim se ama, e temos o *amor,* — ou emquanto se deseja efficazmente, e temos a *intenção,* — ou emquanto é centro de descanço, e temos o *gozo.*

(1) Na ordem da *execução,* o *consentimento* succede *immediatamente* á *intenção.* Porquanto a vontade, querendo tender *efficazmente* para o fim, move a intelligencia a investigar os meios proporcionados e a julgar ácerca da sua aptidão. A este *conselho* da intelligenza a vontade dá o seu *consentimento,* approvando os meios propostos. — Este consentimento é absolutamente livre; porque os meios são bens *particulares,* que levam ao bem *universal,* e por isso a vontade tende para elles *livremente* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 15).

(2) Ás vezes os meios, que a intelligencia julgou aptos para a consecução do fim e a vontade approvou, são muitos e diversos, e não podem empregar-se todos ao mesmo tempo. Então a vontade move a intelligencia a julgar qual é, entre todos, o mais apto e efficaz. A intelligencia investiga, julga e propõe á vontade o meio mais apto. A vontade então *escolhe* esse meio. — Quando, pois, os meios aptos para a consecução do fim são muitos e diversos, o *consentimento* e a *eleição* são *realmente* distinctos entre si. Quando, porém, ha apenas um meio apto para o fim, então aquelles dois actos só *logicamente* differem entre si (*Sum. Th.*, 1-2, q. 13).

(3) Em virtude da *eleição,* a intelligencia *intima* ou *declara* o que as outras faculdades devem fazer, para que a vontade alcance o que *escolheu.* Este acto da intelligencia chama-se *imperio;* porque, por esta *intimação* ou *declaração,* a intelligencia *ordena* as faculdades para os seus actos. Ao *imperio* da intelligencia corresponde o acto da vontade, que se chama *uso* e

ARTIGO III.

Impedimentos da voluntariedade dos actos humanos.

36. Impedimentos da voluntariedade dos actos humanos. — Os impedimentos da *voluntariedade* dos actos humanos são *quatro,* a saber: *ignorancia, concupiscencia, medo* e *violencia* (1).

37. Ignorancia. — *Ignorancia* é a ausencia do conhecimento, que se devia possuir. — Pode ser *antecedente* e *concomitante.* E' *antecedente,* quando *precede* a determinação da vontade e tão *efficazmente* influe no acto, que este não se teria realizado, se tivesse havido conhecimento. E' *concomitante,* quando *àcompanha* o acto da vontade, mas não influe nelle, de modo que o acto não teria deixado de se realizar, embora tivesse havido conhecimento (2).

38. A ignorancia concomitante não impede a voluntariedade do acto humano, mas sim a antecedente.

a) A ignorancia concomitante não impede a voluntariedade do acto humano. — Toda a causa, cujo effeito não contraría a vontade, não impede a voluntariedade do acto humano. Ora a ignorancia *concomitante* é uma causa, cujo effeito não contraría a vontade; porque o acto teria sido realizado, embora

---

consiste em mover *actualmente* as faculdades ao emprego do meio escolhido para a consecução do fim proposto (*Sum. Th.,* 1-2, q. 16).

(1) Para a *voluntariedade* do acto humano são necessarios dois elementos: o conhecimento da intelligencia e o influxo da livre vontade; de modo que, se faltar um d'estes dois elementos, o acto não é nem póde dizer-se *voluntario.* Portanto toda a causa, que impedir o conhecimento da intelligencia ou o influxo da livre vontade, inpedirá tambem a *voluntariedade* do acto humano. A causa, que póde impedir o conhecimento da intelligencia, é a *ignorancia.* A causa, que póde impedir o influxo da vontade livre, é *intrinseca* ou *extrinseca.* A *intrinseca* é o *appetite sensitivo,* que, — se leva a vontade a operar pelo *amor* ou *desejo* do bem sensivel, é *concupiscencia,* — e, se leva a vontade a operar pelo *receio* do mal sensivel, é *medo.* A causa *extrinseca* é a *violencia.* Logo as causas, que podem impedir a *voluntariedade* dos actos humanos, são, principalmente, a *ignorancia,* a *concupiscencia* o *medo* e a *violencia.*

(2) A ignorancia divide-se em *antecedente* e *concomitante* em relação ao *acto,* emquanto o *precede* ou o *acompanha.* — Alguns auctores enumeram tambem a ignorancia *consequente,* mas esta não se refere propriamente ao *acto,* mas sim á *vontade;* porque a ignorancia *canseguente* é effeito de um acto da vontade, a qual, *directa* ou *indirectamente,* não quer possuir um determinado conhecimento.

tivesse havido conhecimento. Logo a ignorancia *concomitante* não impede a voluntariedade do acto humano (1).

b) A ignorancia antecedente impede a voluntariedade do acto humano. — Toda a causa, cujo effeito contraría a vontade, impede a voluntariedade do acto humano. Ora a ignorancia *antecedente* é uma causa, cujo effeito contraría a vontade; porque, sem ella, a vontade, não teria realizado o acto. Logo a ignorancia *antecedente* impede a voluntariedade do acto humano (2).

39. Concupiscencia. — *Concupiscencia* é o movimento do appetite sensitivo para um bem *agradavel,* mas *ausente.* — Pode ser *antecedente* e *consequente.* E' *antecedente,* quando, na ordem da causalidade, não só precede todo o acto da vontade, mas até solicita esta faculdade ao consentimento. E' *consequente,* quando a vontade excita o appetite sensitivo para o bem agradavel (3).

---

(1) Apresentamos um exemplo da ignorancia *concomitante.* Pedro vai procurar o seu inimigo Paulo, para o matar. Um dia, julgando matar um veado, Pedro mata Paulo. Obrou com ignorancia *concomitante,* porque ella *acompanhou* o acto. Por isso este acto de Pedro é *não-voluntario,* porque a vontade nao póde querer uma coisa, que ignora, — mas não é *involuntario,* isto é, *não impede nem contraria* a voluntariedade do acto humano, porque não só não repugna á vontade, mas está muito conforme com os seus desejos. Logo a ignorancia *concomitante* não impede a voluntariedade do acto.

O que dissemos da ignorancia *concomitante* deve tambem dizer-se da *consequente.* Na verdade, quem quer uma causa, quer tambem os effeitos, que necessariamente derivam d'ella. Ora a vontade, directa ou indirectamente, quer a ignorancia *consequente.* Logo quer tambem os actos, que ella produz em consequencia d'essa ignorancia.

(2) Note-se que a ignorancia *antecedente,* para impedir a voluntariedade do acto humano, deve ser *invencivel,* de modo que não tenha podido acabar — ou porque todos os esforços empregados não deram o resultado desejado, — ou porque não occorreu nenhuma duvida ou suspeita ácerca da obrigação de se instruir; pois, se a ignorancia foi *vencivel,* isto é, se ella não cessou quando podia e devia cessar, não é contraria á vontade, e por isso não impede a voluntariedade do acto humano. — Mas esta ignorancia *vencivel,* se não *impede* a voluntariedade, *diminue-a,* e o individuo é mais ou menos culpado, conforme o grau da negligencia commettida (*Sum. Th.,* 1-2, q. 6, a. 8).

(3) A *concupiscencia,* e, em geral, a *paixão,* embora não possa influir *directamente* na vontade (porque uma faculdade *organica* não póde operar numa faculdade *espiritual*), todavia póde influir nella *indirectamente.* Este influxo *indirecto* da *concupiscencia* na vontade póde dar-se por dois modos: — 1.ª) ou porque o acto do appetite sensitivo é muito intenso, e esta intensidade diminue ou impede a tendencia da vontade; pois, derivando as nossas faculdades da alma, se uma augmenta em força, a outra deve diminuir e até suspender o seu acto; — 2.ª) ou porque o appetite sensitivo inflamma a imaginação, e esta altera o juizo da razão, e a alteração do juizo da razão leva a vontade para o bem sensivel.

40. A concupiscencia antecedente póde impedir, e póde augmentar a voluntariedade do acto humano.

a) Póde impedir. — A concupiscencia *antecedente* poderá impedir a voluntariedade do acto humano, se impedir o conhecimento da intelligencia; pois o acto *voluntario* exige o conhecimento d'esta faculdade. Ora a concupiscencia *antecedente* póde impedir, e muitas vezes impede o conhecimento da intelligencia. Logo a concupiscencia *antecedente* póde impedir a voluntariedade do acto humano (1).

b) Póde augmentar. — A concupiscencia *antecedente* poderá augmentar a voluntariedade dos actos humanos, se excitar a vontade a tender com maior intensidade de affecto para o bem sensivel. Ora a concupiscencia *antecedente* póde excitar, e muitas vezes excita a vontade a tender com maior intensidade de affecto para o bem sensivel. Logo a concupiscencia *antecedente* póde augmentar a voluntariedade do acto humano (2).

41. **Medo.** — *Medo* é uma trepidação do animo pela apprehensão de um mal *imminente*. — Costuma dividir-se em *grave* e *leve*. E' *grave,* quando o mal é *grande* e *certo*. E' *leve,* quando o mal é *pequeno* e *incerto* (3).

42. **O medo, embora grave, não impede, ordinariamente, a voluntariedade do acto humano.** — O *medo,* embora *grave,* não impe-

(1) Quando, pois, a paixão é tão vehemente que impede o uso da razão, o acto não é *voluntario* nem *involuntario*, mas é propriamente *não-voluntario*. Este principio vale para os casos em que a paixão não foi *voluntaria* no seu principio; porque, se o foi, o acto deve considerar-se voluntario *indirectamente* ou na sua *causa* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 6, a. 7 ad 3; q. 77, a a. 6, 7).

(2) A *concupiscencia*, quando augmenta a voluntariedade do acto humano, deixa á intelligencia o poder sufficiente para reflectir sobre a natureza do acto; porque, se lhe não deixasse esta reflexão, não só não augmentaria a voluntariedade, mas destruil-a-hia, pois o acto *voluntario* exige essencialmente a reflexão da intelligencia. — Mas, para não cahirmos em equivoco, devemos advertir que a concupiscencia *antecedente* augmenta a voluntariedade do acto humano, — não emquanto o torna mais proprio da vontade e mais immanente nesta faculdade, porque neste caso o acto, dependendo da paixão, que è uma coisa extrinseca, é *menos voluntario* do que se dependesse exclusivamente da razão e da vontade, e por isso dizemos que a paixão diminue o *voluntario*, — mas emquanto torna a vontade mais propensa ou inclinada para o bem sensivel. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 6, a. 7).

Fallamos só da concupiscencia *antecedente;* pois a *consequente*, sendo effeito da vontade, augmenta a voluntariedade, ou, melhor, é um signal que demonstra a intensidade do acto da vontade (*Sum. Th.*, 1-2, q. 77, a. 6).

(3) O *medo* é *absoluta* ou *relativamente grave*. E' *absolutamente* grave, quando é considerado como tal por homens fortes, tal é o medo da *morte*. E' *relativamente* grave, quando só o é para as pessoas fracas ou meticulosas.

dirá a voluntariedade do acto humano, se a vontade, sob a impressão do *medo,* poder ainda deliberar e preferir uma coisa á outra. Ora a vontade, mesmo sob a impressão de um medo *grave,* póde ainda deliberar e preferir uma coisa á outra, embora com algum sacrificio. Logo o *medo,* embora *grave,* não impede a voluntariedade do acto humano.

Dissemos — *ordinariamente;* porque o *medo,* se impedir ou perturbar o uso da razão, impedirá tambem a voluntariedade do acto humano (1).

43. **Violencia.** — *Violencia* é a moção de um agente exterior, contraria á inclinação da vontade do sujeito, que a recebe. — A *violencia,* pois, é diversa da *necessidade,* que leva a vontade a tender *irresistivelmente* para o bem *universal* (2).

44. **A violencia não póde impedir a voluntariedade dos actos elicitos, mas só a dos imperados.**

a) Não póde impedir a voluntariedade dos actos elicitos. — A *violencia* não poderá impedir a voluntariedade dos actos *elicitos,* se estes não estiverem sujeitos ao poder de um principio exterior. Ora os actos *elicitos* não estão sujeitos ao poder de um principio exterior; porque derivam *immediatamente* da von-

(1) Quando o *medo* é *grave*, o espirito encontra-se entre dois bens, dos quaes um é ou parece *maior*, e outro é ou parece *menor*. Assim, na imminencia de um naufragio, deveriam salvar-se a vida, que é um bem *maior*, e o thesouro, que é um bem *menor*. Mas ambos estes bens não podem salvar-se, e por isso lança-se ao mar o thesouro. O homem, neste caso, quer absoluta e simplesmente o fim, que é a salvação da sua vida, e por isso quer absoluta e simplesmente o meio, que é lançar ao mar o thesouro, para alliviar o navio. Logo o acto de lançar ao mar o thesouro, motivado pelo medo *grave*, é *voluntario*. Logo o medo, embora *grave*, não impede ordinariamente a voluntariedade do acto humano. — Todavia, como o homem não teria lançado ao mar o seu thesouro, se tivesse encontrado outro meio para salvar a vida, o acto, motivado pelo medo *grave*, chama-se *involuntario hypotheticamente* (*Sum. Th.*, 1-2, q. 6, a. 6. — Embora o acto praticado pelo *medo grave* seja *por si* voluntario, comtudo as leis positivas, tendo em vista o bem commum, declararam irritos ou rescindiveis alguns contractos, que o medo grave extorquiu; assim pode ser nullo o matrimonio, nulla a promessa ou o pagamento do dote, nulla a jurisdicção dada ou recebida, nulla a eleição dos prelados, nullos os votos solemnes.

D'onde se vê a diversidade da influencia que o *medo* e a *concupiscencia* exercem sobre o acto humano. O acto, motivado pelo *medo*, pratica-se com uma certa repugnancia da vontade, e só para evitar um mal maior; mas o acto, motivado pela *concupiscencia*, pratica-se com todo o transporte e complacencia da vontade, porque o seu objecto é o bem agradavel.

(2) A vontade, na sua tendencia *necessaria* para o bem *universal*, opéra e quer; ao passo que, na *violencia*, não opéra nem quer.

tade e alli ficam. Logo a *violencia* não póde impedir a voluntariedade dos actos *elicitos* (1).

b) Póde impedir a voluntariedade dos actos imperados. — A *violencia* poderá impedir a voluntariedade dos actos *imperados*, se estes estiverem sujeitos ao poder de um principio exterior. Ora os actos *imperados* podem estar sujeitos ao poder de um principio exterior, apezar da resistencia da vontade; porque estes actos podem derivar *immediatamente* de uma faculdade organica e externa, e por isso sujeita á acção dos agentes externos. Logo a *violencia* póde impedir a voluntariedade dos actos *imperados* (2).

CAPITULO TERCEIRO

MORALIDADE DOS ACTOS HUMANOS

SUMMARIO: — Moralidade, sua existencia e fundamento. — Fontes da moralidade dos actos humanos. — Consequencias da moralidade dos actos humanos. — A moralidade dos actos humanos e os habitos.

ARTIGO I.

Moralidade, sua existencia e fundamento.

45. **Moralidade.** — *Moralidade* é a propriedade, pela qual os actos *humanos* são dotados, ou destituidos, de *honestidade*, de modo que convenham, ou não convenham, á natureza humana e possam, ou não, levar á consecução do fim *ultimo*. — Por isso o acto *moral* é o *genero*, cujas *especies* são o acto *honesto* e o acto *não-honesto*. O acto *honesto* chama-se *bem moral*; o acto *não-honesto* diz-se *mal moral* (3).

(1) Um acto que fosse *elicito* e *violento* sería uma contradicção. Na verdade, por ser *elicito*, seria *conforme* á inclinação da vontade, — e, por ser *violento*, seria *contrario* á inclinação da vontade. Ora um acto *conforme* e *contrario* á inclinação de uma faculdade é uma contradicção.

(2) Neste caso temos uma lucta; e os actos são propriamente *involuntarios*, por contrarios á tendencia da vontade (*Sum. Th.*, 1-2, q. 6, aa. 4, 5).

Para evitarmos repetições, pedimos ao leitor que torne a examinar o que escrevemos na *Anthropologia* (Sec. II, cap. III, art. III) ácerca dos diversos factos *physiologicos* e *pathologicos*, que podem impedir e impedem a voluntariedade do acto humano.

(3) A *moralidade* é uma propriedade do acto *humano*, isto é, do acto que procede da intelligencia e da livre vontade. Por isso o acto, que não è *livre*, não póde ser *moral*. — A *moralidade* do acto *humano* é, como dissemos, o objecto *formal* d'esta parte da philosophia, e o proprio acto *humano* é o seu objecto *material*. D'ahi a razão por que primeiramente tratámos da *essencia* do acto *humano*, e agora da sua *moralidade*.

46. **Divisão da moralidade.** — A *moralidade* divide-se em *extrinseca* e *intrinseca*. — *Extrinseca* é a que convém ao acto unicamente *em consequencia* de uma prohibição ou de um preceito do legitimo superior. *Intrinseca* é a que convém ao acto em virtude da sua natureza, independentemente de toda e qualquer prohibição ou preceito do superior (1).

47. **A moralidade existe.**

a) A *moralidade* existirá, se existirem actos *moralmente bons* ou *honestos* e actos *moralmente maus* ou *não-honestos*. Ora existem effectivamente actos *moralmente* bons (como são o *temor de* DEUS, o *respeito aos paes*, o *amor da patria*, etc.), e actos *moralmente* maus (como são a *blasphemia*, o *parricidio*, a *traição da patria*, etc.). Logo a *moralidade* existe.

b) Todos os homens, em todos os tempos e em todos os logares, admittiram que alguns actos são *honestos* e outros *não-honestos*. Este consenso unanime, universal e constante, podia provir ou da evidencia da coisa ou da moção da vontade. Ora não podia provir da moção da vontade; pois que esta faculdade fica naturalmente contrariada com a existencia de actos *honestos*, que se devem praticar, e de actos *não-honestos*, que se devem evitar. Logo deriva da evidencia da coisa. Ora a evidencia é criterio da verdade. Logo existem actos *honestos* e actos *não-honestos*, e por isso a *moralidade* existe (2).

48. **A moralidade extrinseca existe.** — A moralidade *extrinseca* existirá, se existirem actos que são *honestos* ou *não-honestos* unicamente em *consequencia* de uma prohibição ou de um preceito do legitimo superior. Ora a experiencia attesta que semelhantes actos existem. Logo a moralidade *extrinseca* existe (3).

(1) Como se vê, a moralidade *extrinseca* é *accidental* ao acto humano, ao passo que a *intrinseca* é *essencial* ao mesmo acto.

(2) Cf. *C. Gentes*, l. III, c. 129. — Negam ou devem logicamente negar a existencia da verdadeira *moralidade* todos os que negam a *liberdade* da vontade humana, como os *materialistas*, os *pantheistas*, os *fatalistas*, os *deterministas*. Porquanto, seja qual for a natureza da *moralidade*, é certo que, sem liberdade, não póde haver *moralidade;* aliás tambem as acções do animal irracional seriam *moraes:* o que é absurdo.

(3) Esta proposição é admittida por todos os escriptores, que reconhecem e sustentam a *existencia* da *moralidade*.

49. A moralidade intrinseca existe.

a) A moralidade *intrinseca* existirá, se existirem actos *honestos* e *não-honestos*, que, sempre e em toda parte, independentemente de toda e qualquer vontade, convêm, ou não, á nossa natureza racional; porque, nestes casos, a *conveniencia* ou *não conveniencia* d'estes actos só póde derivar da sua essencia, que só é immutavel. Ora existem semelhantes actos; assim o *temor de* Deus, o *respeito aos paes*, o *amor do proximo*, etc., são actos *naturalmente* honestos, independentemente de toda a vontade, e não deixariam de ser taes, embora uma vontade mal avisada os prohibisse. Logo a moralidade *intrinseca* existe.

b) Todos os povos, em todos os tempos e em todos os logares, admittiram que a differença existente entre alguns actos *honestos* e alguns *não-honestos* (como entre o amor e o odio aos paes, á patria) é tão *intrinseca* e tão *essencial*, que, em nenhuma circumstancia, póde deixar de existir; e esta persuasão, tão universal, constante e unanime, só póde derivar da natureza, aliás teriamos um effeito sem causa proporcionada. Ora o que deriva da natureza não está sujeito a erro. Logo a moralidade *intrinseca* existe (1).

(1) A moralidade *intrinseca* é o fundamento da *extrinseca*. Com effeito, quando um subdito transgride a lei do principe, commette uma acção *má*. E porque é *má* essa acção? Porque a desobediencia ao principe é uma coisa *essencialmente má*. — D'aqui se segue que, se negarmos a moralidade *intrinseca*, devemos tambem negar a moralidade *extrinseca*, e com isso destruir-se-ha a propria sciencia *moral*.

E' necessario, pois, dizer que a differença que existe entre alguns actos *moralmente* bons e outros *moralmente* maus, é *objectiva* e *absoluta*, isto è, fundada na propria essencia das coisas e independente de toda e qualquer causa *subjectiva* ou *variavel*.

*

Os systemas, que negam a moralidade *intrinseca*, são muitos e diversos, mas todos podem reduzir-se a *quatro*, que são o *materialismo dos epicureus*, o *utilitarismo dos empiricos, dos economistas e dos positivistas*, o *autonomismo dos racionalistas*, e o *voluntarismo dos juristas*. — Na verdade, todos os systemas, que negam uma differença *absoluta* e *objectiva* entre o *bem* e o *mal moral*, e só reconhecem uma moralidade *subjectiva* e *relativa*, podem fundar esta moralidade e esta differença — ou no sentimento do *prazer*, ou no instincto do *interesse, individual* ou *social*, ou nos *principios* da razão sem caracter *absoluto*, ou na *livre vontade* dos homens. — Daremos o resumo e faremos a critica de cada um d'estes systemas, procurando dar maior desenvolvimento aos dos *positivistas*, que são mais seguidos.

I. Materialismo. — O *materialismo*, devido a *Epicuro*, formou a *Moral* sem Deus, sem principios absolutos, inteiramente egoista, fundada sobre o bem *sensivel*, que é o prazer. O *prazer*, segundo este systema, divide-se em *movel* e *permanente*. O *movel* é o que dura pouco tempo e cujo effeito produz mais tarde soffrimento; ao passo que o *permanente*, que é mais intimo e doce, consiste no perfeito repouso ou na isenção de toda a dor ou magoa. A *Moral* deve proporcionar o meio para a acquisição d'este repouso perfeito. Tal meio é a fidelidade ás quatro virtudes cardeaes, que são: a *prudencia* (que leva a evitar os perigos das inquietações), a *coragem* (que nos defende do medo vão e illusorio), a *justiça* (que nos indica a respeitar o pacto social, fundado no interesse), e a *temperança* (que, moderando as necessidades e os desejos, diminue a somma das dores e augmenta a dos prazeres). Por isso a *Moral* de Epicuro é a arte de procurar o prazer e evitar a dor, pelo modo mais facil, seguro e duradouro; visto que todo o acto, que produz *prazer*, é *bom*, e todo o acto, que produz *dor*, é *mau*. — *Epicuro*, foi seguido — no sec. XVIII, por *Lamettrie, Helvetius, Diderot, Holbach* e *Volney*, — e, no sec. XIX, por *Haeckel, Vogt, Molleschot*, e por todos os que professam o *materialismo* na sua forma mais grosseira.

A Moral *materialista* é falsa, não só pelas razões com que temos demonstrado, em varios pontos do presente trabalho, os absurdos do *materialismo*, mas tambem pelas seguintes:

a) A verdadeira *Moral* não póde existir, se o homem não for dotado de *liberdade*; porque é absurda a pretenção de dirigir a actividade, quando esta, por não ser livre, não é capaz de direcção. Ora a Moral *materialista* nega que o homem é dotado de *liberdade*; porque reduz todos os nossos actos a movimentos meramente mechanicos. Logo a moral *materialista* é falsa.

b) A moral *materialista* colloca o bem supremo do homem no bem *sensivel*, e o mal supremo no mal *sensivel*. Ora o bem *supremo* do homem é o bem *universal* e *infinito* — Deus. Logo a moral *materialista* é falsa.

c) Se o systema dos *materialistas* fosse verdadeiro, o homem, no caso de um conflicto entre o prazer *sensivel* e o dever, deveria pronunciar-se sempre em favor do prazer e contra o dever; e por isso o heroe, que morre pela patria, seria um insensato, ao passo que um cobarde, que atraiçoa os seus para salvar a propria vida, seria um homem sabio e prudente. Ora estas consequencias repugnam. Logo a moral *materialista* é falsa.

d) Se o systema dos *materialistas* fosse verdadeiro, a medida do *egoismo* seria, sempre e em toda parte, a medida da perfeição; de modo que, na ordem moral, quem mais exclusivamente procurasse, sempre e em toda parte, o seu maior prazer, seria o mais perfeito. Ora a humanidade não acceita uma theoria, que seria a apotheose do egoismo e produziria uma funesta e irremediavel desordem social. Logo a moral *materialista* é falsa.

II. Utilitarismo dos empiricos, dos economistas e dos positivistas. — Este systema, nos seus principios, não differe muito do systema anterior; porque o fim *ultimo* dos nossos actos, tanto para os *materialistas* como para os *utilitaristas*, é um bem finito e creado, constituido pelos *prazeres* ou pelo *interesse*, ou pela *gloria*, ou por qualquer outra vaidade. — Alguns auctores dividem o *utilitarismo* em *individual* e *social*, conforme os seus defensores fundam a *moralidade* dos actos humanos no interesse do *individuo* ou no da *sociedade*, isto é, conforme os seus defensores são *egoistas* ou *altruistas*. E nada mais logico. — Todavia, aqui fundamos a divisão d'este systema nas diversas

50. A moralidade intrinseca funda-se proximamente na conveniencia ou não-conveniencia do acto humano com a nossa natureza racional.

a) A moralidade *intrinseca* do acto humano consiste na sua

objectiva honestidade ou *não-honestidade*, independentemente de toda e qualquer prohibição ou preceito. Ora o acto humano

---

phases da sua evolução. A razão d'isto é que, embora o *utilitarismo* possa ser *egoista* e *altruista*, comtudo as formas, que o exprimem, não têm, *em geral*, um caracter definitivamente marcado, mas são todas, mais ou menos, *ego-altruistas*. Dissemos — em *geral;* porque *Comte* parece exclusivamente *altruista*, e *Bentham* exclusivamente *egoista*.

A) A primeira phase do *utilitarismo* é representada pelos sequazes do *empirismo*, por *Locke* (1632-1704), pelo *Conde de Shaftesburg* (1671-1713), pelo *Marquez de Saint-Lambert* (1717-1803) e por *Adam Smith* (1723-1790).

a) *Locke*, levado pelos principios do *sensualismo*, baseou as suas theorias moraes na *felicidade terrena* e no *interesse*. A idea do *direito* reduz-se á da *utilidade*, individual e social. O primeiro direito, que é egual em todos, é o de procurar sobretudo o interesse proprio. O fundamento de todos os direitos civis e politicos é a *egualdade na liberdade;* porque todos os homens nascem eguaes, livres e independentes uns dos outros. Para a paz e harmonia d'estas liberdades é necessario um *contracto social*.

b) O *Conde de Shaftesburg*, amigo e discipulo de *Locke*, no seu livro « *Etudes sur la vertu et le mérite* », começa por dizer que *bem* é tudo o que é conforme ás *tendencias* da natureza, e *mal* é o que lhes é contrario. As *tendencias* da natureza são de duas especies: tendencias de *egoismo individual*, que levam o homem a procurar o seu interesse particular, e tendencias de *sympathia social*, que têm por objecto o interesse commum e social. As segundas occupam o primeiro logar; mas não devemos sacrificar as primeiras. O verdadeiro principio da *moralidade* é a *perfeita harmonia entre as inclinações egoistas ou individuaes e as inclinações sympathicas ou sociaes*. Por isso um acto é *bom*, quando é conforme ao interesse commum da sociedade, e é *mau*, quando é contrario a esse interesse.

c) O *Marquez de Saint-Lambert*, na sua obra « *Principes de moeurs chez toutes les nations ou Catéchisme universal* », diz que a origem da *Moral* se deve reduzir ao instincto da conservação ou do interesse. Este instincto soffre modificações, conforme o clima e as exigencias da vida social. D'ahi as opiniões e as tradições, que, depois de uma longa experiencia dos seus bons resultados, se tornaram principios da *Moral*.

d) *Adam Smith*, sensualista, reconhece no sentimento da *sympathia universal* o principio e a regra da moralidade dos nossos actos; e por isso um acto é *bom* ou *mau*, *honesto* ou *não-honesto*, conforme excita sentimentos de *sympathia* ou de *antipathia*. A sympathia, passiva e fatal, varía com os caracteres, paixões e prejuizos, e por conseguinte deve ser regulada pela *sympathia* de um *espectador imparcial*. — E' esta a *Moral sentimental*.

B) A segunda phase do *utilitarismo* é representada pelos *economistas-materialistas*, que reconhecem como chefe a *Jeremias Bentham*.

Bentham diz que o unico principio dos nossos actos é o *interesse pessoal* — o interesse da propria felicidade actual e sensivel. Na verdade, todos os homens são essencial e fatalmente *egoistas;* ninguem poderá fazer bem aos outros, se nisto não encontrar o seu maior interesse, o seu maior prazer. A *Moral*, portanto, consiste em *regular* o *egoismo*, em *calcular* a *quantidade* dos diversos prazeres; porque o maior bem é o maior prazer. — Para calcular a *quantidade* dos prazeres, é necessaria uma *arithmetica moral*, pela

é *objectivamente honesto* ou *não-honesto*, quando convém ou não convém á nossa natureza *racional;* porque *honesto* é o que

---

qual os prazeres se considerem nas suas circumstancias de *intensidade*, *duração*, *fecundidade*, *isenção das dores*, *proximidade*, *certeza*, *extensão das suas consequencias sociaes*. Todo o acto moral, que se não reduza a uma quantidade superior de prazeres, é absurdo. « O mais abominavel prazer de um malfeitor é bom em si, e só se torna mau pelos soffrimentos, que póde causar ». Por isso o *dever* é a obrigação, que a todo o homem incumbe de procurar o seu prazer ou o seu interesse. O interesse *particular* não póde ser contrario ao interesse *commum*. Entre estas duas ordens de interesse existe uma identidade natural, sanccionada pelas leis humanas; porque o bem particular e o commum derivam das mesmas causas, o bem dos outros é o bem nosso, por causa da sympathía, que une todos os homens. Por isso o *utilitarismo particular* tende para o *utilitarismo social*. — Como se vê, *Bentham* segue a theoria de *Epicuro*. Limita-se apenas a alargar a esphera da actividade humana, mas sempre em beneficio do *individuo;* porque o individuo isolado não póde ter todas as satisfações, que a sociedade proporciona.

C) A terceira phase de *utilitarismo* é representada pelos *positivistas*, sequazes do celebre escriptor francez — *Augusto Comte*.

a) *Augusto Comte* (1798-1857), applicanda á *Moral* os principios do methodo *positivista*, que consiste em rejeitar tudo o que escapa á experiencia sensivel, — nega, como coisas chimericas, a idea de um fim *ultimo* ultramundano, de *liberdade* e *responsabilidade moral*, e por isso de *deveres absolutos*, — e affirma que a *Moral* deve fundar-se no imperio do instincto, que nos inclina para os outros e que se chama *altruismo*. O homem tem instinctos *egoistas* e *altruistas*. Se os primeiros são necessarios, não o são menos os segundos. Por quanto, a humanidade só póde viver em sociedade, e esta só continúa e progride pelo sacrificio e pela dedicação; de modo que a lei da existencia da humanidade é uma lei que se resume nesta formula: *Vive para os outros*. Por isso a moralidade consiste propriamente na preponderancia dos instinctos *altruistas* sobre os *egoistas*, — preponderancia, que resulta *fatalmente* da educação e da sciencia. D'ahi se segue que o acto é *bom*, quando deriva do *altruismo*.

O *positivismo* de *Comte* foi seguido por duas escholas: pela eschola franceza, representada principalmente por *Littré* e *Taine*, e pela eschola ingleza, representada sobretudo por *Stuart Mill*, *Herbert Spencer* e *Alexandre Bain*. — Ambas estas escholas — convêm em que a *Moral* é a sciencia dos meios para transformar fatalmente o *egoismo* em *altruismo*, no *interesse* commum do individuo e da sociedade, — mas differem emquanto ao modo por que explicam a formação do *altruismo*. Porquanto, a escola franceza basêa-se principalmente na *physiologia*, para descobrir, no nosso organismo, a origem e a lei da evolução do *altruismo;* e a eschola ingleza, fundando-se sobretudo na *psychologia* e no systema do *darwinismo*, procura demonstrar a evolução psychologica dos nossos sentimentos, de *egoistas* em *altruistas*, sob a influencia do meio social. Mas, para todos, a *Moral* é *relativa* e *variavel*, porque relativas e variaveis são as tendencias e as evoluções do organismo. — Damos o resumo da doutrina dos mencionados escriptores.

b) *Littré* resume a sua *Moral* nas seguintes palavras: « Ha dois principios de Moral: o *egoismo* e o *altruismo*. O primeiro, representando as ne-

convém á natureza *especifica* de um ente. Logo a moralidade *intrinseca* funda-se *proximamente* na conveniencia ou não-conveniencia do acto humano com a nossa natureza *racional*.

---

cessidades, é um principio de conservação do individuo; o segundo, representando a sexualidade (*sexualité*), é um principio de expansão fôra do individuo. Ambos elles partem do mesmo ponto, que é a acção da substancia viva no cerebro por meio dos nervos. Assim considerados, o *egoismo* e o *altruismo* não passam de germens, desenvolvidos em seguida pela experiencia, pelo raciocinio e pelo tempo. E' por este modo que se formam as sciencias *moraes*, sempre *relativas*, das differentes epochas e das diversas nações, que progridem sempre á medida que a noção da humanidade, desembaraçando-se, comprime o *egoismo* e dilata o *altruismo* ».

No sentido de *Littré*, pois, a origem dos phenomenos moraes deve procurar-se na estructura e no organismo da substancia viva, porque as tendencias *egoistas* e *altruistas* são apenas uma transformação de duas tendencias essenciaes, de duas necessidades primitivas e irreductiveis da substancia viva. — A primeira tendencia ou necessidade é a da *nutrição*, e cria o *egoismo* ou o amor de si, que é o instincto da conservação. D'este instincto, que é mais ou menos complexo, conforme a maior ou menor complexidade dos orgãos, nasce o cuidado de procurar os meios de conservação, o desejo do poder, da propriedade e de todos os bens, que tornam agradavel a vida. — Mas o ser vivo não vive só para si; não é só individuo, é tambem *especie*. D'ahi um novo instincto, emanante do intimo do organismo, — o *altruismo*, que é o amor da especie com a necessidade da reproducção, da expansão e da beneficencia em todas as suas formas.

As necessidades da *nutrição* e da *reproducção, physiologicas* no começo, transformam-se em necessidades *moraes*, pela complexidade crescente dos orgãos e pela progressiva evolução das sensações, das imagens, dos sentimentos, das aptidões correspondentes.

Para se entender esta transformação, é necessario fazer uma distincção entre a *producção* da Moral e a sua *elaboração*. A *elaboração* da Moral é obra do *cerebro;* ao passo que a sua *producção* é obra de *toda a substancia viva*, desde os pés até á cabeça. Assim como o estomago não é o *creador*, mas o *elaborador* do alimento, e é necessario que lhe forneçam o que elle deve digerir, assim tambem o cerebro *elabora* as necessidades, que a substancia viva lhe leva para as transformar em sentimentos moraes. — A substancia *cinzenta* do cerebro, — recebendo as necessidades *egoistas*, vindas de todos os pontos do organismo, realiza uma *reacção*, e produz os sentimentos e as paixões relativas á conservação do individuo, ao seu desenvolvimento e perfeição, — e, recebendo as necessidades *altruistas* da substancia viva, produz, por uma outra reacção, os sentimentos da familia, da dedicação para com os seus, da sociabilidade, do amor da patria e da humanidade. — Estes sentimentos, *egoistas* e *altruistas*, pelo nexo intimo que existe entre as cellulas cerebraes, desenvolvem-se num circulo de acções e reacções, numa lucta constante, e nisto consiste a *vida moral*. A victoria, porém, será do *altruismo;* porque as necessidades de um organismo mais complexo vencem as de um organismo menos complexo, e as funcções da reproducção, da expansão, do amor, de que deriva o *altruismo*, são mais complexas que as funcções da nutrição, que é o principio do *egoismo*. Por isso o termo, para

b) O fundamento da moralidade *intrinseca* deve satisfazer ás seguintes condições: — deve ser *objectivo*, porque a mora-

---

o qual a humanidade tende por uma lei necessaria e irresistivel de evolução, é a *fraternidade universal*.

Dos principios expostos vê-se o que afinal denotam, no systema de *Littré*, as ideas de *lei*, de *liberdade*, de *justiça*. — A *lei* é a *consistencia das combinações sentimentaes*, ou mais claramente, é o *instincto*. — A *liberdade* consiste em *augmentar o numero dos motivos no espirito do individuo, para que o conflicto, que se dá entre elles, o esclareça e o salve da omnipotencia de um motivo unico*. — A *justiça* reduz-se ao *principio de identidade*, cuja intuição, porém, é *irreductivel* ou *incomprehensivel*. A idea de *justiça* é o simples facto de uma evolução superior, e torna-se *dever* emquanto assume a forma de uma *inclinação intellectual;* porque, assim como a *demonstração* nos obriga a consentir numa verdade, assim o *dever* nos obriga á egualdade.

c) *Taine* propõe, nos seus livros (*Les Philosophes français du XIX siécle — L'intelligence*), uma theoria *moral;* mas esta theoria reduz-se a uma simples descripção de alguns parallelismos, que existem entre as sensações, as imagens, as ideas e os factos moraes. E' difficil achar ahi uma explicação, muito mais uma demonstração. Por isso é escusado insistir no assumpto.

d) *Stuart Mill*, imitando, ao mesmo tempo, *Bentham* e *Comte*, é *economista-positivista*. *Bentham* tinha collocado o bem e o interesse na *quantidade* do prazer. *Stuart Mill*, para evitar as consequencias immoraes d'esse principio, introduz um novo elemento no prazer — a *qualidade*. A *qualidade* do prazer é superior á sua *quantidade*. O homem deve procurar e preferir sempre os prazeres, *que valem mais;* porque « é melhor ser um Socrates descontente do que um animal satisfeito ». Os prazeres, que valem mais e devem ser preferidos, são os de *sympathia*, que derivam do *egoismo*, mas estão ligados com a felicidade dos outros. « Fazei aos outros o que quereis que se fizesse a vós: esta regra d'ouro de Jesus de Nazareth é a mais *perfeita experiencia da Moral utilitaria* ». — O que leva o homem a escolher sempre os prazeres de *sympathia* é a *associação das ideas*. A educação, a leitura, o juizo ácerca da conducta dos outros, formam no homem *associações* poderosas, por que ligamos a alguns actos a idea de louvor e de admiração, e a outros a idea de censura e de desprezo, e que por isso produzem prazer, quando praticamos os da primeira especie, e causam remorso, quando produzimos os da segunda especie. — E' assim que se explicam os phenomenos moraes, o imperio da consciencia, o prazer ou o remorso depois de termos praticado o acto. E' assim que se prefere a morte á ignominia e o sacrificio á cobardia. Tudo é objecto de calculo e explica-se pela *associação*. A pratica constante do bem, embora no principio inspirada pelo interesse e pelo prazer, torna-se agradavel em si mesma; é então que o homem se torna *virtuoso*. Assim como o avarento chega a amar o dinheiro pelo dinheiro; assim tambem o homem generoso chega a encontrar um prazer superior e virtuoso nos actos, que mais o honram deante da sociedade.

e) *Herbert Spencer* principia dizendo que a velha Moral, á qual se attribuia uma supposta origem divina, perdeu toda a sua auctoridade, porque era demasiadamente severa e não se accommodava ás modernas exigencias da humanidade. Mas é necessaria uma regra para a nossa vida. Deve, pois, fundar-se uma nova Moral, que, prescindindo de um legislador supremo,

lidade *intrinseca* existe na realidade, independentemente do nosso modo de pensar e operar; — deve ser *absoluto,* porque a

---

seja mais facil e indulgente. Neste intuito, o escriptor inglez, applicando o *darwinismo* á *Moral,* apresenta a seguinte theoria.

A *conducta* é o complexo dos actos adaptados para o fim, — ou, melhor, é a adaptação dos actos para o fim. O seu desenvolvimento é proporcionado ao desenvolvimento do organismo. Assim, imperfeitissima é a *conducta* dos infusorios, que, sem direcção determinada, erram algum tempo, e morrem, quando as circumstancias do meio deixam de ser favoraveis. Menos imperfeita é a *conducta* dos vertebrados, dotados de sentidos mais desenvolvidos para a consecução do seu fim; mas, empregando poucos e simplicissimos meios, não têm vida longa. Mais perfeita é a *conducta* dos mammiferos. Perfeitissima é a do homem, principalmente civilisado, que sabe adaptar meios mais numerosos e exactos, chegando a possuir os sentimentos de *moralidade* e a formar a idea do *bem* e do *mal.*

Como chega o homem a possuir os sentimentos de *moralidade* e a idea do *bem* e do *mal?* — Por meio de tres principios: do *interesse pessoal,* do *instincto social* e da *hereditariedade*

O homem *primitivo* vivia num estado absolutamente selvagem. Então não havia moralidade, nem propriedade, nem mutua benevolencia, nem familia, nem religião. — Mas este estado não podia durar. Na desordenada satisfação das proprias paixões, o homem *primitivo* muitas vezes provocava conflictos, e, ficando vencido, teve medo do mais forte e fez-se *violencia.* Outras vezes, tendo accumulado grande quantidade de alimento, devorava tudo num dia, e, como no dia seguinte experimentava os estimulos da fome, começou a ter a idea de *prudencia,* que lhe aconselhava a *economia* e oppoz *resistencia* aos proprios appetites. Assim o primeiro sentimento foi o *egoismo.* O *interesse pessoal,* pois, foi o primeiro factor da *moralidade.*

Mas o homem é sociavel por sua natureza. Como as abelhas e as formigas, os homens primitivos formaram *instinctivamente* uma sociedade. Formada a sociedade, o homem ficou sujeito a novos deveres. Porquanto, comprehendendo que o bem particular está indissoluvelmente ligado ao bem commum, concluiu que o individuo deve contribuir para o bem de todos e que tudo o que é *util* para a sociedade é *bem,* e tudo o que lhe é *nocivo* é *mal.* A *utilidade publica:* eis o principio da *moralidade,* o criterio da distincção entre o bem e o mal. Assim do *egoismo* nasceu necessaria e fatalmente o *altruismo,* com todas as suas formas mais elevadas, que são a generosidade, o sacrificio, a dedicação, etc. O *egoismo* e o *altruismo* desenvolveram-se quasi ao mesmo tempo. O *altruismo,* no homem, torna-se *consciente,* e abrange a familia (*virtudes domesticas*), a sociedade (*virtudes sociaes*), a humanidade inteira (*philantropia* e *caridade*). O *altruismo* não só nasce do *egoismo,* mas robustece-se com elle, até que o vence ou parece que o vence; porque a victoria do *altruismo* é tambem a do *egoismo,* pois o bem da communidade é o bem de cada individuo. O *egoismo* e o *altruismo* harmonizar-se-hão numa sociedade futura, para a qual tendemos, pois são co-essenciaes, e formarão o *ego-altruismo.* Do seu perfeito accordo dependerá a felicidade da humanidade *ideal,* que a humanidade presente está preparando. — D'este modo a moralidade, se tem o começo no *interesse pessoal,* tem o complemento no *instincto social.*

Mas não basta. Os juizos dos homens primitivos ácerca da *utilidade* de

differença entre o bem e o mal é invariavel e necessaria; — deve ser *fonte* de todas as regras de honestidade, como é evi-

---

certas acções não foram isolados. Cada geração renovou as experiencias, e, ampliando-as e organisando-as, fixou-as tenazmente no cerebro e transmittiu-as, por *hereditariedade,* sob a forma de *modificações organicas.* Por isso as nossas *intuições moraes,* sendo o resultado das experiencias de *utilidade,* accumuladas pelos nossos antepassados e transmittidas por geração, têm todos os caracteres do *instincto,* são independentes de toda a experiencia consciente. « As intuições moraes são o resultado das accumuladas experiencias de utilidade; organisadas gradualmente, passando de geração em geração, tornaram-se independentes da experiencia consciente. Assim como a intuição do *espaço,* possuida por todo o ser vivo, é o resultado das experiencias organisadas e fortalecidas dos antepassados, que lhe transmittiram a propria organisação nervosa, lentamente desenvolvida, e não precisa de experiencia pessoal para ser definitiva e completa, mas praticamente é uma forma do pensamento, que parece inteiramente independente da experiencia; assim tambem as experiencias de *utilidade,* organisadas e fortalecidas por muitas gerações humanas passadas, produziram modificações nervosas correspondentes, que continuamente transmittidas e accumuladas desenvolveram em nós algumas faculdades de intuição moral, algumas emoções correspondentes á conducta bôa ou má, que não têm nenhuma base apparente nas experiencias individuaes » (*Carta a Stuart Mill*).

Proposto o criterio e o modo por que deve regular-se a *conducta* do homem, vejamos o seu *fim.* Este *fim* é o bem, o prazer, a felicidade de cada um e de todos. E, como é o fim que especifica os meios, a conducta será *bôa,* se procurar prazeres ou sensações agradaveis, e será *viciosa,* se não poder afastar as dores ou as sensações desagradaveis. A conducta chegará a ter sancção moral, quando as actividades, tornando-se cada vez menos militantes e mais industriaes, não precisarem de injustiças, nem de opposições mutuas, mas consistirem na cooperação, no auxilio reciproco e no desenvolvimento. A consciencia individual e social será bemaventurada, quando tender para um grau mais alto de felicidade, resultante da diminuição de afflicções ou do augmento de prazeres.

f) *Alexandre Bain* não diverge de *Spencer* a não ser por uma analyse mais minuciosa do modo por que, em conformidade com os principios do *darwinismo,* as gerações transmittem as experiencias e as modificações organicas, favoraveis ao principio de harmonia social.

*

Expostas as diversas phases do *utilitarismo,* é necessario passar á sua critica. — Para maior clareza, consideraremos primeiramente o *utilitarismo* na sua *essencia* e na sua *divisão* em *particular* e *publico,* e depois nas varias formas, que o expõem e defendem.

Prop. I. — **A utilidade não é o fundamento da moralidade.**

a) Se a *utilidade* fosse o fundamento da *moralidade,* de modo que uma acção fosse *honesta* por ser *util,* e outra fosse *não-honesta* por ser *nociva,* seguir-se-hia — que o *parricidio,* a *traição dos amigos e da patria,* e outros actos semelhantes seriam *honestos,* se nos causassem alguma *utilidade* ou *interesse,* — e que o *amor da patria e do proximo,* a *justiça,* a *generosidade,*

dente. Ora a conveniencia ou não-conveniencia do acto humano com a nossa natureza racional satisfaz a essas condições. Por-

---

seriam actos *não-honestos*, se nos trouxessem alguma *perda* ou *afflicção*. Ora estas consequencias repugnam á consciencia e ao senso commum dos homens. Logo a *utilidade* não é o fundamento da *moralidade*.

b) O bem *util*, desejando-se, não por si mesmo, mas por amor de outro bem, tem razão de *meio;* ao passo que o bem *honesto*, desejando-se por si mesmo, tem razão de *fim*. Ora o *meio* é essencialmente diverso do *fim*. Logo o bem *util* é essencialmente diverso do bem *honesto*, e por isso nem tudo o que é *util* é *honesto*. Logo a *utilidade* não é o fundamento da *moralidade*.

c) O fundamento da *moralidade* deve ser uma coisa *absoluta*, *invariavel*, *necessaria;* porque existem actos, que são absoluta, invariavel e necessariamente *honestos*, independentemente de toda e qualquer vontade e circumstancia. Ora a *utilidade* é uma coisa *relativa*, *variavel* e *contingente*. Logo a *utilidade* não é o fundamento da *moralidade*.

PROP. II. — **A utilidade particular não é o fundamento da moralidade.**

a) Se a utilidade *particular* fosse o fundamento da *moralidade*, todo o acto desinteressado e inspirado pela mais sublime abnegação, como a morte por causa da salvação da patria, seria *immoral* e *não-honesto;* como, pelo contrario, todo o acto baseado no *egoismo*, como a traição da patria com o fim de enriquecer, seria *moral* e *honesto*. Ora estas consequencias são absurdas. Logo a utilidade *particular* não é o fundamento da *moralidade*.

b) Todos os homens julgam não haver coisa mais contraria á *honestidade* do que operar pela utilidade propria, contrariando a dos outros. Logo a utilidade *particular* não é o fundamento da *moralidade*.

c) Se a utilidade *particular* fosse o fundamento da *moralidade*, o homem seria o fim *ultimo* dos seus actos e da sua existencia. Ora esta consequencia é absurda, como demonstrámos no Capitulo I. Logo a utilidade *particular* não é o fundamento da *moralidade*.

PROP. III. — **A utilidade publica não é o fundamento da moralidade.**

a) Se a utilidade *publica* fosse o fundamento da *moralidade*, as acções, que não se referem ao bem publico ou que são exercidas por um individuo afastado da sociedade, seriam *immoraes* e contrarias á *honestidade*. Ora estas consequencias são falsas. Logo a utilidade *publica* não póde ser o fundamente da *moralidade*.

b) O fundamento da *moralidade* deve ser uma coisa *invariavel*, em todos os tempos e em todos os logares. Ora nada mais variavel do que a utilidade *publica*, porque essa utilidade varía com a diversidade dos tempos e dos logares, e porque os juizos dos cidadãos ácerca da utilidade *publica* são, ás vezes, contradictorios, e o que a uns parece *util* para a patria, a outros parece *nocivo*. Logo a utilidade *publica* não é o fundamento da *moralidade*.

c) Se a utilidade *publica* fosse o fundamento da *moralidade*, todo o acto *util* para o publico seria *honesto*. Ora esta consequencia é desmentida pela consciencia humana. Assim, quando Temistocles, para assegurar á sua patria a supremacia sobre as outras republicas da Grecia, fez a proposta de queimar as esquadras dos alliados, surtas no porto de Athenas, levantou-se Aristides e exclamou: « O projecto é *util*, mas é *injusto* ». Logo a utilidade *publica* não é o fundamento da *moralidade*.

Tendo refutado o *utilitarismo*, *particular* e *publico*, procuraremos agora

quanto aquella conveniencia ou não-conveniencia — *é objectiva*, porque não depende do nosso pensamento nem da nossa von-

---

refutar as suas diversas formas, tendo sobretudo em vista o que ellas apresentam de especial ou de proprio.

A) O *utilitarismo* dos *empiricos* refuta-se com as razões, com que na *Anthropologia* provámos a falsidade do *sensualismo*. Limitamo-nos a censurar a opinião de *A. Smith*.

A opinião de *Adam Smith* é falsa pelas seguintes razões:

a) Não podem identificar-se duas coisas, das quaes uma emana de outra; aliás o effeito e a causa seriam uma e a mesma coisa, o que é absurdo. Ora a *sympathia*, isto é, a aptidão que um acto tem de despertar benevolencia deriva da *honestidade* do proprio acto; pois um acto é *sympathico*, porque é *honesto*. Logo a *sympathia* não é o fundamento da *moralidade*.

b) Além d'isso, a *moralidade* é uma coisa *absoluta* e *invariavel*, de modo que um acto, que é *honesto* para um, deve-o ser para todos. Ora, se a *sympathia* fosse o fundamento da *moralidade*, um e o mesmo acto seria, ao mesmo tempo, *honesto* e *não-honesto*, *bom* e *mau*, porque a *sympathia* varía com as disposições de cada um, e por isso um acto, que é *sympathico* para um, é *antipathico* para outro. Ora isto repugna ao senso commum. Logo a *sympathia* não póde ser o fundamento da *moralidade*. — E' verdade que *Smith*, no caso da *sympathia* ser *erronea*, appella para um *espectador imparcial;* mas este *espectador imparcial*, em ultima analyse, não pode deixar de ser a *razão*, e esta é e será sempre a regra da *moralidade*.

B) O systema de *Bentham* contém muitas falsidades. — E' falso que o unico principio dos actos humanos seja necessariamente o *interesse* pessoal e sensivel; porque o homem, sendo dotado de uma alma espiritual, póde tender e, se não fôr sensualista, tenderá para bens superiores e espirituaes e procurará a felicidade dos outros, mesmo com sacrificio do seu bem *sensivel*. — E' falso que possa sempre construir-se uma *arithmetica moral*, para se decidir se de um certo acto resultará um prazer de maior ou menor *quantitade;* porque prazeres ha que se não podem reduzir á mesma medida nem estar sujeitos ao mesmo criterio de calculo. — E' falso que o *dever* do homem consista em procurar o seu interesse ou prazer sensivel, e que por isso o homem mais honesto e virtuoso é o que procura o seu maior bem e interesse; porque então Nero e Sardanapalo deveriam ser mais dignos da nossa estima e admiração do que tantos heroes, que sacrificaram as commodidades e a vida pelo bem da sua patria. — E' falso que o interesse *particular* não possa ser contrario ao interesse *commum*, e que entre um e outro exista necessariamente a mais perfeita harmonia; porque, embora o bem *commum* possa produzir e produza muitas vezes o bem *particular*, todavia é certo que o individuo póde, comprommettendo o interesse e o bem *commum*, obter grandes bens e interesses particulares. Por isso a harmonia, que deve existir entre o interesse particular e o commum, deve fundar-se num principio absoluto e mais elevado do que o interesse *particular*.

C) Os systemas dos *positivistas* são todos falsos.

a) E' falso o systema de *Comte* pelas seguintes razões:

a) Basêa-se em falso supposto. Na verdade, o systema parte do principio de que se devem rejeitar, como coisas chimericas, as ideas dos seres que escapam á experiencia sensivel, como são as ideas de *liberdade*, de *respon-*

tade; — é *absoluta*, porque a nossa natureza racional é invariavel; — é *fonte* de todas as regras de honestidade, porque

---

sabilidade moral, de *deveres absolutos*, de DEUS. Ora este principio, como vimos, é falso e reduz o homem á condição dos animaes irracionaes.

b) O *positivismo* funda o seu *altruismo*, isto é, os sentimentos de desinteresse e de benevolencia na *sexualidade*. Ora uma vulgar experiencia attesta que esta paixão desenvolve o mais feroz egoismo, e que os animaes, que apresentam os mais bellos exemplos de *altruismo*, são os destituidos de *sexualidade*. Assim, nos formigueiros, o cidadão mais *altruista* é um pobre *neutro*, que não pertence a nenhum dos dois sexos.

c) *Comte* reduz todos os deveres do homem a esta maxima: *Vive para os outros*. Ora esta maxima, embora pareça generosa, é comtudo inacceitavel; não só porque leva o homem a prescindir sempre dos seus direitos e deveres individuaes, o que repugna á dignidade humana, mas tambem porque, se abrange os deveres da humanidade, não abrange os da justiça.

d) A maxima de *Comte*: *Vive para os outros*, se fosse posta em pratica, seria causa de dissolução da sociedade. Na verdade, se cada um devesse sacrificar-se pelo bem do outro, ninguem poderia acceitar o sacrificio dos outros. Sendo assim, a lei do sacrificio universal daria em resultado a suppressão de todo o acto moral e social.

e) Finalmente, a maxima de *Comte* não póde impor-se a ninguem, como regra de conducta. O *positivismo* exclue os *deveres absolutos*. Pois bem, se o individuo não estiver convencido de que um dever imprescindivel o obriga a *viver para os utros*, sacrificará elle por ventura o interesse proprio ao interesse dos outros? Certamente que não. — *Comte* responde que o *altruismo*, pela *educação* e pela *sciencia*, terá *fatalmente* preponderancia sobre o *egoismo*. Mas esta resposta é inutil. A *educação* e a *sciencia*, se não estiverem subordinadas a principios transcendentes ou sobresensiveis, darão o resultado opposto, isto é, farão com que o *egoismo* vença o *altruismo*. E' o que a experiencia de todos os dias attesta.

b) E' falso tambem o systema de *Littré* pelas seguintes razões:

a) E' *insufficiente* e *superficial*. — E' *insufficiente*; porque não explica muitos e diversos factos moraes, como são o exercicio da nossa liberdade, as ideas e os sentimentos religiosos, o amor desinteressado da verdade, do bello e do bem honesto. — E' *superficial*; porque limita-se a descrever o parallelismo, que existe entre alguns instinctos dos animaes e os nossos sentimentos moraes, — parallelismo, que só prova a perfeita harmonia, estabelecida por DEUS entre os diversos seres creados.

b) E' *illogico* e *falso*. — E' *illogico*; porquanto, *Littré* considera como *causa* de um phenomeno o que é apenas uma *condição* ou *circumstancia*. — E' *falso*; porque, querendo explicar tudo por meio dos dois instinctos da *conservação* e da *reproducção*, reduz a factos meramente sensiveis os actos da intelligencia e da vontade, que, como demonstrámos na *Anthropologia* (Sec. III), são *espirituaes*.

c) *Littré* diz que as necessidades *egoistas* e *altruistas* da substancia viva são levadas ao cerebro pelos nervos, e que o cerebro, reagindo, produz uma paixão, um sentimento. — Antes de tudo, notamos que uma *necessidade* é uma *negação*, é a *ausencia* ou *privação* de alguma coisa, é um *nada*. Ora è curiosa a viagem de uma *negação*, de uma *ausencia*, que, apoiada aos nervos,

o homem deve fazer ou deixar de fazer tudo o que convém ou não-convém á sua natureza racional. Logo a moralidade

---

chega até ao cerebro!! — Além d'isso, nenhum homem, que não tenha perdido o senso commum, póde admittir que a *paixão* e o *sentimento* se reduzem a uma acção do objecto e a uma reacção do cerebro (Cf. *Anthr.*, Sec. III, cap. I e II). — Finalmente, se as *ideas* e os *sentimentos* fossem necessidades *egoistas* e *altruistas*, elaboradas pelo cerebro, seguir-se-hia que todos os homens deveriam possuir as mesmas *ideas* e os mesmos *sentimentos*, porque todos têm as mesmas necessidades *egoistas* e *altruistas*. E, todavia, ha tão grande diversidade de ideas e sentimentos nos homens!

d) *Littré* reduz a *lei moral* ao *instincto*. Ora esta reducção é simplesmente immoral. Se a *lei moral* é um *instincto*, um *impulso da natureza*, é claro que a *moralidade* consiste em seguir o *instincto*. E todavia, o homem deve resistir a alguns instinctos, aliás será tido por *immoral*, e, se póde seguir outros, deve fazel-o com *moderação racional*. Para que elogiar tanto a amizade, a generosidade, a abnegação, o sacrificio, se estas coisas são apenas a satisfacção de uma necessidade?!

e) A definição de *liberdade*, dada por *Littré*, contém o *determinismo*. Ora este systema é falso, como demonstrámos na *Anthropologia* (Sec. II). — Não menos falsa é a idea que *Littré* faz da *justiça*. O escriptor francez reduz a *justiça* ao *principio da identidade*: A=A. Sem extranharmos que um positivista admitta um principio *absoluto* e *metaphysico*, como é o da *identidade*, advertimos que, para justificar esta equação A=A, é necessario que tudo o que está contido no segundo A esteja tambem contido no primeiro. Mas, se a *justiça* consiste numa simples equação de A=A, os deveres dos outros, representados por um A, são eguaes aos nossos representados por outro A. E, sendo assim, a obrigação, que os direitos dos outros produzirão em nós, será egual á que em nós póde produzir o quadrado da *hypothenusa* ou o *binomio* de *Newton*. Se *Littré* tivesse unido á idea de *identidade* a idea de *dever* ou de *obrigação*, então, e só então, teria dado a verdadeira definição de *justiça* (Cf. Bonniot, *Les Malheurs de la Philospohie*, pag. 52 e seg.).

c) O systema de *Taine* não merece uma refutação especial, depois do que temos exposto contra *Littré*. Quem teve a ousadia de affirmar que « a virtude e o vicio são productos naturaes, como o assucar e o vitriolo », mostra não ter disposição para tratar d'uma sciencia tão delicada, como é a *Moral*.

d) O systema de *Stuart Mill* é inacceitavel pelas seguintes razões:

a) O escriptor inglez faz derivar do *egoismo* a *sympathia*, do amor proprio o amor do proximo. Ora é impossivel que do amor do interesse e do prazer derive o desinteresse e o sacrificio. — Não póde negar-se que, em tempo de paz e em circumstancias favoraveis, o individuo encontra o seu interesse pessoal na subordinação ás leis; mas seria absurdo pensar que, no tempo de guerra e num momento difficil, o amor do interesse pessoal e do prazer aconselhem a praticar, ás occultas e sem esperança de recompensa, actos heroicos de abnegação e de sacrificio. Semelhantes actos só podem derivar do amor de um bem espiritual e supremo.

b) *Stuart Mill* affirma que o homem, pela pratica constante do bem, se torna virtuoso, e que chega a encontrar o seu maior prazer nos actos que mais o honram, assim como o avarento chega a amar o dinheiro pelo dinheiro. — Esta explicação não é satisfactoria. Embora o homem chegasse

intrinseca funda-se *proximamente* na conveniencia ou não-conveniencia do acto humano com a nossa natureza racional.

---

a ser virtuoso, a sua virtude, sem um principio superior de garantia e de segurança, estaria exposta a todos os caprichos e desordens das paixões. — Além d'isso, a virtude, se derivasse exclusivamente do egoismo e do prazer, que são coisas communs a todos, perderia todo o seu valor, não mereceria os louvores e a gloria dos outros, e assim deixaria de ser amada e praticada; assim como o avarento deixaria de amar e amontoar o dinheiro, se este perdesse o seu valor e deixasse de ser um meio de adquirir e de gosar.

c) A *Moral* de *Stuart Mill* é insufficiente. Na verdade, que obrigação tem o homem de preferir a *qualidade* dos prazeres á sua *quantidade?* Nenhuma. Uma alma nobre e delicada escolherá, talvez, os prazeres mais nobres e delicados, mas terá ella o direito de prohibir aos outros a escolha dos prazeres *quantitativos?* Não, com certeza. E, se não existe tal obrigação, poderá chamar-se *mau* o individuo, que escolhe os prazeres *sensiveis?* Não. A *Moral* de *Stuart Mill* é, pois, destituida de base.

d) Além d'isso, a *associação* das ideas é um meio insufficiente para o estabelecimento da *Moral.* Na verdade, o *egoismo,* que se manifesta pelo amor desordenado dos prazeres, do interesse e da gloria, é, ás vezes, tão forte e violento, que, se não houver um obstaculo efficacissimo, arrastará, no seu impeto, a intelligencia, a vontade e todas as faculdades humanas para a consecução do seu fim. Ora este obstaculo efficacissimo não póde ser a *associação* das ideas; porque o homem, dominado pela paixão, despreza os louvores e as censuras dos outros homens.

e) A *Moral* de *Spencer* é falsa pelas seguintes razões:

a) Contém muitos suppostos, cuja falsidade foi já demonstrada no decurso d'este trabalho. O escriptor inglez suppõe — que Deus não existe, — que o homem é a evolução de uma especie inferior, e por isso entre nós e o animal não existe uma differença *especifica* e *essencial,* — que o estado primitivo do homem foi o selvagem, — que as faculdades humanas se transformam, e de *vegetativas* e *sensitivas* se tornam *intellectuaes,* — que o *pensamento* e a *consciencia* são funcções da actividade nervosa, — que por isso a *alma* do homem não é espiritual, nem immortal. Ora todas estas supposições são falsas. E' falso que não existe um Creador e Conservador supremo de todas as coisas (*Theodicea,* cap. I). E' falso que o homem é apenas a evolução de uma especie inferior (*Anthr.,* Sec. IV, cap. I). E' falso que o estado primitivo do homem foi o selvagem (*Anthr.,* Secção IV, cap. I, art. II). E' falso que as faculdades *intellectuaes* são o resultado da transformação das faculdades *vegetativas* e *sensitivas;* porque as faculdades *intellectuaes* são *espirituaes,* ao passo que as *vegetativas* e as *sensitivas* são *materiaes,* e repugna que o *espiritual* derive do *material* (*Anthr.,* Sec. II). E' falso que o *pensamento* e a *consciencia* são funcções da actividade nervosa (*Anthr.,* Sec. I, cap. II, art. IV). E' falso que a nossa vontade está sujeita ao *determinismo,* que é uma negação do *livre arbitrio* (*Anthr.,* Sec. II, cap. III, art. II). E' falso que a nossa alma não é *espiritual* (*Anthr.,* Sec. I, cap. II, art. III), nem *immortal* (*Anthr.* Sec. IV, cap. II, art. II).

b) *Spencer* diz que o caracter *moral* dos individuos é transmittido pela *hereditariedade.* Ora isto é falso. Pela *hereditariedade,* os paes podem transmittir aos filhos o temperamento, umas tendencias para um determinado

Dissemos — na sua conveniencia com a nossa natureza *racional,* para significarmos que o acto honesto não é propria-

---

estado pathologico, umas predisposições inherentes ao sangue; mas não transmittem nem podem transmittir o que elles adquiriram pelo seu proprio esforço, nem o que depende da sua vontade, como a sciencia, a virtude, etc. Quem não sabe que de paes sabios nascem filhos ignorantes, e de paes virtuosos nascem filhos maus? — E' verdade que os *evolucionistas,* para justificarem aquella transmissão, condemnada pela experiencia e pela razão, dizem que a *moralidade* é uma coisa gravada no cerebro, pois *Gall* descobriu a bossa da moralidade. Mas a justificação é mais absurda que o principio. O que está unido ao cerebro é uma entidade material, tem grandeza e figura. Ora ninguem dirá que a idea de *moralidade,* de *justiça,* de *bem* e de *mal,* é uma coisa grande ou pequena, branca ou vermelha, quadrada ou circular. De resto, o systema de *Gall* foi refutado na *Anthr.* (Sec. I, cap. II).

c) *Spencer* diz que o *egoismo,* isto é, o amor de si mesmo, e o *altruismo,* isto é, o amor dos outros, são o *fundamento da moralidade,* são *co-essenciaes,* e do perfeito accordo entre elles depende a felicidade da humanidade *ideal.* — Antes de tudo, notamos que o *egoismo* não se identifica com o *amor de si mesmo;* porque o *egoismo* é sempre um vicio e nunca é um dever, e por isso o *amor de si mesmo* não deve ser *egoista.* — Em seguida, perguntamos: Qual é o principio que póde estabelecer um perfeito accordo entre o *egoismo* e o *altruismo,* entre o interesse *particular* e o *commum?* E' o *meio social:* responde *Spencer.* Mas estamos num circulo vicioso. O meio social, podendo formar-se só depois de se ter manifestado um perfeito accordo entre o *egoismo* e o *altruismo,* é *effeito* e não *causa* do mesmo accordo. Qual será, pois, esse principio? Será o proprio *egoismo?* não: porque o *egoismo* tende sempre para o que é util ou agradavel ao individuo, e o que é util ou agradavel ao individuo é geralmente nocivo ou desagradavel á communidade. Será o *altruismo?* tambem não; porque o que convém á communidade é, muitas vezes, contrario ao interesse do individuo. Logo o *egoismo* e o *altruismo* não podem ser os unicos factores do seu perfeito accordo, em que consistiria a felicidade da humanidade *ideal.* — Diremos, pois, a *Spencer* que o amor honesto de si mesmo e o amor honesto dos outros se harmonizam perfeitamente, mas só no amor de Deus. E' o amor de Deus que nos leva á consecução da nossa felicidade eterna, pelo sacrificio das nossas paixões desordenadas, e que nos sujeita ao serviço do proximo e ao bem da sociedade. Este é unico fundamento capaz de estabelecer uma perfeita harmonia entre o interesse *particular* e o *commum.* Mas esta harmonia é apenas um fim *proximo* e *secundario;* porque o fim *ultimo* e *principal* do homem é Deus.

d) *Spencer* admitte que a *moralidade* é um effeito, uma consequencia da sociedade; porque esta é a mãe de todos os sentimentos moraes. — Ora isto é falso. A *moralidade,* longe de ser um effeito ou uma consequencia da sociedade, é o seu principio e fundamento. Por quanto, não póde haver sociedade, domestica ou civil, sem a auctoridade de um superior e sem a obediencia dos subditos. Ora o que é que leva os subditos a obedecerem ao superior? Será a *sympathia?* não; porque ella fica vencida pelo *egoismo.* — Será a *força material?* tambem não; porque a *força material* só póde levar o subdito a obdecer ao superior, quando este a possue, e não quando não a tem, e porque deve haver um principio, que conserve a ordem e a disciplina

mente o que convém á nossa natureza *physica*, como é a força, a belleza, a indole, o talento, etc.; mas é tudo o que convém

no exercito. — Serão os castigos e os premios? tambem não; porque os castigos e os premios suppõem a moralidade. Se, pois, quizermos assignar ao effeito uma causa proporcionada, devemos concluir que o principio, que leva o subdito a obedecer ao superior, é o sentimento *moral* do *dever*, é a *moralidade*. Logo a *moralidade* é o fundamento e o principio da sociedade, e por isso não é o seu effeito, a sua consequencia.

e) *Spencer* diz — que a *hereditariedade*, se transmitte a idea do bem e do mal, não transmitte a razão por que uma acção é boa, e outra é má, — que os filhos, não conhecendo as causas da differença entre o bem e o mal, deram ao bem e ao mal um caracter *absoluto* e *necessario* e erradamente disseram que deve fazer-se o bem, porque é bem, e que deve evitar-se o mal, porque é mal, — que da mesma ignorancia nasceram as ideas de obrigação, de dever e de sancção, fundadas na existencia de DEUS, — e que por isso a moral *absoluta* e *religiosa*, sendo effeito da illusão, do prejuizo e da ignorancia, deve ser destruida pela sciencia. — Poderiamos responder a *Spencer* que a moral *relativa* e *athea* deve ser destruida, porque se funda na illusão, no prejuizo e na ignorancia. Mas limitamo-nos a notar que a opinião de *Spencer* é destruida pela propria lei do *evolucionismo*, em que ella se funda. Na verdade, segundo o escriptor inglez, a *moralidade* nos antepassados era *consciente*, pois elles conheciam a razão pela qual uma acção é boa e outra é má, e era verdadeira, porque correspondia á realidade; ao passo que, nos descendentes, é *inconsciente*, é uma illusão, um engano. Sendo assim, é evidente que os antepassados eram mais perfeitos que nós, que o *homo primigenius* era mais sabio que o *homo sapiens*, e que por isso, na evolução das especies, não houve progresso, mas retrocesso. D'este modo cahe por terra o *evolucionismo*, que admitte o progresso continuo e necessario; pois, neste caso, a *selecção*, longe de accumular em volta da especie a perfeição das especies anteriores, teria eliminado uma perfeição existente.

f) A *Moral* de *Spencer* é destituida de *fim*. Porquanto o *prazer*, que *Spencer* propõe como escopo da conducta humana, sendo passageiro, amissivel, enganador, não póde ser o *fim ultimo*, como demonstrámos no Cap. I. — E' verdade que *Spencer* propõe á humanidade *actual*, como *fim*, a humanidade *futura*, ideal e perfeita. Mas, além de ser injusto e impossivel sacrificar a humanidade de hoje á de amanhã, essa humanidade *ideal* e *perfeita* é uma verdadeira chimera, em virtude do proprio principio da *evolução*. Na verdade, se tudo está sujeito á lei fatal da evolução, se tudo progride necessariamente, não póde haver *ideal* nem *fim*. Nem fallem no *equilibrio*, na adaptação perfeita do homem ao meio; porque, se tudo está sujeito á lei da evolução, tambem o *equilibrio* e o *meio* devem mudar. O proprio *Spencer* reconhece esta verdade, dizendo que « a adaptação da natureza humana ás condições da existencia nunca poderá attingir uma perfeição completa, e que ao periodo da *evolução* succederá um periodo inverso — o da *dissolução* ». A felicidade, pois, é, segundo os evolucionistas, o fim *necessario* dos actos humanos, mas é um fim que nunca será alcançado, é a agua a fugir sempre dos labios de Tantalos sequiosos! — Concluimos que a Moral de *Spencer*, não assignando ao homem um fim *ultimo*, é destituida de base.

g) A *Moral* de *Spencer* não só é destituida de *fim*, mas tambem de *leis*,

á nossa natureza *racional*, como *tal*, — quer o acto tenda para um bem *espiritual*, que aperfeiçôa exclusivamente a alma,

que dirijam a actividade livre do homem, marcando-lhe os direitos e os deveres. O escriptor inglez reduz as leis *moraes* ás leis *physicas*. Esta reducção repugna; porque o nome de *lei* convém *primeira* e *propriamente* ás leis *moraes*, e só *secundaria* e *analogicamente* ás leis *physicas*; ora é absurdo reduzir o primeiro ao segundo, o proprio ao analogico. — Além d'isso, tal reducção equivale a uma destruição de toda a Moral. Com effeito, se a lei *moral* não se distingue das leis physiologicas, biologicas, etc., a moralidade será *organica*, será o fructo de experiencias accumuladas e transmittidas por *hereditariedade*, e haverá um orgão *moral*, como ha um orgão *visual*, *auditivo*, etc. Mas, sendo assim, a *Moral* desapparece. Uma lei, que nos impelle e leva necessariamente ao acto, não é uma lei que *dirige*. E de que modo poderia ella dirigir a nossa conducta? Se o homem herda a virtude, como herda a saude, deve estar sujeito ao vicio, como o está á doença. Como não póde mudar de temperamento, de constituição, de orgãos, de physionomia; tambem não póde mudar de conducta. — Não existindo verdadeiras leis *moraes*, é claro que não póde existir verdadeira *obrigação*, nem verdadeiro *direito*. Por quanto, *Spencer* diz que a *obrigação* e o *direito* são apenas experiencias desenvolvidas e transmittidas, são faculdades organicas, que nos impellem para os seus actos respectivos. Mas, se não ha verdadeira *obrigação*, as tendencias *individuaes* e *egoistas* podem vencer as tendencias *sociaes* e *altruistas*, e o equilibrio será quebrado e a sociedade dissolvida. Os *evolucionistas* appellarão, talvez, para o *ordem*; mas a *ordem*, sem *leis moraes* e por isso sem um Legislador soberano, é uma palavra vã e irrisoria. — Esta Moral de *Spencer* poderá ser uma *physica*, uma *chimica*, uma *historia natural*; mas nunca será verdadeira *Moral*, a *Moral* que dirige a livre actividade do homem para o seu fim.

h) Se a *Moral* de *Spencer* não tem *fim* nem *leis* verdadeiras, nem póde ter uma *sancção*. Se os bons e os maus não recebem, aqui sobre a terra, a recompensa ou o castigo, que lhes é devido, é claro que deve existir uma vida futura, em que DEUS dará a cada um o que lhe pertence. Mas os *evolucionistas*, supprimindo a vida futura, a existencia de DEUS, a espiritualidade da nossa alma, não podem estabelecer uma *sancção* da conducta humana. E aonde encontrar essa sancção?.. Na justiça humana? Não; porque a justiça humana é fallivel, está sujeita á corrupção, e não distingue sempre o bom do mau, o innocente do criminoso... Nos *remorsos?* Tambem não; porque o *remorso* é uma censura, não é um castigo; é ministro mais da misericordia de DEUS do que da sua justiça, e é por isso que o remorso diminue com o augmento dos crimes, o que não deveria acontecer, se elle fosse uma *sancção*. Logo a *Moral* dos *evolucionistas* não tem verdadeira *sancção*.

f) O systema de *Bain* é tambem inacceitavel e falso sobretudo pelas razões que apresentámos contra *Spencer*.

III. Autonomismo dos racionalistas. — Este systema admitte que a razão deve formar a *Moral*, *independentemente* de todo e qualquer principio absoluto e objectivo, que regule a nossa actividade. — O *autonomismo* é uma derivação da *Critica da razão pura* de *Kant*, em que o escriptor allemão pretende provar que a razão é independente da metaphysica e que os primeiros principios da razão são apenas fórmas *a-priori*, identificadas com a

como o acto da sciencia, da justiça, da caridade, do perdão das injurias e offensas recebidas, etc. etc., — quer tenda para

---

propria razão e destituidas de todo o caracter objectivo e absoluto. Todavia *Kant*, na sua *Critica da razão pratica*, não applicou, como veremos, á Moral os principios emittidos na *Critica da razão pura*, porque reconheceu que os principios absolutos são indispensaveis para a ordem moral.

Os defensores do *autonomismo* dizem que a Moral não se deve fundar no *sentimento*, nem na *utilidade*, nem na *força exterior*, mas unicamente em alguns *principios racionaes*. Estes principios racionaes não são metaphysicos ou absolutos, nem subsistem em si mesmos e fóra de nós, mas encontram-se na analyse das *relações logicas* da nossa natureza e das nossas faculdades. — Entre as nossas faculdades deve existir uma ordem, uma subordinação, fundada na sua natureza e tendencia instinctiva. Ora, em nós, ha duas especies de faculdades, que, por causa da diversidade do seu objecto e do seu modo de operar, se chamam *inferiores* e *superiores*. Como é evidente, a razão julga que as faculdades *inferiores* devem estar subordinadas ás *superiores*. E' o primeiro principio da *Moral*. — Entre as faculdades *superiores* encontramos a razão e a vontade. A relação entre estas faculdades exige que a vontade, na sua tendencia para o bem, seja esclarecida e regulada pela razão. E' o segundo principio da *Moral*. — Eis, pois, os dois principios fundamentaes da *Moral:* subordinação perfeita das faculdades inferiores ás superiores, e da vontade á razão. — E' assim que a ordem das relações *logicas* funda a ordem das relações *moraes*. Por isso a razão é *autonoma;* ella encontra em si mesma a lei moral; ella é a propria lei moral; ella manda na vontade e em toda a nossa existencia.

Este systema foi exposto e defendido principalmente por *Vacherot* no seu livro — *Essais sur la Philosophie critique*. D'elle extrahimos o seguinte trecho: « Que importa á Moral se o universo se desenvolve, ou não, segundo um plano concebido pelo pensamento divino, se o mundo tende, ou não, para um escopo fixado pela mão divina? Quer o mundo seja a obra de um Deus bom ou de um genio mau, quer seja governado por uma providencia ou abandonado á fatalidade, o homem não deixa de ter a sua natureza, o seu fim, a sua lei, o seu direito e o seu dever, — coisas que só podem ser determinadas pela psychologia e pela moral » (pag. 320).

O *autonomismo* dos racionalistas é falso pelas seguintes razões:

a) Este systema rejeita todo e qualquer principio absoluto e objectivo. Ora esta rejeição é absurda; porque, como demonstrámos varias vezes, os primeiros principios da razão não são apenas fórmas *a priori* da nossa intelligencia, mas são verdades absolutas e necessarias, que se impõem á nossa intelligencia e têm o seu ultimo fundamento na essencia divina.

b) O *autonomismo*, fazendo consistir a Moral na subordinação perfeita das faculdades inferiores ás superiores, admitte uma serie de fins *relativos*, de bens *particulares*, e não reconhece um fim *absoluto*, um bem *universal*, que domine e regule essa serie. Ora isto é absurdo; porque fins *relativos* não podem existir sem um fim *absoluto*, e bens *particulares* suppõem necessariamente um bem *universal*. — Como se vê, este systema admitte a Moral *utilitaria*, porque, como dissemos, os fins *relativos*, os bens *particulares* têm razão de *meios*, ou de bens *uteis*.

c) O *autonomismo* destroe a noção de *dever*. A noção de *dever* importa

um bem *material*, que aperfeiçôa o composto, comquanto elle se deseje e pratique por um modo *ordenado*, como é o acto de repousar, de tomar alimento, de passear, com o fim de con-

---

necessariamente a noção de *obrigação*. Esta *obrigação* deve ter um *fundamento*. Ora no systema, que criticamos, a *obrigação* não tem fundamento algum. E, na verdade, onde existe tal fundamento? Na razão, respondem. Mas isto é impossivel. Porquanto a razão só póde imperar na vontade, emquanto lhe indica os motivos capazes de se lhe imporem; ora os motivos capazes de se imporem á vontade são unicamente os que se referem ao bem *absoluto* e *universal;* mas o *autonomismo* só admitte bens *relativos* e *particulares*. Logo o *autonomismo* destroe a noção de *dever*.

d) O *autonomismo* não só destroe a noção de *dever*, mas tambem a de *direito*. O *direito* dos outros cria em nós deveres correspondentes. Mas, se a razão não descobre em nós nenhum principio de *dever*, que se imponha aos nossos actos, tambem não póde descobrir esse principio nos outros. Sem a noção de um *fim absoluto* e de um *legislador supremo*, o *direito* é destituido de *fundamento*, e por isso de *inviolabilidade*, isto é, deixa de ser *direito*. Logo o *autonomismo* dos racionalistas destroe a noção de *direito*.

IV. Voluntarismo dos juristas. — Este systema admitte que a *honestidade* ou *não-honestidade* dos actos humanos depende da livre vontade dos homens. Seus principaes representantes são *Hobbes* e *Saint-Lambert*.

a) *Hobbes* diz que os homens, no principio, viviam no estado selvagem, abandonados aos seus caprichos e levados a operar unicamente pelo prazer e pela dôr. Então os mais fortes obrigaram os mais fracos a formar uma sociedade, impondo-lhes algumas leis, que regulassem a sua actividade. D'este modo começaram a julgar *honesto* o que era conforme com estas leis, e *não-honesto* o que lhes era contrario. Estas leis estavam baseadas na *utilidade*. — Esta ultima proposição mostra a razão por que o systema de *Hobbes* costuma reduzir-se tambem ao *utilitarismo;* porque, na verdade, para este escriptor, uma coisa é *honesta*, quando é *agradavel*.

b) *Saint-Lambert*, embora pertença á eschola dos *utilitaristas empiricos*, ensina tambem o *voluntarismo*, porque funda a *honestidade* ou *não-honestidade* dos nossos actos na *opinião* dos povos; de modo que um acto é *honesto* ou *não-honesto*, conforme é tido como tal pela *opinião publica*.

Refutaremos estes dois escriptores, provando quo a *moralidade* dos actos humanos não depende da *lei civil*, nem da *opinião* dos povos.

a) *A moralidade dos actos humanos não depende da lei civil.*

a) O fundamento da *moralidade* dos actos humanos deve ser *absoluto* e *objectivo;* porque *absoluta* e *objectiva* é a *moralidade* (*intrinseca*) dos actos humanos. Ora a *lei civil* é variavel e relativa ás opiniões dos povos. Logo a *moralidade* dos nossos actos não depende da *lei civil*.

b) Se a *moralidade* dos actos humanos dependesse da *lei civil*, tudo o que a *lei civil* determinasse sería por isso honesto e santo. Ora esta consequencia é absurda; aliás não haveria nem poderia haver iniquidade, injustiça, tyrannia, que se não podesse tornar bôa e honesta. Logo a *moralidade* dos actos humanos não depende da *lei civil*.

c) As leis humanas podem ser *justas* e podem tambem ser *injustas*, e neste ultimo caso deixam de ser leis e não obrigam. Ora isto demonstra que a *lei civil* não é a norma unica da bondade e da justiça, mas que, acima

servar as forças e manter a propria vida no serviço de Deus, cumprindo d'este modo a sua soberana vontade (1).

---

das leis civis, ha uma norma suprema, com que ellas se devem conformar, para que sejam *justas*. Logo a *moralidade* não depende da *lei civil*.

b) *A moralidade dos actos humanos não depende da opinião dos povos.*

a) Se a *moralidade* dos actos humanos dependesse da *opinião* dos povos, deveria haver uma causa por que a *opinião* julga alguns actos *honestos* e outro *não-honestos;* aliás dar-se-hia um effeito sem causa. Sendo assim, a *moralidade* não depende da *opinião*, mas sim da *causa*, que leva a *opinião* a julgar da *moralidade* dos actos humanos. Logo a *moralidade* dos actos humanos não depende da *opinião* dos povos.

b) Além d'isso, a *moralidade* não póde depender de um principio, que deve ser apreciado e julgado por ella; pois repugna que o superior dependa do inferior. Ora a *opinião* dos povos é julgada pela *moralidade*, e não vice-versa; porque approvamos uma *opinião*, que se conforma com a *honestidade*, e reprovamos a que se lhe não conforma. Seria por ventura o *parricidio* um acto *bom* e *honesto*, se a *opinião* assim o julgasse? Não, com certeza. Logo a *moralidade* dos actos humanos não depende da *opinião* dos povos.

c) Finalmente, o juizo ácerca da *honestidade* de alguns actos (como a *fidelidade*, o *respeito aos paes*, o *amor da patria*) e da *não-honestidade* de outros (como a *traição da patria*, o *perjurio*, a *blasphemia*, etc.), foi e é um e o mesmo em todos os povos. Ora este juizo não póde depender da *opinião*, que é mutavel e diversa, conforme a diversidade dos povos, das suas inclinações e interesses; pois repugna que um effeito constante e universal dependa de uma causa variavel e particular. Logo a *moralidade* dos actos humanos não depende da *opinião* dos povos.

(1) Esta tambem é a doutrina de S. Thomaz, que, quando quer dar a razão por que um acto é *intrinsecamente* bom ou mau, recorre sempre á *natureza racional*, com a qual alguns actos convêm, e outros não convêm. (Cf. *C. Gent.*, l. III, c. 129; — *Sum. Th.*, 1-2, q. 54, a. 3; q. 94, a. 2). — Por isso o fundamento *proximo* da moralidade do acto humano não consiste — *a*) nem na conformidade do mesmo acto com o *fim ultimo* do homem, — *b*) nem na sua conformidade com a nossa *razão*.

a) Não consiste na conformidade do acto com o nosso *fim ultimo*. Por quanto, o acto honesto leva á consecução do fim *ultimo*, porque é honesto, mas não é honesto, porque leva á consecução do fim *ultimo*. A *honestidade* é uma propriedade *intrinseca* do acto humano; ao passo que a sua *relação* com o fim *ultimo* é uma coisa *extrinseca* ao proprio acto. Esta relação é *effeito* da honestidade, e não *causa*.

b) Não consiste na conformidade do acto com a nossa *razão*. Porquanto, a nossa razão, assim como não é a medida da verdade *ontologica* das coisas, assim tambem não o póde ser da bondade *objectiva* dos actos. A razão conhece a honestidade, mas não a forma. — De mais, o fundamento da *moralidade* deve ser *objectivo* e *absoluto;* e a razão é *subjectiva* e *mutavel*.

Dizem: Se o fundamento da *moralidade* consistisse na conformidade do acto com a *natureza racional*, seria tambem verdadeira a opinião dos que collocam esse fundamento na conformidade do acto com a *razão;* porque ser conforme com a *natureza racional* é ser conforme com a *razão*.

Resposta. Embora a razão indique o acto que nos é conveniente, todavia

51. A moralidade intrinseca funda-se remotamente na conveniencia ou não-conveniencia do acto humano com a natureza divina. — A moralidade *intrinseca* funda-se *proximamente* na conveniencia ou não-conveniencia do acto humano com a nossa natureza *racional*. Ora toda a natureza creada, como é a do homem, funda-se na infinita natureza de Deus, como na sua causa *exemplar;* de modo que uma coisa convém ou não convém a uma natureza creada, pelo facto de convir ou não convir á natureza divina. Logo a moralidade *intrinseca* funda-se *remotamente* na conveniencia ou não conveniencia do acto humano com a natureza divina (1).

---

esse acto é conveniente, não pela sua conformidade com o juizo da razão, mas pela sua proporção com a natureza racional; assim como, quando julgamos que o calor é para nós conveniente, esse calor não é conveniente porque assim a razão o julga, mas porque é proporcionado á nossa natureza.

Continuam: Se o fundamento da *moralidade* consistisse na conveniencia do acto com a nossa natureza racional, a Moral seria *independente*.

Resposta. A Moral seria *independente*, se a conveniencia do acto com a nossa natureza racional fosse o fundamento *remoto* e *supremo*. Ora não é assim; porque essa conveniencia é apenas fundamento *proximo* e *subordinado* da *moralidade* do acto humano, — fundamento, que tira toda a sua força de um principio supremo — de Deus.

(1) O fundamento *ultimo* da *moralidade* deve ser uma *natureza* infinitamente perfeita e causa exemplar de todos os seres; de modo que todo o acto, que se conformar com este soberano archetypo de perfeição, será honesto, e todo acto, que se lhe não conformar, será não-honesto. Ora esta natureza não é a da creatura; porque esta é *relativa*, *finita* e *contingente;* e todo o ente *relativo*, *finito* e *contingente* tem a razão sufficiente da sua existencia no Ente *absoluto*, *infinito* e *necessario*. Logo deve ser a natureza de Deus. — Por isso provámos que, embora o fundamento *proximo* da *moralidade* dos nossos actos seja a nossa natureza *racional*, comtudo o seu fundamento *ultimo* é a propria *natureza* de Deus, emquanto esta é modelo ou exemplar de toda a natureza creada, sobretudo da natureza *racional*.

Dissemos que o fundamento *ultimo* da *moralidade* é a *natureza divina*, para excluirmos as opiniões, que encontram esse fundamento na livre *vontade* de Deus, ou na sua *lei eterna*. Estas opiniões são falsas.

a) E' falsa a primeira opinião, que colloca o fundamento *ultimo* da *moralidade* na livre *vontade* de Deus, e que foi defendida sobretudo por *Pufendorf*. Na verdade, alguns actos humanos, por si mesmos e sem nenhuma relação com a *livre vontade* de Deus, levam ao fim ultimo; e outros, tambem por si mesmos e sem relação com a *livre vontade* de Deus, nos afastam d'aquelle fim; porquanto, as essencias das coisas não dependem, como vimos, da *livre vontade* de Deus. — Além d'isso, se a moralidade *intrinseca* dependesse da *livre vontade de* Deus, Elle poderia fazer com que um acto essencialmente mau fosse bom, e um acto essencialmente bom fosse mau. Ora isto é absurdo.

b) E' falsa a segunda opinião, que constitue o fundamento *ultimo* da *moralidade* na *lei eterna de* Deus. Na verdade, se assim fosse, um acto seria

52. Corollario. — Das doutrinas expostas resultam os seguintes importantes corollarios:

I. A *regra* de *toda* a *moralidade*, pela qual extremamos o

---

honesto ou não-honesto, porque assim o julgou a sabedoria de Deus. Ora dá-se o contrario. Um acto não é bom ou mau, porque Deus assim o julga; mas Deus o julga bom ou mau, porque é tal em si mesmo; porque a essencia das coisas não têm o seu fundamento *ultimo* na *intelligencia* de Deus. — Além d'isso, a lei eterna de Deus suppõe os actos moralmente bons ou maus, e só lhes accrescenta a razão de preceito ou de prohibição; porque, embora haja muitos actos que são maus por serem prohibidos, muitos outros ha que são prohibidos por serem maus.

Os defensores da *moral independente* dizem: A moralidade *objectiva*, se não prescindir inteiramente de Deus, não será *intrinseca*, mas só *extrinseca*, porque está sujeita a Deus. Ora a moralidade *objectiva* é *intrinseca*.

Resposta. A moralidade *objectiva* do nosso acto deixaria de ser *intrinseca*, se se fundasse exclusivamente no preceito divino. Mas não é assim. A moralidade não se funda exclusivamente no preceito divino, mas tambem, e sobre tudo, na essencia divina, que é o exemplar de todo o bem.

*

Depois de termos exposto a verdadeira theoria ácerca do fundamento *ultimo* da *moralidade* do acto humano, resta-nos examinar algumas opiniões, que são diversas da nossa, e que por isso, embora fundem a moralidade num principio *absoluto* e *objectivo*, comtudo são falsas ou insufficientes. As principaes opiniões, diversas da nossa, podem reduzir-se a *sete;* porque — 1) alguns collocam o fundamento *ultimo* da *moralidade* na *lei da evolução indefinida*, — 2) outros, na *lei da natureza* ou *da razão*, — 3) outros, na *lei do respeito devido á pessoa ou á especie humana*, — 4) outros, no *imperativo categorico*, — 5) outros, na *idea de justiça*, — 6) outros, na *idea transcendental do bem*, — 7) outros, na *idea das relações essenciaes das coisas*. As quatro primeiras opiniões são falsas, as tres ultimas são incompletas ou confusas — De cada uma faremos uma breve critica.

A. Lei da evolução indefinida. — Os *pantheistas*, partindo do principio de que existe um só ente, eterno e necessario, que constante e fatalmente se determina, produzindo a serie dos diversos seres, concluem que todos os actos do homem, como tambem de todos os outros entes, são o producto de uma lei de evolução fatal, universal e indefinida, e que por isso esta lei é o unico e exclusivo fundamento da *moralidade*.

Não insistimos aqui na refutação d'este systema, cujos principios foram expostos e censurados na *Cosmologia*. Só dizemos que o *pantheismo*, negando a *liberdade*, o principio de *dever*, a distincção entre o *bem* e o *mal*, não só não aponta o fundamento da *moralidade*, mas destroe toda a *moralidade*. — Feita esta summaria exposição e refutação do *pantheismo*, resta-nos dizer alguma coisa ácerca das differentes formas, que este systema revestiu sobretudo nos ultimos tempos. Limitar-nos-hemos ás theorias de *Spinoza*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Schopenhauer*, *Hartmann*.

a) *Spinoza* diz o seguinte: « O ser eterno e infinito, que se chama Deus ou natureza, opéra com a mesma necessidade com que existe, sem liberdade, sem fim. Por isso a perfeição e a imperfeição, relativas a um fim, são noções

acto bom do acto mau, é a seguinte: *O teu acto seja conforme com a tua natureza racional.* Com effeito, a regra da *moralidade* deve ter os seguintes requisitos: — deve ser *universal*, isto é,

---

vãs, sem realidade; o bem e o mal são modos de pensar e de comparar as coisas. A convicção de que uma necessidade eterna liga a infelicidade á tyrannia das paixões e a felicidade ao desenvolvimento da razão, obriga fatalmente o homem a conformar a sua vida com os dictames da propria razão. Esta obrigação é a *lei moral*. A felicidade consiste em conceber todas as coisas sob a idea de eternidade e em communicar ás consolações da sciencia o caracter de eternidade. Comprehender a necessidade, por que tudo emana de Deus, é amar o proprio Deus, com amor intellectual ».

A *Moral* de *Spinoza* é a do *determinismo universal*. Nega a *liberdade*, a *finalidade*, a differença *intrinseca* entre o bem e o mal, identifica o mundo com Deus, nega a existencia pessoal e immortal do homem. Ora todas estas affirmações, como demonstrámos, são falsas e absurdas.

b) *Fichte* applica á Moral a concepção metaphysica do seu *pantheismo*. Segundo este escriptor, o *absoluto* é *o eu*. O *eu absoluto* não é o que existe actualmente e que nos apparece sob uma forma individual, mas é o que ha de ser, o que tende para a universalidade e para a infinidade. A *Moral* consiste em ter consciencia d'este *eu* verdadeiramente livre, e, por meio d'esta consciencia, desenvolver-se constantemente, crear o infinito, e, em seguida, levar o desconhecido, que nos limita, a um estado conhecido e consciente, e por esta forma realizar o *ideal*. Este *ideal* chama-se Deus, que não é uma pessoa individua, mas é a suprema realidade, é o *eu* que lucta, que se desenvolve, que se aperfeiçôa até ao infinito.

O systema de *Fichte* é absurdo não só pelas razões que apresentámos na *Cosmologia*, mas tambem porque destroe todos os fundamentos da *moralidade*, que são a existencia de um Deus pessoal, a espiritualidade, a liberdade e a immortalidade da nossa alma, a existencia do mundo, a differença *intrinseca* entre o bem e o mal, etc.

c) *Schelling* admitte que o *absoluto* se desenvolve em duas ordens opostas: na ordem *real* e na ordem *ideal*. O *absoluto* póde ser conhecido por uma intuição *intellectual*, e esta é o principio de toda a *sciencia*. Acima da sciencia está a *arte*, que é uma revelação mais profunda do *absoluto*, em que a natureza e o pensamento se identificam. Superior á *arte* é a *moralidade* ou *religião*. Esta consiste na resignação com que um ente deixa absorver as suas forças individuaes pela vontade universal do *absoluto*.

Este systema tambem é absurdo como o de *Fichte*.

d) *Hegel* diz que o espirito, que é o termo da evolução da natureza, percorre tambem na sua evolução um triplice *rhythmo:* a *arte*, a *religião* e a *sciencia*. A *arte* é a representação *exterior* do *absoluto*. A *religião* é a representação *interior* do mesmo *absoluto*. Ao passo que a *arte* se esforçava para unir a *natureza* com Deus, a *religião* procurava separal-a de Deus. D'ahi as differentes fórmas de religião: — umas, como as orientaes, sacrificavam o natural ao divino, o finito ao infinito, — outras, como o *brahamanismo* e o *budhismo*, julgavam o *finito* uma *illusão*, — outras, como o *monotheismo* dos semitas, pensavam que o *finito* é *nada*, e que Deus é *tudo*, — outras, pelo contrario, como as dos Gregos e dos Romanos, sacrificavam o infinito ao finito. Este antagonismo devia acabar pela *synthese:* d'ahi o *Deus-homem* do

applicavel a cada um dos actos, aliás não sería a regra de *toda* a moralidade; — deve ser *suprema*, de modo que *todas*

Christianismo. — Mas a *religião*, por não ser uma fórma perfeita do espirito, deve ser substituida pela *sciencia;* é esta que deve dominar.

Como se vê, o systema de *Hegel* é uma mistura de *pantheismo*, de *determinismo*, de *atheismo*. Se o fundamento da *moralidade* é a *sciencia*, o mais douto será o mais honesto: ou, melhor, tudo será honesto e divino, pois o principio da evolução do *pantheismo* é o *absoluto*. Ora isto é absurdo.

e) *Schopenhauer* (1788-1860) propoz uma fórma de *pantheismo*, contraria á de *Hegel* e favoravel á de *Kant*. Rejeitando a intuição intellectual do *absoluto*, a *metaphysica* e a *theodicea*, *Schopenhauer* pretende basear-se unicamente na experiencia *total* e *systematica*. A base da Moral é, para elle, a *vontade universal*, *indestructivel*, dotada de *liberdade absoluta* mas *invariavel*. O *dever absoluto* e a *lei de liberdade* são contradicções. — Esta *vontade*, desenvolvendo-se, torna-se *conhecimento*, pois que conhece a sua natureza e o mundo. O mundo apparece *essencialmente mau*, porque a vida é soffrimento. O verdadeiro mal é, pois, o desejo da vida, é e *egoismo*. — Para o homem ser *honesto*, é necessario destruir o *egoismo*, o desejo da vida, e sobre estas ruinas levantar o *monismo* ou a *unidade do universal*. Este *monismo* traduz-se por duas tendencias moraes, que são a *caridade universal* e a destruição do *egoismo* pelo *ascetismo* e pela *castidade*.

O systema de *Schopenhauer* contém muitas falsidades. — E' falso que a vontade da humanidade seja *invariavel;* porque a experiencia, em que este escriptor quer unicamente basear as suas asserções, attesta o contrario. — E' falso que a unica realidade é a *vontade*, e que esta é a mesma em todos os homens e, pela evolução, se torna *conhecimento*. — E' falso que desejar é soffrer, e que a vida é o soffrimento. — E' falso que a *moralidade* consiste na caridade para com todos os homens, considerados na identidade de uma vontade universal, e na destruição do desejo da vida.

f) *Hartmann*, corrigindo o seu mestre *Schopenhauer*, inventou a philosophia do *inconsciente*. O principio supremo, que para *Hegel* é a *idea* e para *Schopenhauer* é a *vontade*, é dotado, segundo *Hartmann*, de dois attributos parallelos: de *vontade infinita* e de *razão infinita* mas *incosciente;* e por isso o principio supremo é a *vontade intelligente*, mas *incosciente*. Estes dois attributos, estando em continua lucta, produzem o mundo com todos os phenomenos, que são as diversas vontades *particulares*. Estas diversas vontades hão de desapparecer, quando os homens conhecerem que o desejo da vida individual é uma loucura, pois a vida é um continuo soffrimento. O *dever*, pois, é a propria *razão*, emquanto se oppõe a este desejo da vida. O fim da humanidade é o *suicidio collectivo*, é a victoria do *universal inconsciente*.

Como é evidente, o systema de *Hartmann* é uma nova edição do systema de *Schopenhauer*, não menos esteril, falso e arbitrario que o do mestre.

II. Lei da natureza ou da razão. — Os *Stoicos*, embora rejeitassem a noção de um Deus pessoal e a immortalidade da nossa alma, comtudo admittiam alguns principios universaes e immutaveis, reguladores da razão e da natureza. O bem, segundo elles, consiste na rectidão immutavel da vontade, e esta rectidão consiste na conformidade com as *leis essenciaes da natureza ou da razão*. D'este modo uma acção é boa, quando se conforma com essas leis, e é má, quando lhes é contraria. Por isso os bens exteriores, como a

as outras se reduzam a ella; — deve ser *evidente*, porque, se devesse ser demonstrada por outra regra, deixaria de ser *su-*

---

vida, as riquezas, os prazeres, as honras, são bens falsos; e a morte, as doenças, os soffrimentos, os desprezos, não são verdadeiros males. A virtude consiste na independencia completa de todo o influxo externo no reino perfeito da razão. Para viver conforme á razão, é necessario *soffrer* todos os males e *abster-se* de tudo o que nos póde inquietar.

Este principio dos *Stoicos* não póde legitimar um só dever moral. Na verdade, para essa legitimação, seria necessario provar que temos obrigação de desprezar todos os bens e males da terra, e de sacrificar os nossos interesses ao imperio da razão, sem nos importarmos de outras vantagens superiores nem do fim do nosso sacrificio. Mas, se Deus não existe e se a nossa alma não é immortal, esta obrigação não existe, e não se vê a razão por que o homem deve resistir ás tendencias da sua natureza, desprezando os b[illegible]da terra e a satisfação das proprias paixões. — E' claro que este systema é muito semelhante ao *autonomismo* dos racionalistas, e refuta-se com as mesmas razões com que este foi refutado.

III. Lei do respeito devido á pessoa ou á especie humana. — Alguns sequazes do *Stoicismo* substituiram á *lei da natureza*, ou *da razão*, a lei do *respeito, devido á pessoa ou á especie humana*, dizendo que um acto é *bom*, se traduz esse respeito, e é *mau*, no caso contrario.

Nem esta opinião é verdadeira. O respeito devido a si mesmo, o respeito devido á pessoa e á especie humana, são verdadeiros deveres, mas não podem constituir o fundamento da *moralidade* dos nossos actos. Por quanto, se prescindirmos de Deus, não é possivel impôr ao homem o respeito para comsigo nem para com os seus semelhantes.

IV. Imperativo categorico. — E' o celebre systema de *Kant*. Os fundamentos da *Moral* do escriptor allemão não são os *principios*, mas sim os *factos moraes* da nossa consciencia. Estes factos não se demonstram; analyzam-se, não para se determinar por um modo racional a sua realidade objectiva, mas para se conhecerem os seus caracteres subjectivos; pois a *fé moral* deve substituir a sciencia. — Ha duas especies de *factos moraes: maximas* e *imperativos*. As *maximas* são regras de conducta, essencialmente individuaes e particulares. Os *imperativos* (ordens) são regras universaes, applicaveis a todo o genero humano. — Os *imperativos* dividem-se em *hypotheticos e categoricos*. — Os *hypotheticos*, que se chamam tambem *materiaes*, são regras que se seguem por causa da *materia* do preceito, como: *Homem, trabalha, para não soffres a fome*. Estes *imperativos* só têm força de preceito na *hypothese* de que se queira o effeito. — Os *categoricos*, que se dizem tambem *absolutos* ou *formaes*, são regras que se devem seguir por causa de um *principio universal*, que constitue a *forma* do preceito. Estes *imperativos* têm sempre a força de *preceito*.

Todos os imperativos *categoricos* podem reduzir-se a este preceito absoluto: *Opéra por um principio de ordem universal*. Este preceito, que é *formal*, *universal*, *necessario* e *immutavel*, constitue a lei completa e unica da vontade humana. Por quanto, a lei moral não póde conter nenhum elemento empirico ou experimental, mas deve ser *universal*, *necessaria*, *immutavel*. Ora só aquelle imperativo *categorico* é dotado de taes caracteres. Logo a lei moral é uma *forma a-priori*, producto da razão *pura*, mas emquanto

prema; — deve fundar-se na propria natureza *especifica.* Ora a regra sobredita tem estes requisitos. Na verdade, — é *universal,* isto é, applicavel a todo o acto, porque todo o acto,

é *pratica,* pois manda na vontade. Esta forma identifica-se com a razão *pura-pratica,* como *funcção* ou *condição necessaria dos nossos actos moraes.*

D'este *imperativo categorico* derivam duas consequencias logicas:

1.ª) A razão *pratica* é a unica fonte de toda a honestidade e de toda a virtude. Ella produz o uso perfeito da liberdade. O uso da liberdade é perfeito, quando a razão e a vontade são independentes de todas as influencias externas, materiaes, mutaveis e particulares, e quando o homem se regula por esta *forma pura,* identificada com a nossa razão.

2.ª) Dos caracteres da lei *pratica* podem deduzir-se, pela analyse, a *liberdade,* a *existencia* de DEUS e a *immortalidade* da *alma.* — Póde deduzir-se a *liberdade;* porque o *imperativo categorico,* contendo um preceito e uma obrigação, suppõe uma vontade *livre.* Póde deduzir-se a *existencia* de DEUS; porque o nosso bem apparece ligado com o bem universal, e este nexo suppõe uma causa suprema e omnipotente, que é DEUS. Póde deduzir-se a *espiritualidade* da *alma;* porque a lucta, que existe entre o bem honesto e o nosso bem particular, mostra que o estado actual é provisorio e que o estado definitivo só começará depois da morte; o que suppõe a *immortalidade* da *alma.* — Estas consequencias, porém, não são demonstrações *absolutas* e *objectivas,* mas derivam logicamente de um *facto* da consciencia, — facto, que é apenas uma *forma subjectiva* da nossa razão.

O systema de *Kant* é falso pelas seguintes razões:

a) A ordem *moral* não póde conceber-se, se as noções de *bem,* de *fim,* de bem *supremo,* de fim *ultimo,* não tiverem um valor *real* e *objectivo,* independentemente da nossa razão e vontade. Ora, no systema de *Kant,* essas noções são meramente *subjectivas,* são objectos de *fé* e não de *sciencia.* Logo, no systema de *Kant,* é impossivel a concepção da ordem *moral.* — Nem se diga que este philosopho basêa a ordem *moral* na *existencia* de DEUS e na *immortalidade da alma.* Com effeito, no systema de *Kant,* a necessidade de admittir estas duas verdades deriva da necessidade de conciliar a *forma pura* e *universal* da lei moral com a sua *materia,* que é o bem particular. Ora esta necessidade não é *absoluta* e *demonstrativa;* porque, segundo *Kant,* a lei moral é *formal* e manda absolutamente, sem se importar do escopo ou da felicidade a conseguir. Se essas duas verdades são *relativas* e *hypotheticas,* não são a base da ordem *moral.* Alem d'isso, essas verdades são, no systema de *Kant, consequencias logicas* da *moralidade,* e não o seu *principio.*

b) O *imperativo categorico,* que se resume nesta formula: « *E' necessario operar conforme uma regra universal, independente de todo o elemento variavel e particular,* é um principio gratuito e não justificado perante a razão. Na verdade, uma regra *universal,* que possa servir a todos os homens, deve basear-se nas relações *essenciaes,* que existem entre todos os homens. Mas, se ordem *objectiva* é, segundo *Kant,* duvidosa, é claro que essas relações não podem ser conhecidas. — Além d'isso, é falso que o acto *moral,* para ser honesto, deva ser absolutamente desinteressado; porque, se a esperança de uma recompensa estiver subordinada ao amor supremo do bem, o acto humano não póde deixar de ser dotado de honestidade.

c) Segundo *Kant,* a lei moral, sendo uma *forma a-priori,* é o producto de uma simples necessidade psychologica e subjectiva, e o cumprimento perfeito da lei moral identifica-se com a perfeita autonomia ou independencia da razão e da vontade. Sendo assim, è evidente que toda a Moral se reduz a uma simples subordinação das faculdades inferiores ás superiores, e que o juiz d'esta subordinação é o proprio *eu.* D'este modo, sendo a razão e a vontade regras de si mesmas, todo o acto, por ser objecto da vontade, é legitimo e honesto, e por isso o fundamento da *moralidade* é a *autonomia* ou *liberdade* da vontade. Ora estes principios e estas consequencias são outros tantos absurdos. E' absurdo que a lei moral se identifica com a nossa razão e a vontade; porque o legislador é necessariamente superior e não egual a quem está sujeito á lei, aliás não póde conceber-se a idea de *obrigação.* E' absurdo, como demonstrámos contra os *autonomistas,* que a Moral consiste na subordinação das faculdades inferiores ás superiores. E' absurdo que um acto é bom pelo facto de ser o termo da vontade; porque a bondade é uma propriedade objectiva das coisas. E' absurdo que a liberdade constitue a moralidade; pois a *liberdade* é apenas uma *condição* de moralidade.

d) O *imperativo categorico* é, para *Kant,* um juizo *synthetico a-priori;* pois a razão *pratica* une a idea de *lei moral,* que é uma *forma a-priori,* com o acto humano, que é um elemento experimental, não contido na essencia da lei *moral.* Ora os juizos *syntheticos a-priori,* como vimos, são absurdos.

que convém á nossa natureza *racional,* é por si bom, e todo o acto, que não convém, é por si mau; — é *suprema,* e d'ella dependem todas as outras regras, porque a ultima razão da

V. Lei da justiça. — *Julio Simon* admitte a *justiça* como fundamento de *moralidade.* A idea de *justiça* é simples, natural, innata, necessaria, absoluta, immutavel, soberana. E' conhecida por todos os homens e applicavel a todos. A *justiça* existe, não em si mesma, porque é um attributo, mas num ser necessario, eterno, immutavel, porque esse attributo é necessario, eterno, immutavel. A *justiça,* pois, é um attributo da substancia divina. A idea abstracta da justiça é *innata;* é uma das formas sob as quaes DEUS se manifesta ao nosso espirito. — Por isso o principio da *obrigação moral* é a idea *abstracta* da *justiça* absoluta e infinita, e este principio influe efficazmente na nossa vontade, emquanto existe nella um amor correspondente.

Esta theoria de *J. Simon,* embora elevada e eminentemente espiritualista, é comtudo insufficiente e inacceitavel pelas seguintes razões:

a) Suppõe a idea *innata* ou a *intuição* da justiça divina. Esta supposição é falsa. Porquanto, a idea primitiva, que temos da *justiça,* é uma idea geral e deduzida da analyse dos actos humanos, — e a idea, que temos da *justiça divina,* é deduzida, composta e analoga.

b) O fundamento da *moralidade* deve ser a fonte de todas as regras dos actos humanos. Ora uma idea *abstracta,* como é a de *justiça,* è insufficiente para determinar a ordem dos nossos deveres. Logo a idea *abstracta* de *justiça* não póde ser o fundamento *ultimo* da *moralidade.*

c) O fundamento *ultimo* da *moralidade* deve ser tambem principio efficaz de *obrigação.* Ora a idea *abstracta* de *justiça* não póde, só por si, determinar efficazmente a nossa vontade á pratica dos seus deveres. Logo a idea *abstracta* de *justiça* não póde ser o fundamento *ultimo* da *moralidade.*

VI. Idea transcendental do bem. — Outros escriptores dizem que o fundamento *ultimo* da *moralidade* dos nossos actos é a idea *transcendental* do

bondade ou malicia moral do acto é a sua conveniencia ou não-conveniencia com a nossa natureza racional; — é *evidente*, porque nada mais claro do que a obrigação de operarmos em conformidade com a nossa natureza *racional;* — funda-se na propria natureza *especifica* do homem; pois esta, *especificamente*, é *racional*. Logo essa regra de *moralidade* é verdadeira (1).

---

bem; de modo que um acto é bom, quando exprime esta idea, e é mau, quando a não exprime.

Tambem esta opinião é insufficiente. Porquanto, a idea *transcendental* do *bem*, sendo muito vaga, precisa de ser completada e determinada por outro elemento proprio e especial. Além d'isso, o *bem*, tomado em toda a sua extensão, marca a esphera em que se move necessariamente a nossa vontade, e por isso não póde dirigir esta faculdade.

VII. Idea das relações essenciaes das coisas. — Outros escriptores de differentes escholas dizem que o fundamento *ultimo* da *moralidade* se encontra nas *relações essenciaes* das coisas, de modo que um acto é bom, se conserva aquellas relações, e é mau, no caso contrario.

Tambem esta opinião é inacceitavel. As *relações essenciaes* das coisas são de varias especies: *logicas*, *estheticas*, *moraes*. As *logicas* fundam a ordem *logica;* as *estheticas*, a ordem *esthetica;* as *moraes*, a ordem *moral*. Por isso esta opinião aponta o *genero*, quando devia apontar a *especie;* porque, na verdade, ninguem dirá que um artista offende a ordem *moral*, se fizer uma obra deforme. — Além d'isso, é necessario, para a *moralidade* dos nossos actos, conservar as relações *moraes*, que ligam essencialmente as creaturas ao Creador. — (Cf. Castelein, *Les principes de la Philosophie Morale*).

Concluindo a critica dos systemas, que admittem a Moral *independente* de Deus, fazemos nossas as seguintes palavras de *Schérer* (Art. do *Temps*, 4 de out. de 1884): « Saibamos ver as coisas como são. A Moral, a Moral verdadeira, boa, antiga, imperativa, precisa do *absoluto*, aspira á transcendencia, não encontra o seu ponto de apoio senão em Deus. A consciencia é como o coração; precisa de um *au delà*. O dever, que não é sublime, é nada; e a vida torna-se vã, se não está relacionada com a eternidade. A Moral, como a Religião, é o sobrenatural; pois *a Moral, que não é religiosa, é nada*. O sobrenatural é a esphera natural da alma ». O testemunho não podia ser mais eloquente nem mais insuspeito, embora o escriptor, obedecendo aos seus instinctos de sceptico, duvide da possibilidade de alcançar o *absoluto*.

(1) As opiniões dos philosophos ácerca da *regra* de *moralidade*, são muitas e diversas, conforme a multiplicidade e diversidade das suas theorias ácerca do *fundamento* da propria *moralidade;* porque é o *fundamento* que nos dá o criterio para julgarmos da qualidade dos actos humanos. Assim, para os *materialistas*, a *regra* de *moralidade* é a seguinte: *Vive para as tuas satisfações;* para os *utilitaristas*, é a seguinte: *Vive para a tua utilidade ou para a dos outros;* etc. — Para evitarmos repetições inuteis, limitar-nos-hemos a examinar apenas uma ou outra d'essas regras.

a) *Krause* dá a seguinte regra: *O homem deve realizar no tempo infinito toda a sua essencia e todas as suas propriedades eternas, e, em cada instante, uma parte determinada da sua essencia* ». (Tiberghien, *Esquisse de phil. moral*).

Esta formula contém muitos erros, consequencias do erro fundamental,

II. A faculdade perceptiva da *moralidade* é só a *intelligencia*. Na verdade, a moralidade é uma idea abstracta, necessaria e universal; pois consiste na conveniencia ou não-conveniencia do acto com a nossa natureza racional, e essa conveniencia ou não-conveniencia é uma idea abstracta, necessaria e universal.

---

que é o *pantheismo*, e por isso, longe de conter a regra da *moralidade*, é a negação de toda a regra. Com effeito, não se concebe moralidade sem livre arbitrio. Ora a tal realização da essencia, sendo fatal e necessaria, destroe toda a liberdade. — Alem d'isso, a lei suppõe o superior, que a promulgue, e o subdito, que a execute. Mas, se existe uma só substancia, infinita e eterna, não póde haver subordinação do inferior ao superior.

b) *Kant* propoz a seguinte regra: *Opéra por forma que o teu acto possa ser norma de todo o agente livre.*

Esta regra tambem não satisfaz. Porquanto, ella é obscura e indeterminada; visto que é necessario apontar o que é necessario, para que o acto possa ser norma de cada agente livre. — Além d'isso, sendo tão variada a condição e o estado dos agentes livres, é difficil que a norma, que serve para uns, possa servir para outros.

c) Para *Jouffroy* é a seguinte: O *teu acto, para ser bom, deve ser conforme com o teu fim*. A razão é porque o bem do ente é o seu fim.

Esta regra tambem é imperfeita. Porquanto, o acto geralmente não é bom, porque leva ao fim; mas leva ao fim, porque é bom. — Além d'isso, se fosse verdadeira essa regra, a bondade ou a malicia seria sempre *extrinseca e accidental* ao acto, porque consistiria na *relação* do acto com o fim. Ora a bondade ou a malicia é geralmente *intrinseca* e *essencial* ao acto; pois muitos actos são bons ou maus independentemente da consideração do fim.

d) Para alguns escriptores essa regra é a seguinte: *A vontade deve fazer o que a intelligencia mostra ser mais perfeito.* A razão é porque o amor deve ser proporcionado ao acto do entendimento, e por isso a vontade deve escolher o que a intelligencia conhece ser mais perfeito.

Esta formula é inacceitavel. Na verdade, ella suppõe que a vontade esteja em discordia com a intelligencia, quando não prefere o mais perfeito. Ora tal supposição é falsa; porque nem a intelligencia manda que a vontade escolha necessariamente o mais perfeito, nem a vontade, quando escolhe o menos perfeito, declara que este é superior ao bem, que a intelligencia julgou mais perfeito. — Além d'isso, essa formula confunde os *conselhos* com os *preceitos;* porque ninguem é obrigado ao *optimo*, nem *absoluto* nem *relativo*, comtanto que não se pratiquem coisas prohibidas, nem se omittam coisas preceituadas.

e) Outros apresentaram a seguinte regra: *Observa a ordem.*

Esta regra não é *suprema*. O homem deve *observar a ordem*, mas só porque a *razão* mostra a justiça e a necessidade d'esta observancia.

f) Para *Balmes* é esta: *O teu acto, para ser bom, deve derivar do amor divino, explicito ou implicito.* A razão é porque a moralidade do homem deve imitar a moralidade de Deus. Ora a moralidade em Deus é o acto, com que Elle ama a sua bondade infinita. Logo todos os actos humanos devem derivar, explicita ou implicitamente, do amor de Deus.

Esta regra tambem é inacceitavel. Porquanto, não ha comparação entre

Ora só a intelligencia é capaz de conceber e possuir ideas abstractas, necessarias e universaes. Logo a faculdade perceptiva da *moralidade* é só a *intelligencia* (1).

ARTIGO II.

Fontes da moralidade dos actos humanos.

53. Fontes da moralidade dos actos humanos. — *Fontes* da *moralidade* dos actos humanos são os principios, que não só tornam os nossos actos moralmente bons ou maus, honestos ou não-honestos, mas tambem lhes communicam uma *especie* particular de bondade ou de malicia, que os caracteriza e distingue uns dos outros. — Estas fontes são *tres,* a saber: o *objecto,* o *fim* e as *circumstancias* (2).

---

a moralidade de DEUS e a do homem; visto que, em DEUS, não é possivel outro acto que não seja o amor da sua bondade, ao passo que no homem ha muitos outros actos moraes possiveis e obrigatorios, como o acto de fé, de esperança, etc. — Além d'isso, essa regra não é *suprema;* porque é necessario demonstrar que o homem é obrigado a operar sempre por amor de DEUS.

(1) Esta proposição é contra os *materialistas* e os *sensualistas.*

a) Os *materialistas,* como *Robinet, Gall,* dizem que a faculdade perceptiva do bem e do mal é um *sentido interno corporeo,* semelhante aos cinco sentidos externos. — Esta opinião é absurda. A bondade e a malicia moral são qualidades abstractas e immateriaes, porque denotam uma relação entre o acto e a nossa natureza racional. Ora qualidades abstractas e immateriaes não podem ser percebidas por um sentido corporeo, porque o objecto d'este é constituido pelas qualidades materiaes e concretas.

c) Os *sensualistas,* como *Hutcheson, Reid,* pensam que a faculdade perceptiva do bem e do mal é um *sentido, espiritual* ou *moral,* superior aos sentidos corporeos e distincto da razão. — Esta opinião tambem é falsa. Porquanto, uma faculdade perceptivo-espiritual, distincta da razão ou intelligencia, não existe. A razão *pratica* não differe da razão *especulativa.* — Além d'isso, esta opinião leva a admittir uma moralidade *subjectiva, relativa e variavel,* porque esse sentido seria uma especie de *instincto,* e todo o instincto, por si, é *subjectivo, relativo* e *variavel.*

A nossa intelligencia concebe a idea de *bem* e de *mal moral* pelo modo por que concebe as outras ideas universaes, — pela *abstracção* e pela *comparação;* emquanto, considerando os bens e os males *particulares,* compara-os entre si, percebe o elemento que os constitue, tornando-os bons ou maus, e d'este modo eleva-se á idea do bem e do mal *universal.* Por isso a idea do *bem* e do *mal* não é *innata,* como pretendem alguns escriptores.

(2) A *moralidade,* que é uma qualidade inherente aos nossos actos, consiste, como dissemos, na conveniencia ou não-conveniencia dos actos com a nossa natureza *racional.* Tal conveniencia ou não-conveniencia deriva do triplice elemento ou principio, que apontamos no texto.

54. Objecto do acto humano. — *Objecto* do acto humano é a coisa, que forma o termo *immediato* ou *directo* da tendencia da vontade humana (1).

55. Divisão do objecto do acto humano. — O *objecto* do acto humano é *material* ou *formal.* — O objecto *material* é a propria coisa, que constitue o termo do acto humano, *considerada na sua physica entidade;* assim o objecto *material* da esmola é o *dinheiro* que se dá ao pobre. O *formal* é o *aspecto,* sob o qual se attinge o objecto *material* e que é conforme, ou não, com a natureza racional; assim o objecto *formal* da esmola é o *allivio* do pobre (2).

56. O acto humano tira do objecto formal a sua moralidade especifica. — O acto humano é um movimento da nossa alma consciente e livre para um certo e determinado termo, que é o objecto *formal.* Ora o termo, em que pára o movimento, determina e especifica o proprio movimento. Logo o acto humano tira do objecto *formal* a sua moralidade *especifica.* — Por isso o acto terá uma certa e determinada *especie* de bondade ou malicia moral, conforme a bondade ou malicia moral, que foi reconhecida e desejada no objecto *formal,* e que consiste na conveniencia ou não-conveniencia d'este objecto com a nossa natureza racional.

Dissemos — do objecto *formal;* porque é este, e não o objecto *material,* o termo proprio e especial do acto (3).

---

(1) *Objecto,* pois, do acto humano — não é tudo o que forma o termo da tendencia da vontade; aliás o *fim* e as *circumstancias* identificar-se-hiam com o objecto dos nossos actos, — mas é a propria *coisa,* para a qual a vontade humana tende.

(2) A divisão do *objecto* em *material* e *formal* é de uma importancia capital, como em todas as sciencias, tambem na *Moral.* Um e o mesmo objecto *material* póde communicar ao nosso acto a bondade ou a malicia, conforme o *aspecto* sob o qual se attinge ou o *escopo* que se deseja alcançar. Assim podemos dar a um pobre uma *moeda* para o *alliviar* ou para o *levar* a commetter um *crime;* e d'este modo, ao passo que, em ambos os casos, o objecto *material* é o mesmo, o objecto *formal* é muito diverso.

(3) Todo o acto é *especificado* pelo seu objecto *formal;* por isso o acto moral será dotado d'aquella *especie* de bondade ou honestidade, de que se acha revestido o objecto *formal.* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 18, a. 2). — Advirta-se que a bondade ou honestidade se divide em *objectiva* e *subjectiva. Objectiva* é a que está no proprio *objecto,* emquanto este convém á nossa natureza racional. *Subjectiva* é a que está no proprio *acto humano;* emquanto este, por tender para um objecto *bom,* convém á natureza racional. A bondade *objectiva* é sempre e necessariamente anterior á bondade *subjectiva;* pois aquella é causa e fundamento d'esta.

57. **Fim do acto humano.** — *Fim* do acto humano é o *motivo* que leva o homem a operar (1).

58. **Divisão do fim do acto humano.** — O *fim* do acto humano divide-se em *proximo, remoto* e *ultimo.*

a) Fim *proximo* é o motivo *immediato,* que nos leva a praticar certos actos; assim a *mortificação* das paixões póde ser o fim *proximo* de alguns actos de penitencia.

b) Fim *remoto* é o motivo *mediato,* que nos leva a praticar certos actos, de modo que é um *meio* para a aquisição de um fim ulterior; tal é a *virtude* da *caridade,* que podemos ter em vista quando, com alguns actos de penitencia, mortificamos as nossas paixões desordenadas.

c) Fim *ultimo* é o motivo *supremo,* que nos leva a praticar certos actos, de modo que elle se deseja por si e é a causa por que se desejam as outras coisas; assim a *felicidade* é fim *ultimo,* pois deseja-se por si e é a causa por que desejamos a *caridade,* a *mortificação* das nossas paixões, etc. (2).

59. **O acto humano tira do fim a sua moralidade.** — Com effeito, o *fim* é o proprio e verdadeiro bem da vontade; porque é para elle que esta faculdade tende como para o seu termo. Ora o acto de uma faculdade tira do bem, que é proprio da mesma faculdade, a sua especie ou natureza. Logo o acto humano tira do *fim* a sua *moralidade* (3).

---

(1) A definição, que apresentamos do *fim* dos actos humanos, refere-se ao *fim do agente,* e não ao *fim do acto.* O *fim do agente* é o *motivo* que leva a operar, e por isso é *extrinseco* ao proprio acto; — o *fim do acto* é o *effeito,* que o proprio acto naturalmente produz, e por isso é *intrinseco* ao acto e identifica-se com o objecto *formal.* — Ás vezes, o *fim do agente* e o *fim do acto* identificam-se, como quando fazemos esmola com o fim de alliviarmos um pobre. Outras vezes, estes dois fins são distinctos um do outro; assim, quando fazemos esmola para satisfazermos pelos nossos peccados, o fim do *acto,* que é o allivio do pobre, é distincto do fim do *agente,* que é a satisfação pelos peccados.

(2) Um só acto, ainda que possa ter varios fins *remotos,* dos quaes um é fim do outro, comtudo não póde ter senão um fim *proximo,* que o especifica; porquanto, embora possam ser varios os fins *proximos* do acto, todavia um só é o fim *principal,* de que o proprio acto tira a sua *especie substancial,* sendo os outros meramente *accidentaes.* O mesmo deve dizer-se, e com mais razão, do fim que é *ultimo* numa serie de fins; porque este é o primeiro na intenção, e por isso não póde deixar de especificar o acto.

(3) O *fim* é sempre fonte de moralidade. Mas é necessaria uma advertencia. Quando o *fim* se torna *objecto* da vontade, o que acontece todas as vezes que o *fim do agente* se identifica com o *fim do acto,* então é fonte *principal* e *essencial* de moralidade e especifica o acto humano. Quando, porém, o *fim* é distincto do *objecto,* nesse caso é fonte *secundaria* e *accidental* de moralidade (a *princital* e *essencial* é o *objecto*) e não especifica o acto.

Esta ultima regra admitte excepções. Por quanto, se o *objecto* fôr moralmente *indifferente,* o acto tira a sua especie do *fim,* embora *extrinseco;* porque, então, esse fim é o proprio e principal termo da tendencia da vontade. Como tambem, quando o *fim* não se limita a acompanhar o acto, mas leva o proprio agente a operar e a tender para um dado objecto, neste caso a moralidade do acto deriva principalmente do *fim,* embora *extrinseco,* porque é elle o principal termo da vontade; assim, quem trabalha para a gloria do mundo, é mais vaidoso do que trabalhador (*Sum. Th.,* 1-2, q. 18, a. 4).

o fim justifica os meios (errado)
" " " " indifferentes (certo)

60. **Circumstancias do acto humano.** — *Circumstancias* do acto humano são as condições extrinsecas e accidentaes, as quaes augmentam ou diminuem a sua *moralidade.* — As *circumstancias* suppõem o acto constituido na sua moralidade substancial.

61. **Especies das circumstancias do acto humano.** — As *circumstancias* podem ser *aggravantes* ou *attenuantes, antecedentes* ou *concomitantes, objectivas* ou *subjectivas.*

a) **Aggravantes ou attenuantes.** — *Aggravantes* são as que *augmentam* a *moralidade,* isto é, a bondade ou a malicia *moral* do acto humano. *Attenuantes* são as que a *diminuem* (1).

b) **Antecedentes ou concomitantes.** — *Antecedentes* são as que *precedem* o acto e exercem nelle uma influencia causal. *Concomitantes* são as que *acompanham* o acto, encontrando-o constituido na sua especie.

c) **Objectivas ou subjectivas.** — *Objectivas* são as que cercam, como *accidentes,* o *objecto* do acto humano. *Subjectivas* são as que affectam o acto interior e a pessoa do agente (2).

62. **O acto humano tira das circumstancias a sua moralidade.** — O acto humano tirará das *circumstancias* a sua *moralidade,* se ellas tiverem uma especial conveniencia ou não-conveniencia com a nossa natureza *racional,* e se tal conveniencia ou não-conveniencia for, de algum modo, conhecida e approvada pelo agente. Ora algumas *circumstancias* têm uma especial conveniencia ou não-conveniencia com a nossa natureza racional, e esta conveniencia ou não-conveniencia póde ser, de algum modo, conhecida e approvada pelo agente. Logo o acto humano tira das *circumstancias* a sua *moralidade* (3).

---

(1) Algumas *circumstancias* são tão *aggravantes,* que dão ao acto humano uma nova especie de bondade ou malicia moral; assim o roubo de um objecto *sagrado* encerra, além da malicia do *furto,* uma nova especie de malicia, que é a *irreligião.*

(2) As *circumstancias* estão contidas no celebre verso:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?

(3) O acto humano não tende para um objecto *abstracto,* mas para um

63. **Corollario.** — O acto humano será simples e absolutamente *bom* na ordem moral, se fôr bom o *objecto,* bom o *fim,* e bôas as *circumstancias.* Se um d'estes elementos faltar, o acto será total ou parcialmente mau (1).

---

objecto *concreto,* isto é, cercado de varias *circumstancias.* Logo o acto humano, assim como tira do objecto a sua moralidade *especifica,* assim tambem tira das *circumstancias* a sua moralidade *accidental.* — E se, ás vezes, o acto tira de alguma *circumstancia* a propria moralidade *especifica,* isto dá-se emquanto uma *circumstancia aggravante,* por causa da sua conveniencia ou não-conveniencia especial com a ordem racional, se torna condição principal do *objecto;* tal é o roubo de um objecto *sagrado.* Mas, em geral, a *circumstancia,* como *tal,* não muda a especie do acto moral; só augmenta ou diminue a sua gravidade, ou produz nelle uma alteração accidental. (*Sum. Th.,* 1-2, q. 18, aa. 3, 10, 11).

(1) Os tres elementos ou principios de *moralidade* podem combinar-se por varios modos; e d'estas varias combinações resultam notaveis differenças para a bondade ou malicia dos actos.

Enumeremos os casos principaes.

1.º) O acto póde ser bom em relação ao *objecto,* ao *fim,* e ás *circumstancias.* Neste caso, o acto é inteiramente bom, e póde pertencer a differentes virtudes; tal é a esmola feita por amor de Deus a um pobre, com o fim de o ajudar para a boa criação dos filhos.

2.º) O acto póde ser mau em relação ao *objecto,* mas bom em relação ao *fim.* Neste caso, o acto é mau, e a sua malicia essencial póde ser *attenuada* pela bondade do fim, mas não totalmente *destruida.* A celebre theoria de *Macchiavelli,* segundo a qual o *fim justifica os meios,* embora *maus,* é simplesmente immoral.

3.º) O acto póde ser bom em relação ao *objecto,* mas mau em relação ao *fim.* Neste caso, o acto é mau. — Ás vezes, o mesmo acto póde ser motivado por dois fins, dos quaes um é bom e outro é mau. Em tal caso, o fim mau, se não influe efficazmente na substancia do acto e está subordinado ao fim bom, não destroe a bondade essencial do acto, embora lhe accrescente uma malicia especial; tal seria o caso de quem fizesse esmola, levado pela caridade e tambem, embora secundariamente, pela vaidade.

4.º) O acto póde ser bom em relação ao *objecto* e ao *fim,* mas mau em relação a alguma *circumstancias.* Nesse caso, geralmente, o acto é bom na sua essencia, e só perde uma parte do seu merito. — Dissemos — *geralmente;* porque, se a *circumstancia* assume a condição ou natureza do *objecto,* o acto é essencialmente mau.

Do que deixamos dito resulta que muitos actos, embora considerados *em abstracto* e só no seu *objecto,* sejam *indifferentes* (como os actos de *comer, passear,* etc.), comtudo, considerados *em concreto,* isto é, *no individuo,* são *bons* ou *maus.* Na verdade, todo o acto humano ou é necessario, util, conveniente á natureza racional, ou é inutil, ocioso, não-conveniente á natureza racional. No primeiro caso, o acto é moralmente bom; no segundo, não é. — Além d'isso, sendo proprio da razão dirigir para o fim conveniente todos os seus actos deliberados, segue-se que o acto — ou está disposto para o fim e é moralmente bom, — ou não está, e é moralmente mau. — Nem é impossivel dirigir todos os actos para o fim conveniente; porque, para isso, basta uma intenção *virtual* ou *habitual* (*Sum. Th.,* 1-2, q. 18, aa. 8, 9).

Pergunta-se: O acto *externo,* ou *imperado,* augmenta a moralidade do acto *interno,* ou *elicito?*

Respondemos que o acto *externo, por si,* não augmenta a moralidade do acto *interno.* Na verdade, o acto *externo* recebe do *interno* toda a moralidade, de que é dotado; pois o acto *externo* é *humano,* e por isso *moral,* emquanto é informado pelo acto *interno.* Ora o acto não póde, *por si,* augmentar a moralidade, que elle recebe de outro acto. — Dissemos — *por si;* porque, *accidentalmente,* o acto *externo* póde augmentar a moralidade do acto *interno,* emquanto apresenta á vontade a occasião ou de repetir o acto *interno,* ou de o tornar mais intenso e demorado (*Sum. Th.,* 1-2, q. 20, a. 4).

ARTIGO III.

Consequencias da moralidade dos actos humanos.

64. **Consequencias da moralidade dos actos humanos.** — As principaes consequencias, que resultam da *moralidade* dos actos humanos, são as seguintes: a *imputabilidade,* o *merito* ou o *demerito,* o *premio* ou o *castigo* (1).

65. **Imputabilidade.** — *Imputabilidade* é a propriedade pela qual a bondade ou a malicia *moral* do acto humano póde e deve ser attribuida ao agente, como ao seu principio e auctor. — A *imputabilidade* é causa de *estima* ou de *desprezo,* conforme a qualidade do acto humano (2).

66. **O acto moral deve ser imputado ao agente racional e livre.** — Todo o effeito deve imputar-se á causa de que depende e no modo por que depende. Ora o acto *moral* depende do agente racional e livre. Na verdade, esse acto realiza-se, só porque esse

---

(1) O acto *moral* é o que a livre vontade produz, depois de a intelligencia ter conhecido a sua honestidade ou não-honestidade. D'ahi se segue que o acto moral — *a*) é *imputavel,* — *b*) tem razão de *merito* ou de *demerito,* — *c*) merece *premio* ou *castigo.*

(2) A *imputabilidade,* de que tratamos, não é a *physica,* mas sim a *moral.* A imputabilidade *physica* é quando se attribue ao agente o acto, considerado na sua entidade *physica,* isto é, emquanto deriva da intelligencia e da vontade deliberada. A *moral* é quando se attribue ao agente o acto, considerado na sua entidade *moral,* isto é, emquanto é *honesto* ou *não-honesto.* — A imputabilidade *physica* póde estar sem a *moral,* como quando uma pessoa produz livremente um acto, mas não adverte, por ignorancia *invencivel,* se é honesto ou não; mas a *moral* não póde estar sem a *physica,* porque um acto *moral,* para ser tal, deve derivar da intelligencia e da livre vontade. — A' *imputabilidade* corresponde a *responsabilidade,* pela qual o homem deve considerar-se como auctor dos seus actos, e por isso sujeito a todas as consequencias.

agente quer realizal-o. Logo o acto *moral* deve ser imputado ao agente racional e livre (1).

67. **Merito e demerito.** — *Merito* é o acto, que foi praticado em vantagem de outrem e por isso exige por justiça um premio. — *Demerito* é o acto que foi praticado em prejuizo de outrem e por isso exige por justiça um castigo (2).

68. **Os actos humanos podem ter uma razão de merito ou de demerito relativamente aos individuos, á sociedade e a Deus.**

a) **Podem ter uma razão de merito ou de demerito relativamente**

(1) O fundamento, pois, da *imputabilidade*, e por isso da *responsabilidade*, é o *livre arbitrio*. Ao homem deve *imputar-se* o acto, que elle livremente quiz produzir. — Por isso tudo o que tira, diminue ou augmenta o acto *livre*, tira, diminue ou augmenta a sua *imputabilidade*.

Notamos que, para a *malicia moral* do acto ser imputada, basta que seja *advertida* pelo agente; ao passo que, para a *bondade moral* do acto ser imputada, não basta que seja *advertida*, mas é preciso que seja de algum modo *desejada*. A razão d'esta differença é porque o agente, se *adverte* na malicia de um acto e todavia não deixa de o fazer, é responsavel, pois quer *livremente* o mal; ao passo que, embora advirta na bondade de um acto, não póde dizer-se que é responsavel por elle, pois póde não querel-o *positivamente*, mas simplesmente toleral-o ou permittil-o.

Não só os *actos*, mas tambem as suas *livres omissões*, com seus *effeitos*, nos são imputaveis. — Para que os effeitos *maus*, que derivam do acto ou da sua omissão, sejam imputaveis, é necessario, como dissemos, que o agente não só os preveja, mas tambem tenha o poder e a obrigação de abster-se do acto ou da sua omissão (*Sum. Th.*, 1-2, q. 21, a. 2).

(2) As definições apresentadas consideram o *merito* e o *demerito* em *concreto*. Em *abstracto*, o *merito* é a *exigencia do premio, inherente ao acto, pela vantagem, que este causou a outrem*, — e o *demerito* é a *exigencia do castigo, inherente ao acto, pelo prejuizo, que este causou a outrem*.

Vejamos os requisitos para que o acto exija *premio* ou *castigo*.

a) O acto, para que exija *premio*, deve ter os seguintes requisitos: — 1.º) deve ser moralmente *bom*, pois o acto *mau* merece castigo; — 2.º) deve ser *livre*, não só porque o acto *necessario* não é digno de louvor nem de premio, mas tambem porque o *merito* é posterior á *imputabilidade*, e esta suppõe a *liberdade*; — 3.º) deve causar a outrem uma *vantagem*, pois o premio só póde exigir-se d'aquelle, que recebeu do nosso acto uma vantagem; — 4.º) deve ser explicita ou implicitamente acceito, como merecedor de premio, por aquelle em cuja vantagem foi praticado; aliás o premio não será devido por *justiça*, mas por *conveniencia*; — 5.º) deve não ser *devido* por causa de uma recompensa anteriormente determinada e recebida; pois, nesse caso, o acto não é *meritorio*, não *exige* recompensa ou premio, a não ser que o acto se pratique com tão extraordinario cuidado e celeridade, que produza uma vantagem superior á que se podia e devia esperar.

b) O acto, para que exija *castigo*, deve ter os seguintes requisitos: — 1.º) deve ser moralmente mau; — 2.º) deve ser voluntario e livre; — 3.º) deve causar a outrem um prejuizo. — A razão d'estes requisitos é manifesta.

aos individuos. — Na verdade, o homem póde praticar um acto, de que resulte uma vantagem para outrem, a qual não seja uma restituição de coisa devida por contracto; como tambem póde praticar um acto que produza prejuizos a quem não tem obrigação de os receber. Sendo assim, o homem, no primeiro caso, tem direito ao premio, e, no segundo caso, deve sujeitar-se ao castigo. Logo os actos humanos têm razão de *merito* ou de *demerito* relativamente aos outros individuos (1).

b) **Podem ter uma razão de merito ou de demerito relativamente á sociedade.** — Com effeito, o homem póde praticar actos, de que resulte vantagem ou damno para a sociedade ou para os seus membros. Ora é justo que a sociedade recompense ou castigue os actos, de que lhe resulta vantagem ou damno (2).

c) **Podem ter uma razão de merito ou de demerito relativamente a Deus.** — Na verdade, Deus estabeleceu uma ordem moral, promettendo ao homem uma felicidade eterna, se a guardasse, e ameaçando um castigo eterno, se a transgredisse. Logo o homem, se observar a lei, dará gloria a Deus, e alcançará *meritos* para a felicidade eterna, — e, se a violar, desprezará a Deus, e os seus actos merecerão *castigo* (3).

(1) A conclusão é evidente. Um individuo póde produzir um acto *meritorio* relativamente a outro individuo. Assim o filho que venera o pae, o servo que obedece ao amo, o discipulo que respeita o mestre, produzem actos que exigem uma recompensa proporcionada. Em taes casos, a acceitação do acto por parte do pae, do amo ou do mestre, é *expressa* ou *explicita*. Quando não é *explicita*, ordinariamente é *implicita*, emquanto a lei natural impõe a obrigação de recompensarmos, ao menos pela gratidão, aquelles de quem recebemos alguma vantagem, — obrigação que equivale a uma acceitação *implicita*, da parte dos que recebem o obsequio.

(2) Para que um acto tenha razão de *merito* ou de *demerito* relativamente á sociedade, não é preciso que elle seja praticado *directamente* para o bem ou para o mal da communidade; mas basta que o seja *indirectamente*, emquanto procura o bem ou o mal de algum cidadão em particular, e mesmo do proprio sujeito agente, porque o bem ou o mal do cidadão particular concorre para o bem ou para o mal de toda a sociedade.

(3) Os actos *moraes* têm razão de *merito* ou de *demerito* deante de Deus. Porquanto alguns actos, como a obediencia aos paes, o amor do proximo, etc., têm todos os requisitos necessarios para o *merito*; poisque — 1.º) são moralmente *bons*, emquanto são conformes com a nossa natureza racional; — 2.º) são *livres*, porque a vontade é regulada pela lei, mas não constrangida *physicamente*; — 3.º) dão gloria a Deus, pois quem guarda a lei, honra o legislador; — 4.º) são acceitos por Deus, emquanto merecedores de premio; porque Deus prometteu, pela propria voz da natureza, uma felicidade eterna a quem guardasse a ordem ou a lei moral; — 5.º) não são devidos por um premio antecedentemente promettido e recebido. Ora os actos, que satisfazem

69. Premio e castigo. — *Premio* é o bem com que se recompensa ou deve recompensar-se a vantagem proveniente do acto *moralmente meritorio*. — *Castigo* é o mal com que se deve punir quem, pela sua acção, consciente, voluntaria e injusta, causou prejuizos a outrem (1).

70. O premio e o castigo não só conservam e promovem, mas tambem completam e restabelecem a ordem moral.

a) Conservam e promovem a ordem moral. — Na verdade, o *premio* e o *castigo* são motivos muito efficazes para que a vontade, conservando a sua liberdade, pratique o bem e fuja do mal. Ora é nesta livre pratica do bem e fuga do mal que

---

a estes requisitos, são *meritorios* deante de DEUS, fim ultimo do homem e supremo ordenador de todas as coisas. — Pelo contrario, outros actos, como a blasphemia, etc., têm razão de *demerito* deante de DEUS; porque são moralmente maus, são livres, tiram a DEUS a gloria devida, e por isso exigem castigo (*Sum. Th.*, 1-2, q. 21, aa. 3, 4).

Dizem: O acto, que é devido a outrem, não póde ser *meritorio* deante d'elle. Ora os actos honestos são devidos a DEUS. Logo não podem ser *meritorios* deante de DEUS.

Resposta. Não póde ser *meritorio* o acto que é devido por causa de uma recompensa anteriormente determinada e recebida, mas póde ser *meritorio* o acto devido pela obrigação imposta pela *lei*. Ora os actos honestos são *meritorios* deante de DEUS, não por causa da recompensa anteriormente promettida por DEUS e recebida pelo homem, mas por causa da obrigação imposta ao homem pela lei divina. — Todavia deve notar-se que muitos actos honestos não são impostos pela lei divina, mas dependem exclusivamente da bôa vontade humana, e merecem recompensa.

Insistem: Um acto, que é devido por *lei*, não póde ser *meritorio*.

Resposta. Negamos que o acto, devido por *lei*, não seja *meritorio*. Com effeito, o homem, emquanto, pela *sua livre* e *bôa vontade*, faz o que deve fazer, merece; aliás o acto de *justiça* não seria *meritorio*, o que é falso.

Continuam: O acto, que é vantajoso para quem o realiza, e não para outrem, não póde ser *meritorio* deante d'este. Ora o acto honesto é vantajoso para o homem, e não para DEUS. Logo não é *meritorio* deante de DEUS.

Resposta. Para o acto ser *meritorio* deante de outrem, basta que este receba algum bem *extrinseco*. Ora DEUS recebe dos nossos actos honestos um bem *extrinseco*, que é a sua *gloria*, e por isso deve recompensal-os.

Replicam: Se os nossos actos honestos tivessem razão de *merito* deante de DEUS, DEUS seria nosso devedor. Ora isto repugna.

Resposta. Se os nossos actos honestos fossem *meritorios* deante de DEUS, DEUS seria nosso devedor, não *absolutamente*, mas *hypotheticamente*, emquanto DEUS, na sua bondade, ordenou que as nossas bôas acções, feitas com o seu auxilio, fossem *meritorias* de premio. Ora isto não repugna; pois, em tal caso, DEUS não é devedor do homem, mas da propria fidelidade e justiça.

(1) O *premio* e o *castigo* são consequencias do *merito* e do *demerito;* porque todo o *merito* encerra o *direito*, embora remoto, ao *premio*, como todo o *demerito* envolve a divida do *castigo*.

consiste a conservação e promoção da ordem moral. Logo o premio e o castigo conservam e promovem a ordem moral.

b) Completam e restabelecem a ordem moral. — Com effeito, a ordem moral — é completa, quando ao *merito* se retribue o *premio*, pois todo o merito exige uma recompensa, — e é restabelecida, quando ao *demerito* se inflige o *castigo*, pois a idea de *castigo* está necessariamente ligada com a idea de reparação da ordem violada. Logo o premio e o castigo completam e restabelecem a ordem moral (1).

ARTIGO IV.

A moralidade dos actos humanos e os habitos.

71. Habito. — *Habito* é a qualidade estavel ou permanente, que dispõe ou inclina a faculdade a operar mais de um modo

---

(1) O fim do *premio* e do *castigo* é duplice: — 1.º) conservar e promover a ordem moral; — 2.º) completal-a e reparal-a por meio da retribuição devida ao *merito* ou ao *demerito*.

Considerados em relação ao primeiro fim, o *premio* e o *castigo* são *anteriores* ao exercicio da vontade; mas, considerados em relação ao segundo fim, são posteriores ao mesmo exercicio. — A relação entre a retribuição e esse duplice fim é *essencial*, e por isso tem o seu fundamento, a sua razão de ser, na intenção do Auctor da natureza. D'onde se vê o absurdo do *atheismo social*, que pretende estabelecer o fundamento *supremo* da *justiça penal* no direito da sociedade; quando a razão e a fé nos attestam que o poder de punir os crimes só póde derivar de DEUS. — Mais adeante voltaremos ao assumpto, e com o devido desenvolvimento.

Sendo DEUS o auctor e o ordenador do mundo, não só do mundo *physico* mas tambem do *moral*, só Elle póde providenciar pela conservação da ordem com meios convenientes e estabelecer premios ou castigos, e a auctoridade humana só póde fazel-o *por delegação divina*. — O *premio* e o *castigo*, emquanto *conservam* e *promovem* a ordem *moral*, — referem-se á *sabedoria* de DEUS; — e, emquanto *completam* e *reparam* a mesma ordem, referem-se á *justiça* do mesmo DEUS. — DEUS quer e inflige o *castigo*, emquanto este representa a *sancção da ordem moral* contra a *violação* da mesma ordem, e emquanto é uma victoriosa *affirmação* da inviolabilidade objectiva da mesma ordem contra a rebelde *negação* da vontade humana. E' assim que DEUS restabelece, pelo *castigo*, a ordem violada.

DEUS applica o *premio* e o *castigo* por um modo *natural*, emquanto ás obras dignas de *premio* correspondem *effeitos bons*, e ás obras dignas de *castigo* correspondem *effeitos maus*. — Estes effeitos, *bons* ou *maus*, referem-se á ordem *individual*, *social* ou *universal*, conforme o acto tem razão de *merito* ou de *demerito* em relação á ordem *individual*, *social* ou *universal*. Assim na ordem *individual*, o *merito* encontra o *premio* na paz da alma, na saude, etc., — e o *demerito* tem o *castigo* no remorso, nas doenças da alma e do corpo,

do que de outro, bem ou mal, conforme o acto convém ou repugna á natureza *racional* do homem (1).

72. **Especies do habito.** — O *habito*, considerado em relação ao *acto*, para o qual dispõe, póde ser *bom* ou *mau*. — O habito *bom* é a qualidade estavel ou permanente, que dispõe ou inclina a faculdade a produzir actos *convenientes* á natureza racional do homem. O habito *bom* diz-se *virtude*. — O habito *mau* é a qualidade estavel ou permanente, que dispõe ou inclina a faculdade a produzir actos *repugnantes* á natureza *racional* do homem. O habito *mau* chama-se *vicio* (2).

73. **Virtude.** — *Virtude* é, pois, o habito que aperfeiçoa e inclina a faculdade a produzir actos *convenientes* á natureza *racional* do homem (3).

---

etc. — Na ordem *social*, o *merito* tem o *premio* na estima dos outros, na gloria, na posse pacifica da liberdade e dos bens, etc., — e o *demerito* encontra o *castigo* no desprezo dos autros, na infamia, no odio das pessoas honestas. — Na ordem *universal*, o *premio* do *merito* consiste na *consecução* da felicidade eterna, — e o *castigo* do *demerito*, na sua *privação*.

(1) Na *Anthropologia* tratámos do *habito*, declarando o seu *sujeito*, as suas *especies* e os seus *effeitos*. — Por isso aqui limitamo-nos a recordar que o *habito* compete exclusivamente ás faculdades *intellectuaes*, que por si são de algum modo indeterminadas em relação ao acto. — S. Thomaz trata, com muito desenvolvimento, d'este assumpto na *Sum. Th.*, 1-2, q. 49-54.

(2) O *habito*, inclinando a faculdade para o acto como para o seu *termo*, deve estar subordinado á divisão do proprio acto. Ora este é *bom* ou *mau*, conforme convém ou repugna á natureza racional do homem.

(3) Para *Aristoteles*, a *virtude* é « *o habito que torna bom o agente e o acto* », ou « *a disposição do perfeito para o optimo* ». — Estas definições são ambas verdadeiras. E' verdadeira a primeira; pois é a *virtude* que torna bom o agente, emquanto o dispõe para o fim, e torna bom o acto, emquanto este ou é fim ou é meio para o fim. — E' verdadeira a segunda; porque a *virtude* é uma *disposição* estavel ou permanente, pela qual o agente é *perfeito*, emquanto está disposto para o fim, que é uma coisa *optima*, pois é a suprema felicidade do homem. (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 55-67; 2-2, q. 47 sqq.).

Os philosophos, antigos e modernos, apresentaram outras definições da *virtude*. Omittindo as definições, que têm sido apresentadas pelos materialistas e que se fundam na negação da verdadeira *moralidade*, citaremos as de *Platão*, *Malebranche* e *Kant*.

a) *Platão* disse que a *virtude* consiste na *harmonia das faculdades*. — Esta definição é inacceitavel; porque é muita vaga e indeterminada e apenas exprime a *condição* ou o *effeito* da virtude, mas não a sua *natureza*.

b) *Malebranche* ensinou que a *virtude* consiste no *amor da ordem*. — Esta definição é defeituosa. A *virtude* abrange varios actos da vontade, que são o *desejo*, o *amor*, a *decisão*, a *execução*; e por isso a sua definição não póde limitar-se a um só d'esses actos, que é o *amor* da ordem.

c) *Kant*, seguido por *Cousin*, diz que a virtude consiste na *difficuldade com que a razão lucta contra as paixões*. — Esta definição tambem é falsa.

74. **Especies de virtude.** — A *virtude*, considerada em relação ao seu *fim*, póde ser *intellectual* ou *moral*. — E' *intellectual*, quando o seu *fim* é aperfeiçoar a *intelligencia*, de modo que esta possa facil e ordenadamente alcançar a *verdade*, que é o seu bem. — E' *moral*, quando o seu *fim* é aperfeiçoar a *vontade*, de modo que esta possa, com facilidade, ordem e agrado, alcançar o bem *moral*, que é o verdadeiro bem do homem (1).

75. **Numero das virtudes moraes.** — As principaes virtudes

Na verdade, a *virtude* não pode referir-se exclusivamente ás paixões, mas tambem, e por um modo mais elevado, ás operações externas. Além d'isso, o acto, para que seja virtuoso, basta que tenda para o bem *honesto*, sendo por isso as paixões apenas uma *occasião* para a perfeição da virtude.

(1) Embora as virtudes *intellectuaes* sejam mais nobres que as *moraes* (pois o objecto d'aquellas é mais universal do que o d'estas), comtudo os effeitos, que as virtudes *moraes* produzem no homem, são mais beneficos e estimaveis do que os que derivam das *intellectuaes*. Na verdade, a virtude *intellectual* torna o homem *bom*, emquanto lhe confere a aptidão para saber ou fazer *bem* uma coisa, assim o *habito* da *philosophia* faz com que o homem seja um *bom* philosopho; ao passo que a virtude *moral* torna o homem *absoluta* e *inteiramente* bom, emquanto a sua vontade é boa ou honesta. — D'onde se vê o erro de *Socrates* e de *Platão*, que identificavam a *sciencia* com a *virtude moral*; pois a *verdade*, que é o objecto da *sciencia*, distingue-se da *bondade*, que é o objecto da *virtude moral*. — Lembramos que as virtudes *intellectuaes* se dividem em *especulativas* e *praticas*. As *especulativas* são a *sabedoria*, a *sciencia* e o *entendimento*. As *praticas* são a *arte* e a *prudencia*.

As virtudes *moraes* residem, como em seu *sujeito*, na *vontade* ou *numa faculdade subordinada á vontade e movida por ella*. Porquanto a virtude *moral* não só dá o *poder* de operar bem, mas faz com que produzamos *actualmente* obras boas. Ora só as virtudes, que residem na *vontade* ou numa outra faculdade *dependente* d'ella, podem levar-nos a produzir actualmente obras boas; pois que, para a pratica do bem, é preciso que a *vontade* se incline para elle. — Além d'isso, os habitos *moraes* são produzidos pelos actos *moraes*. Ora o acto *moral* ou *honesto* só póde derivar da *vontade* ou de alguma faculdade dependente d'ella. Logo tambem o habito *moral* só póde residir na *vontade* ou nalguma faculdade que depende d'ella.

As virtudes *moraes*, embora residam na *vontade*, como em seu *sujeito*, devem comtudo ser reguladas ou dirigidas pela *razão*. Na verdade, as virtudes *moraes* inclinam a vontade ou as faculdades dependentes d'ella para o acto *bom* ou *recto*. Ora o acto é *bom* ou *recto*, quando a *razão* o julga tal, isto é, quando se conforma com a regra que a razão impõe, de modo que o mesmo acto corresponda exactamente á regra, sem se inclinar para um extremo nem para outro, evitando do mesmo modo o *excesso* e o *defeito*. Por isso, toda a virtude *moral*, embora se eleve á mais alta perfeição e pratique as mais heroicas emprezas, deve conservar sempre o caracter de moderação e de justa proporção, deve estar sempre em harmonia com os criterios da razão. D'ahi o celebre axioma: *Virtus consistit in medio*. — Mais tarde veremos como as virtudes *moraes* consistem num meio termo entre dois extremos, egualmente viciosos.

moraes, a que todas as outras se reduzem, são *quatro*, a saber: *prudencia, justiça, temperança* e *fortaleza* (1).

a) **Prudencia.** — *Prudencia* é a virtude *moral*, que dirige e inclina a razão *prática* a escolher os meios mais aptos para a producção dos actos *honestos*. — A *prudencia*, embora, pelo facto de dirigir a *intelligencia* na investigação da *verdade*, se classifique entre as virtudes *intellectuaes*, todavia, emquanto imprime nos actos humanos uma rectidão moral e suppõe a vontade bem disposta para o fim, participa tambem da natureza da virtude *moral* (2).

---

(1) O numero das principaes virtudes *moraes* é indicado pelo *sujeito*, que ellas *immediatamente* aperfeiçoam. Na verdade, as virtudes *moraes* aperfeiçoam as nossas faculdades em relação aos actos honestos. Logo devem ser tantas, quantas são as principaes faculdades, que concorrem para a producção dos actos honestos. Ora as principaes faculdades, que concorrem para a producção d'esses actos, são quatro, — duas *espirituaes*, que são a *intelligencia* e a *vontade*, e duas *materiaes*, que são o appetite *concupiscivel* e o *irascivel*. Logo são quatro as principaes virtudes *moraes*: uma aperfeiçoa *directamente* a *intelligencia*, e é a *prudencia*, — outra, a *vontade*, e é a *justiça*, — a terceira, o appetite *concupiscivel*, e é a *temperança*, — a quarta, o appetite *irascivel*, e é a *fortaleza*.

Estas virtudes chamam-se *cardeaes*, porque são a base em que assentam todas as outras virtudes, que aperfeiçoam a vontade humana, para que esta produza o acto *honesto*, e assim seja moralmente bôa.

Todas as outras virtudes *moraes* reduzem-se a uma ou outra d'estas quatro *cardeaes* por tres modos, — ou como partes *integrantes*, emquanto se unem á *cardeal*, para que o acto d'ella seja perfeito, — ou como partes *subjectivas*, emquanto estão subordinadas á *cardeal*, como *especies* ao *genero*, — ou como partes *potenciaes*, emquanto exprimem uma parte ou um elemento da virtude *cardeal*, como a *potencia* exprime uma parte do poder da *essencia*.

(2) Digamos alguma coisa ácerca das *funcções* da *prudencia*, das suas partes *integrantes* e *subjectivas*, e dos *vicios* que lhe são oppostos.

a) As funcções da *prudencia* são tres: — *consultar com cuidado*, examinando com diligencia os meios e as circumstancias, — *julgar com rectidão*, determinando os meios, que se hão de empregar — *imperar com efficacia*.

b) As partes *integrantes da prudencia* são as oito seguintes: 1.ª) *memoria* do passado; 2.ª) *intelligencia* ou conhecimento do presente e dos principios moraes; 3.ª) *providencia*, pela qual consideramos o fim da obra, e os effeitos futuros; 4.ª) *sagacidade* para encontrarmos o meio conveniente; 5.ª) *docilidade* para tomarmos conselho; 6.ª) *razão* ou promptidão de raciocinio; 7.ª) *circumspecção*, pela qual attendemos a todas as circumstancias; 8.ª) *precaução*, pela qual prevenimos os males e os impedimentos.

c) As partes *subjectivas* ou *especies da prudencia* são duas: — prudencia *pessoal* ou *monastica*, pela qual o homem se rege a si mesmo, — e prudencia *governativa*, pela qual o homem rege os outros. Esta ultima divide-se em *domestica, civil, pastoral*, etc.

d) As partes *potenciaes* da *prudencia* são tres: — a *eubulia*, que é o

b) **Justiça.** — *Justiça* é a virtude *moral*, que inclina a *vontade* a dar a cada um o que lhe pertence por direito. — Esta virtude reside, como em *sujeito*, na *vontade* (1).

c) **Temperança.** — *Temperança* é a virtude *moral*, que inclina o homem a regular as paixões do appetite *concupiscivel*, conforme as prescripções da razão. — A *temperança* reside no appetite *concupiscivel*, emquanto este é movido ou regulado pela nossa vontade (2).

---

habito do bom conselho, — a *synesis*, que é o habito de resolver bem as consultas, — e a *gnoma*, que é o habito de interpretar a mente do legislador.

e) Como toda a virtude está geralmente entre dois vicios, á *prudencia* oppõe-se, — por *defeito*, a *imprudencia*, a que se reduzem a *precipitação*, a *inconsideração*, a *inconstancia* e a *negligencia*, — e, por *excesso*, ou melhor, sob a apparencia de *prudencia*, a *prudencia da carne*, a *astucia*, a *excessiva solicitude* pelas coisas temporaes (*Sum. Th.*, 2-2, q. 47 sqq.).

(1) Examinemos as partes *integrantes, subjectivas* e *potenciaes* da *justiça*.

a) As partes *integrantes* são duas: — o habito de *fazer o bem*, que é devido a outrem, — o habito de *fugir do mal*, que prejudica o proximo.

b) As partes *subjectivas* da *justiça* são tres: 1.ª) a justiça *geral* ou *legal*, que leva os subditos e os superiores a tudo o que é devido á sociedade em ordem ao bem commum; — 2.ª) a justiça *distributiva*, que leva os governantes a distribuir os empregos e os beneficios em razão dos meritos de cada um; — 3.ª) a justiça *commutativa*, que obriga o individuo a dar a outro individuo o que lhe deve por verdadeiro e rigoroso direito, de modo que haja egualdade entre o que se dá e o que se deve. — Estas especies de *justiça* não são *univocas*, mas *analogas*. Por quanto a verdadeira natureza da *justiça* encontra-se exclusivamente na justiça *commutativa*.

c) As partes *potenciaes* da *justiça* são as virtudes, que se referem a outrem, mas não têm a verdadeira natureza da *justiça*, — ou porque não podem satisfazer *adequadamente* a divida, — ou porque restituem o que não é rigorosamente devido. — A' primeira classe d'estas virtudes (que não podem satisfazer *adequadamente* a divida) pertencem a *religião* para com Deus, a *piedade* para com os parentes e a patria, e o *obsequio* para com os superiores. — A' segunda classe d'estas virtudes (que restituem o que não é rigorosamente devido) pertencem a *veracidade*, a *gratidão*, a *affabilidade*, a *liberalidade*, a *equidade* ou *epicheia*, etc. (*Sum. Th.*, 2-2, q. 58 sqq.).

(2) Vejamos as partes *integrantes, subjectivas* e *potenciaes* da *temperança*.

a) As partes *integrantes* são: — a *honestidade*, que é o amor do proprio decoro, — e o *pudor*, que é a fuga da torpeza contraria á *temperança*.

b) As partes *subjectivas* são: — a *abstinencia*, que modera o uso da comida, — a *sobriedade*, que regula o modo da bebida, — a *castidade*, ou *pudicicia*.

c) As partes *potenciaes* da *temperança* são: — a *continencia*, que reprime os movimentos da concupiscencia, para que a vontade não fique vencida, — a *humildade*, que regula o desejo da propria grandeza, — a *modestia*, que ordena os movimentos e os gestos do corpo, — a *mansidão*, que reprime os movimentos da ira, — a *clemencia*, que leva a dar um castigo inferior á culpa, — a *estudiosidade*, que modera o desejo de saber, — e a *eutrapelia*, que conserva a moderação no recreio (*Sum. Th.*, 2-2, q. 141 sqq.).

d) **Fortaleza.** — *Fortaleza* é a virtude *moral,* que inclina o homem a soffrer com paciencia os trabalhos e a emprehender com valor coisas arduas e perigosas. — Esta virtude reside no appetite *irascivel,* emquanto está subordinado á vontade (1).

---

(1) As virtudes *moraes,* que se reduzem á *fortaleza,* são: — a *magnanimidade,* que inclina a grandes e gloriosas emprezas, — a *magnificencia,* que leva o animo a grandes despezas, se a razão o julgar conveniente, — a *paciencia,* que dá força ao animo para elle soffrer os males presentes, — a *perseverança,* que firma a vontade contra as difficuldades provenientes da diuturnidade de um mal ou de uma empreza, — a *constancia,* que firma contra os impedimentos externos. — Estas virtudes, — se se referirem aos *perigos de morte,* pertencem á *fortaleza* como partes *integrantes,* porque, sem elles, não ha verdadeira *fortaleza;* — e, se se referirem a objectos menos difficeis, são partes *potenciaes* da fortaleza (*Sum. Th.,* 2-2, q. 123 sqq.).

*

Digamos alguma coisa ácerca da *dignidade* das virtudes *moraes,* seu *nexo, origem* e *perda, augmento* e *diminuição.*

a) **Dignidade das virtudes.** — Na ordem da *dignidade,* a primeira virtude é a *prudencia,* porque modera e regula todas as outras; em seguida é a *justiça,* que prescreve ao homem o que deve a si mesmo e o que deve aos outros; depois é a *fortaleza,* pela qual o homem, para operar o bem, despreza os perigos e a propria morte; finalmente é a *temperança,* pela qual o homem prefere a honestidade a todos os prazeres corporeos.

b) **Nexo das virtudes.** — Entre as virtudes moraes *perfeitas* existe um nexo, tão intimo e tão estreito, que uma não póde estar sem as outras, que são necessarias para o ordinario e regular modo de vida. Na verdade, uma virtude é e chama-se *perfeita,* quando o homem, em todas as occasiões, firme e constantemente escolhe e executa o bem *honesto.* Ora uma virtude *perfeita* não póde estar sem as outras, que são necessarias para o ordinario e regular modo de vida. Com effeito, para que a virtude seja *perfeita,* é necessaria uma *prudencia perfeita,* porque a *prudencia* é a regra moderadora de todas as virtudes. Ora a *prudencia* não póde ser *perfeita* sem as outras virtudes *cardeaes;* porque a *prudencia* suppõe a ordenada disposição do *appetite* intellectual e sensitivo, não só em relação a uma virtude, mas em relação a todas as virtudes, pois todos julgam conforme as suas affeições ou desejos. Logo entre todas as virtudes *moraes* existe um nexo. — Note-se que fallamos do *habito* das virtudes *moraes,* e não do *acto.*

c) **Origem e perda das virtudes.** — As virtudes *moraes adquirem-se,* na ordem *natural,* pela frequencia ou repetição dos actos, e *perdem-se* pelo vicio contrario ou pela cessação do acto.

a) As virtudes *adquirem-se* pela frequencia ou repetição dos actos. Porquanto, a virtude é um *habito,* isto é, uma inclinação constante para a producção dos mesmos actos, accrescentada á faculdade. Ora esta inclinação só se adquire, na ordem natural, pela repetição dos actos.

b) As virtudes *perdem-se* pelo vicio contrario, ou pela cessação do acto. — Perdem-se pelo *vicio contrario.* Na verdade, a mesma faculdade não póde ser sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, de duas qualidades oppostas; e por isso, se adquire um vicio, não póde deixar de perder a virtude contraria; assim o homem que commette uma injustiça, deixa de ser justo. — Perdem-se pela *cessação do acto;* não porque o *habito,* para a sua conservação, depende do *acto,* mas porque as paixões, não sendo mortificadas pelos actos das virtudes contrarias, acabam por subjugar a vontade.

d) **Augmento e diminuição das virtudes.** — O *augmento* e a *diminuição* das virtudes consistem na maior ou menor perfeição e facilidade com que se produzem os seus actos. Este augmento e esta diminuição fundam-se na perfectibilidade e mutabilidade das nossas faculdades.

76. **As virtudes moraes são necessarias para o homem operar perfeitamente em materia de honestidade.** — Para o homem operar perfeitamente em materia de *honestidade,* é necessario que os seus actos sejam produzidos com *uniformidade, facilidade* e *agrado.* Ora estas tres perfeições dos actos honestos só podem derivar das virtudes *moraes;* pois a virtude *moral* é *habito,* e todo o *habito* tem por fim tornar o acto *uniforme, facil* e *agradavel.* Logo as virtudes *moraes* são necessarias para o homem operar perfeitamente em materia de *honestidade* (1).

77. **As virtudes moraes augmentam a bondade dos actos honestos.** — As virtudes *moraes* augmentarão a bondade dos actos *honestos,* se augmentarem o affecto da vontade; pois a bondade dos actos honestos não póde deixar de ser proporcionada ao affecto da vontade, da qual elles derivam. Ora as virtudes *moraes* augmentam o affecto da vontade; porque é proprio do *habito* tornar os actos da faculdade, em que residem, mais intensos e mais perfeitos na sua especie. Logo as virtudes *moraes* augmentam a bondade dos actos *honestos* (2).

---

(1) Dizem: Os habitos são necessarios, porque facilitam o acto. Ora, para a producção dos actos virtuosos, não precisamos de facilidade alguma; porque dependem da eleição, e muito facil é o que está em o nosso poder. Logo o homem, para operar perfeitamente, não precisa de habitos.

Resposta. Concedendo a proposição *maior,* negamos a *menor.* Na verdade, as paixões podem por tal forma contrariar os actos virtuosos, que estes, embora dependam de nós, todavia não se possam executar sem difficuldade. — Além d'isso, o acto, embora não seja contrariado pelas paixões e dependa da nossa eleição, todavia, sem os *habitos,* não póde realizar-se com facilidade, uniformidade e agrado; pois este modo perfeitissimo de operar não acompanha necessariamente a faculdade.

Continuam: O *habito,* determinando e inclinando a vontade para um certo acto, tira a liberdade. Logo, longe de aperfeiçoar, deteriora a faculdade.

Resposta. Negamos o antecedente. Porquanto, toda a qualidade deixa intacta a essencia do sujeito, em que é recebida. Ora o *habito* é recebido na vontade, que é essencialmente livre. Logo o *habito* não tira a liberdade, mas só a *inclina* para um certo e determinado acto.

(2) Nem se diga que o *habito,* se augmenta o affecto da vontade, diminue a sua indifferença e liberdade e por isso o merito do acto. Porquanto, esta diminuição é effeito, pelo menos *indirecto,* da propria vontade, pois deriva

78. **Vicio.** — *Vicio* é o habito moral que deteriora e inclina a vontade a praticar actos *repugnantes* á natureza *racional* do homem. — E' o contrario da virtude *moral* (1).

79. **Vicios capitaes.** — Os *vicios* são muitos e diversos, mas todos derivam de *sete*, que por isso se dizem *capitaes*, e que são: *soberba, luxuria, gula, avareza, preguiça, inveja* e *ira*.

a) **Soberba.** — *Soberba* é o vicio, que inclina a vontade a desejar *desordenadamente* a propria estima ou gloria.

b) **Luxuria.** — *Luxuria* é o vicio, que inclina a vontade a desejar *desordenadamente* os prazeres sensuaes.

c) **Gula.** — *Gula* é o vicio, que inclina a vontade a desejar *desordenadamente* os prazeres sensuaes.

d) **Avareza.** — *Avareza* é o vicio, que inclina a vontade a desejar *desordenadamente* as riquezas.

e) **Preguiça.** — *Preguiça* é o vicio, que leva a vontade a entristecer-se *desordenadamente* do bem proprio, só porque a sua consecução dá trabalho ou incommodo.

f) **Inveja.** — *Inveja* é o vicio, que leva a vontade a entristecer-se *desordenadamente* do bem alheio, só porque este se considera como mal proprio.

g) **Ira.** — *Ira* é o vicio, que leva a vontade não só a entristecer-se *desordenadamente* do bem alheio, mas tambem a desejar a vingança (2).

---

da virtude que se adquiriu com a livre repetição de muitos actos, e por isso não póde diminuir o merito do acto.

(1) No *vicio* devemos considerar a entidade *positiva*, e a *malicia*, ou *privação* da rectidão; porque o vicio consiste num bem de ordem inferior, que não é conveniente á nossa natureza *racional* (Cf. *Sum. Th.*, 1-2, q. 71 sqq).

(2) A razão por que se enumeram *sete* vicios *capitaes* é a seguinte. O *vicio* consiste — ou no desejo desordenado do bem, — ou na fuga desordenada do mesmo bem, motivada por um trabalho ou incommodo que lhe é inherente. Ora — o bem, que o appetite deseja desordenadamente, — ou é um bem da *alma*, como é a *gloria* propria, e temos a *soberba*, — ou é um bem do *corpo*, e temos a *luxuria* e a *gula*, — ou é um bem *externo*, como é a *riqueza*, e temos a *avareza*; — e o bem, de que o appetite foge desordenadamente por causa do trabalho ou incommodo, que a sua consecução póde causar, — ou é um bem *proprio*, e temos a *preguiça*, — ou é um bem do *proximo*, e temos a *ira* e a *inveja*, conforme a tristeza pelo bem *proximo* é, ou não, acompanhada do desejo da *vingança*. — O numero dos vicios *capitaes* excede o das virtudes *moraes*, porque a *virtude* consiste no *meio termo*, de que podemos afastar-nos ou por *excesso* ou por *defeito*.

Os *vicios* não estão ligados entre si, como o estão as *virtudes*. Porquanto, toda a virtude consiste em seguir a regra da razão, que a *prudencia* prescreve; e por isso todas as virtudes suppôem a *prudencia* e por causa d'esta conservam uma união entre si. Mas o *vicio* não consiste propriamente em se

80. **Os vicios augmentam a malicia dos actos humanos.** — Os *vicios* augmentarão a malicia dos actos humanos, se augmentarem o affecto da vontade; pois deve existir uma correspondencia entre os effeitos e a sua causa. Ora os *vicios* augmentam o affecto da vontade; porque todos os habitos tornam os actos mais intensos e completos na sua especie. Logo os *vicios* augmentam a malicia dos actos humanos (1).

---

afastar da regra da razão (porque o afastamento é uma *privação*, e esta não póde ser o termo das nossas tendencias), mas consiste em desejar um bem inferior, que não é conveniente á nossa natureza racional, — desejo que importa um afastamento da regra da razão, isto é, uma *privação* de honestidade. E como os bens, que formam o objecto do vicio, são diversos e muitas vezes contrarios entre si, deve dizer-se que não existe nexo algum entre os vicios; pois os habitos distinguem-se e especificam-se pelos seus objectos. — Todavia devemos dizer que os vicios *capitaes* estão ás vezes por tal forma unidos entre si, que um deriva de outro, — não emquanto o objecto de um vicio deriva do objecto de outro vicio, — mas emquanto um vicio inclina para outro vicio; assim a *gula* inclina para a *luxuria*, a *avareza* para a *ira*. E' neste sentido que o *orgulho* se chama o pae de todos os vicios.

Do que deixamos escripto vê-se a falsidade da opinião dos *Stoicos*, segundo a qual todos os vicios seriam *eguaes*. Porquanto, um vicio póde, mais do que um outro vicio, afastar-se do meio termo onde está a virtude, e por isso ter mais malicia do que um outro vicio; assim como o erro, que mais se afasta da verdade, é mais grave do que um outro erro, que se afasta menos. — Os *Stoicos*, dizendo que todos os vicios são *eguaes*, baseavam-se nas duas seguintes razões: 1.ª) todo o vicio consiste na *privação* da honestidade, ora a *privação* não admitte graus; — 2.ª) a virtude consiste no *indivisel*; logo tambem no *indivisel* deve consistir o vicio, que é o contrario da virtude. Mas estas razões não são concludentes. Não é concludente a primeira; pois vimos que o *vicio* não consiste na mera *privação* da honestidade. Não é concludente a segunda; porque, embora houvesse proporção entre as virtudes e os vicios, estes deveriam ser deseguaes, porque tambem as virtudes são deseguaes, não só em relação ao seu *objecto*, mas tambem em relação á sua *intensidade*.

(1) Devemos advertir que, quando o homem, levado por um sincero arrependimento, detesta os seus vicios, estes já não são *voluntarios*; e por isso a intensidade maior, que os mesmos vicios dão aos actos moralmente maus, deixa de ser imputavel ao agente.

As *virtudes* e os *vicios* encontram poderosos auxiliares nas *paixões*, conforme a direcção que estas receberem da vontade; porque as *paixões* augmentam a intensidade do *voluntario*, tanto na decisão como na execução. Quando o bem, para o qual tende a *paixão*, é contrario ao verdadeiro bem da nossa natureza racional, então a paixão é auxiliar do vicio; como, pelo contrario, quando o bem, para o qual inclina a paixão, é conforme com a nossa natureza racional, nesse caso a paixão é auxiliar da virtude. Por isso a vontade deve moderar as paixões, dirigindo-as para o bem conveniente á nossa natureza racional. A victoria contra as paixões exige trabalho e sacrificio; mas nunca houve victoria mais util, nem mais gloriosa.

CAPITULO QUARTO

REGRAS DOS ACTOS HUMANOS

SUMMARIO: — Lei moral, sua divisão e existencia. — Consciencia moral, sua divisão e direcção.

ARTIGO I.

Lei moral, sua divisão e existencia.

81. **Regras dos actos humanos.** — *Regras* dos actos humanos são as normas *praticas,* que impõem á vontade uma necessidade *moral* ou *obrigação.* — Estas regras são duas: a *lei moral* e a *consciencia moral.* A *lei moral* é regra *remota* e *externa;* a *consciencia moral* é regra *proxima* e *interna,* pois é a razão *pratica* emquanto applica a *lei* aos casos particulares.

Neste artigo tratamos da *lei;* no seguinte, da *consciencia* (1).

82. **Lei moral.** — *Lei moral é um preceito racional para o bem commum, promulgado por quem governa a communidade.*

a) A *lei moral* é um *preceito;* porque não se limita a mero conselho ou exhortação, mas recebe da *vontade* do superior a efficacia ou força de impor uma *obrigação.*

b) A *lei* é um preceito *racional;* não só porque toda a *lei* deve ser conforme á *razão,* mas tambem porque é proprio da *lei* ordenar os actos dos subditos para o bem commum, e só a *razão* é capaz de ordenar ou dispor os meios para o fim.

c) A *lei* é para o *bem commum;* porque o fim da *lei* é, e não póde deixar de ser, o bem da communidade.

d) A *lei* è um preceito *promulgado;* porque a vontade do superior não póde obrigar os seus subditos, se não lhes for sufficientemente manifestada.

e) A *lei* deve ser promulgada *por quem governa a communidade;* porque só este, devendo procurar o bem commum, pòde e deve dirigir e obrigar os seus subditos (2).

---

(1) A norma ou a regra de *moralidade,* de que fallámos no cap. III d'este tratado, é apenas *theorica,* pois limita-se a *indicar* quaes são os actos intrinsecamente bons ou maus; ao passo que as normas ou regras dos actos humanos, de que nos estamos occupando, são *praticas,* porque impõem uma *obrigação.* — Sendo a *consciencia moral* uma *applicação* da *lei moral,* póde dizer-se que a regra ou norma *pratica* dos actos humanos é uma só — a lei *moral.*

(2) E' a definição de lei, dada pelo angelico Doutor: « Lex est quaedam ordinatio rationis ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis

83. **Especies da lei moral.** — A lei *moral,* conforme os differentes aspectos sob os quaes se considera, é *eterna* ou *temporal,* — *natural* ou *positiva,* — *divina* ou *humana.*

a) **Lei eterna ou temporal.** — *Eterna* é a que existe, *desde a eternidade,* na mente do legislador. *Temporal* é a que o legislador concebeu e formou no *tempo.*

b) **Lei natural ou positiva.** — *Natural* é a que se promulga pela luz *natural* da razão. *Positiva* é a que se promulga por uma expressão, oral ou escripta, do legislador.

---

habet, promulgata » (*Sum. Th.,* 1-2, q. 90, a. 4). O mesmo Santo explica a definição nos quatro artigos d'essa questão.

As seguintes observações são muito necessarias.

a) A *lei* é a *regra* dos nossos actos, mas é uma regra *efficaz,* isto é, que impõe uma *obrigação.* Emquanto é *regra,* a *lei* deriva da *razão* do superior: porque só a *razão,* conhecendo a relação entre os meios e o fim, póde dirigir os actos livres para o bem commum. Emquanto é regra *efficaz,* isto é, emquanto impõe uma *obrigação,* a *lei* deriva da *vontade* do superior; porque só o acto d'esta faculdade póde induzir os subditos a pôr em pratica certos e determinados meios para a consecução do fim commum. S. Thomaz diz que « o imperio é um acto da razão, que presuppõe o acto da vontade ». (*Sum. Th.,* 1-2, q. 17, a. 1). — Sendo uma *norma efficaz,* a *lei* é composta de dois elementos: um *commum* e outro *proprio.* O *commum* é constituido pelo acto da *razão,* e consiste em *ordenar, ensinar, regular,* etc., e é elemento *commum,* porque tambem são *normas* o *conselho,* a *exhortação,* etc.; — o *proprio* é constituido pelo acto da *vontade,* e consiste em impor, como *obrigação,* a norma apontada pela razão, e diz-se elemento *proprio* ou *especifico,* pois é por elle que a *lei* é constituida na sua especie, distinguindo-se do do *conselho,* da *exhortação,* etc.

b) A *obrigação,* imposta pela *lei* moral, é uma *necessidade ab*[illegible] que incumbe ao subdito de sujeitar os seus actos á vontad[illegible] que deriva do nexo *necessario* de certos e determinados meios [illegible] *necessario.* — A *obrigação* — é uma necessidade *absoluta,* porque [illegible] replica da parte do subdito; — é uma necessidade *moral,* pois não [illegible] liberdade *physica,* mas a liberdade *moral,* emquanto o subdito deve escolher e pôr em execução os meios que estão *necessariamente* ligados com o fim, que se deve alcançar. — A *obrigação,* portanto, é o effeito *proximo* da lei; o bem dos subditos e da communidade é o seu effeito *remoto* e *final.*

c) A *promulgação* é a intimação absoluta e externa da lei, em harmonia com as formalidades legitimamente estabelecidas. Esta intimação é necessaria; porque a *lei* é norma, e toda a norma deve ser applicada ao agente; aliás este não poderá conformar com ella os seus actos. — A *promulgação* é diversa da *notificação,* que é a manifestação da lei a todos os subditos em geral e a cada um em particular. Na verdade, a *promulgação* é um complemento necessario da lei, é um acto do legislador, e deve ser feita segundo as formalidades legitimamente estabelecidas, pelas quaes se conheça a intenção que o legislador tem de obrigar os subditos; ao passo que a *notificação* suppõe a lei já constituida, póde ser feita por qualquer empregado, e por todo e qualquer meio. Por isso os magistrados ou governadores notificam

c) **Lei divina ou humana.** — *Divina* é a que deriva de DEUS. *Humana* è a que *immediatamente* deriva do homem, mas em virtude de poder, que DEUS lhe communicou. — A lei *humana*, que é sempre *temporal* e *positiva*, divide-se em *ecclesiastica* ou *civil*, conforme emana do poder *ecclesiastico* ou *civil*.

Diremos da lei *eterna*, *natural* e *positiva* (1).

84. **Lei eterna.** — Lei *eterna é o acto da razão e vontade de* DEUS, *emquanto, desde a eternidade, prescreve ás creaturas racionaes a conservação da ordem moral e prohibe a sua perturbação.* — Ordem *moral* é, como dissemos, a harmonia entre os actos *moraes* do homem e a sua natureza *racional* (2).

---

as leis, mas não as promulgam; as leis existem e vigoram onde não foram notificadas, embora os subditos, pela sua ignorancia, não sejam responsaveis dos actos praticados contra ellas.

d) A *lei* póde considerar-se num triplice estado, a saber — 1.º) na mente do legislador, — 2.º) na mente dos subditos, aos quaes foi promulgada, — 3.º) no signal externo por que se intima aos subditos. — A lei, no primeiro estado, é *activa;* no segundo e no terceiro, é *passiva*. A lei, para ser completa, basta que exista na mente do *legislador* e dos *subditos;* o *signal externo* não é necessario para toda a lei. — A *lei*, considerada *activamente*, isto é, na mente do *legislador*, suppõe varios actos; o *juizo*, pelo qual o superior conhece que uma certa e determinada norma é util e necessaria para a communidade; — o acto da *vontade*, pelo qual o superior quer obrigar os subditos a observar aquella norma; — o acto da *razão*, pelo qual o superior refere a propria vontade aos subditos, e que se chama *imperio*. O *imperio*, pois, embora seja acto da razão suppõe essencialmente o acto da vontade, de que tira toda a sua efficacia.

e) Erra, pois, *Montesquieu*, quando faz consistir *a lei moral nas relações essenciaes*, que *nascem da natureza humana* (*De l'esprit des lois*, l. I, c. 2). Porquanto, embora a *lei moral* deva necessariamente corresponder ás relações essenciaes das coisas, comtudo aquella definição não exprime, como devia, a relação ás operações, nem a relação do inferior ao superior, nem a idea de *obrigação*. — Erram tambem, ácerca da verdadeira natureza da *lei moral*, os *pantheistas*, os *materialistas*, que ou não admittem em nós o *livre arbitrio*, ou dizem que o homem não está subordinado a nenhuma auctoridade. Por isso *Littré*, como vimos, reduziu a *lei moral* ao *instincto*.

(1) A *lei moral*, em razão dos seus *effeitos*, divide-se em *preceptiva*, *prohibitiva*, *permissiva* e *punitiva*. — Lei *preceptiva*, que se diz tambem *affirmativa*, é a que obriga a certos e determinados actos: transgride-se pela *omissão*. — Lei *prohibitiva*, que se diz tambem *negativa*, é a que prohibe a realização de certos e determinados actos: transgride-se, praticando esses actos. — Lei *permissiva* é a que *positivamente* permitte a pratica de certos e determinados actos: impõe a obrigação de não impedir o acto permittido. — Lei *punitiva* é a que applica o castigo ao transgressor.

(2) DEUS, tendo estabelecido a ordem que existe no mundo, exige que todas as creaturas a observem. D'ahi a lei *eterna*. Mas esta lei é diversa, conforme a *ordem*, que se deve observar. Se a ordem é *physica*, a lei tambem é *physica*, e DEUS applica, no tempo, esta lei aos movimentos *necessarios* das creaturas. Se a ordem é *moral*, a lei tambem é *moral*, e DEUS applica, no tempo, esta lei aos movimentos *livres* das creaturas. — Aqui tratamos da lei eterna *moral*, isto é, da lei eterna, emquanto prescreve a observancia da ordem *moral* e prohibe a sua violação.

A lei *eterna*, embora não possa dizer-se *necessaria*, emquanto suppõe o acto da vontade de DEUS, que livremente criou o mundo, comtudo deve dizer-se *necessaria*, emquanto, supposto que DEUS quizesse criar o mundo, não podia deixar de prescrever uma lei ás suas creaturas e de executar por meio da sua providencia infinita.

85. **A lei eterna existe.**

a) A lei *eterna* é o acto da razão e vontade de DEUS, emquanto, desde a eternidade, prescreve a conservação da ordem *moral* e prohibe a sua perturbação. Ora semelhante acto existe em DEUS. Na verdade, DEUS, governando com sapiente providencia todas as coisas, deve ter na sua mente, desde a eternidade, a regra da ordem *moral*, que deve dirigir cada creatura para o seu fim, — e, sendo infinitamente santo e justo, não póde deixar de exigir, desde a eternidade, que tal ordem seja inviolavelmente observada por cada creatura racional. Logo a lei *eterna* existe.

b) A lei *moral* é o dictame *efficaz* da razão *pratica* do superior, a quem pertence o governo da communidade. Ora DEUS, governando todas as creaturas, sobretudo as racionaes, deve ter em si, desde a eternidade, o dictame *efficaz* da sua razão *pratica*, pelo qual mova cada uma das creaturas para o seu fim. Logo a lei *eterna* existe (1).

---

(1) S. Thomaz trata admiravelmente, como é seu costume, da *lei eterna* na *Sum. Th.*, 1-2, q. 91, a. 1; q. 93. — Embora a lei eterna pertença á providencia, e esta áquella, comtudo a lei e a providencia são coisas distinctas. Por quanto — *a*) a lei eterna é a razão primeira e original do governo das coisas e refere-se á providencia, como o principio universal se refere á conclusão; — *b*) a lei tem a força de obrigar, a providencia prescinde d'essa força. Diz S. Thomaz « Providentia in Deo proprie non nominat legem aeternam, sed aliquid ad legem aeternam *consequens*. Lex enim aeterna consideranda est in Deo, sicut accipiuntur in nobis principia operabilium naturaliter nota, ex quibus procedimus in consiliando et eligendo: quod est prudentiae, sive providentiae. Unde hoc modo se habet lex intellectus nostri ad prudentiam, sicut principium in demonstratione. Et similiter etiam in Deo lex aeterna non est providentia, *sed providentiae quasi principium*. Unde et convenienter legi aeternae attribuitur actus providentiae; sicut et omnis effectus demonstrationis principiis indemonstrabilibus attribuitur » (*De verit.*, q. 5, a. 1 ad 6).

Thomasio (1655-1728) rejeita a doutrina ácerca da *lei eterna*, comparando-a á opinião dos pagãos ácerca de *materia eterna*. *Stahl* diz que a *lei eterna* não existe, porque seria uma restricção da *liberdade de* DEUS nos seus

86. Lei natural. — *Lei natural* é o acto da razão e vontade de Deus, que prescreve a observancia da ordem moral e prohibe a sua violação, e que se *manifesta ás creaturas na luz natural da razão.* — Diremos alguma coisa ácerca do seu *objecto, existencia, propriedades, principio* e *sancção* (1).

87. Objecto da lei natural. — O *objecto* da lei *natural* é constituido por todas as verdades *praticas,* conhecidas pela luz natural da razão. — Estas verdades reduzem-se a tres categorias: umas exprimem os *primeiros principios moraes,* e são immediatamente evidentes para todos; outras são consequencias *immediatas* d'esses primeiros principios, e conhecem-se por uma simples reflexão; outras são consequencias *remotas* dos primeiros principios, e sò se conhecem pelo raciocinio. — As verdades das duas primeiras categorias são o objecto *primario* da lei *natural;* as da terceira categoria constituem o objecto *secundario* (1).

actos *transeuntes.* — Mas ambos erram. Erra *Thomasio;* porque, devendo a lei estar na razão e na vontade do superior anteriormente á sua applicação, é evidente que a lei, pela qual Deus governa o mundo, deve ter existido, desde a eternidade, na sua razão e vontade infinita. Erra *Stahl;* porque, sendo a lei *eterna* destinada para o governo das creaturas, que Deus, desde a eternidade, conhece como existentes no tempo, em virtude do *livre* decreto de creação, não se percebe como essa lei possa restringir a *liberdade* de Deus nos seus actos *transeuntes.*

Objectam: A *promulgação* é *essencial* a toda a lei, e por isso a *lei eterna,* não sendo *promulgada,* não é verdadeira lei.

Resposta. A *promulgação* da lei póde considerar-se no seu *principio,* que é o superior, e no seu *termo,* que é constituido pelos subditos. Considerada no seu *principio,* a *promulgação* é necessaria, emquanto ella é um decreto que fixa irrevogavelmente o acto da razão e da vontade do legislador. Considerada no seu *termo,* a *promulgação* não é *necessaria* para a *essencia* da lei, mas só para o *effeito* da propria lei, que é a *obrigação.* Ora a lei *eterna* tem a *promulgação,* considerada no seu *principio;* porque em Deus existe, desde a eternidade, o decreto immutavel de *promulgar* no tempo o acto eterno da sua vontade, ao qual devem sujeitar-se as creaturas.

(1) Os dictames, pois, da lei *eterna,* que se referem ás nossas operações, emquanto são conhecidos pela razão, consituem a *lei natural.* Por isso, a nossa razão, assim como, emquanto é *theorica,* conhece, pela sua propria luz, os primeiros principios especulativos e d'elles deduz as conclusões, assim tambem, emquanto é *pratica,* conhece os primeiros principios da honestidade, e por elles conhece o bem que deve fazer e o mal que deve evitar.

Sendo a *lei natural* uma participação da *lei eterna,* é impossivel que o acto, que repugna á recta razão, não seja uma transgressão da lei divina. — E', pois, absurda a divisão do *peccado* em *theologico* (que é a transgressão moral da lei divina) e *philosophico* (que seria um acto exclusivamente contrario á recta razão). O peccado *philosophico* é tambem *theologico;* e esta identidade é attestada pela propria consciencia, a qual receia o castigo de um poder superior, quando commette uma falta contraria á recta razão.

Veja-se a *Sum. Th.,* 1-2, q. 91, a. 2; q. 94.

88. A lei natural existe.

a) Deus, para governar e dirigir todas as creaturas para o fim *ultimo,* deve applicar a cada d'ellas a sua lei *eterna;* pois não ha governo sem a applicação das leis respectivas. Esta applicação da lei *eterna* deve ser proporcionada á natureza das creaturas; e por isso, se essa lei ás creaturas irracionaes è applicada, emquanto recebem uma inclinação necessaria para o seu fim, ás creaturas *racionaes* deve ser applicada, emquanto a conhecem pela luz natural da sua razão. Ora a lei *eterna,* emquanto se manifesta ás creaturas na luz natural da razão, constitue a *lei natural.* Logo a lei *natural* existe.

b) A consciencia intima attesta — que o homem, pela luz natural da sua razão, não só conhece a distincção entre o bem e o mal moral, mas se sente obrigado a obedecer, queira ou não, a uma lei superior, que manda alguns actos honestos e prohibe outros não-honestos, — e que, se obedece a esta auctoridade, experimenta paz e socego de espirito, e, se a despreza, prova a censura do remorso e o medo de castigo. Ora esta lei superior ao homem, que manda a pratica do bem e a fuga do mal, e que se conhece pela luz da razão é a *lei natural.* Logo a *lei natural* existe.

c) Todos os povos, em todos os tempos, admittiram a existencia da *lei natural,* como um reflexo e manifestação da *lei eterna;* pois conheciam, pela luz natural da razão, que estavam obrigados a praticar alguns actos, e a evitar outros, sob pena de incorrer na inimizade e nos castigos do Ser supremo, — conhecimento, que se traduziu no empenho de aplacar, sobre tudo por meio do sacrificio, a Divindade irritada. Este consenso *unanime, universal* e *constante,* derivou — ou da moção da vontade, — ou da evidencia da coisa. Ora não derivou da moção da vontade; pois a lei *natural* é gravosa e molesta para a vontade. Logo derivou da evidencia da coisa, e por isso da verdade; porque a evidencia *objectiva* é criterio de verdade. Logo a lei *natural* existe (2).

(1) E', pois, evidente que a lei *eterna,* — emquanto se *reflecte* na *creatura racional,* tem a mesma extensão que a lei *natural,* — mas, emquanto se considera em si mesma, isto é, emquanto é a regra que dirige todas as creaturas para os seus fins, tem uma extensão maior que a da lei *natural.*

(2) A existencia da lei *natural* foi admittida por todos os povos, não só christãos, mas tambem pagãos. Os mais insuspeitos escriptores, antigos

89. Propriedades da lei natural. — As principaes *propriedades* da lei *natural* são a *universalidade* e a *immutabilidade*.

a) A lei natural é universal. — A lei *natural* será *universal*, se os seus mais geraes preceitos não poderem ser ignorados, nem *invencivelmente*, pelos homens dotados do uso perfeito da

---

e modernos, como *Aristoteles* (*Rhet.*, I, 13), *Sophocles* (*Antig.*, v. 454), *Voltaire* (*La loi naturelle*), *Rousseau* (*L'Emile*, l. V), exprimem a convicção de todos os povos ácerca de uma *regra para toda a especie humana*, que é *anterior á opinião, e de que tiram a força e a que se reduzem todas as outras regras* (*Rousseau*). Mas ninguem falou da lei *natural* com maior exactidão e eloquencia do que *Cicero*. O grande orador romano diz assim: « Est quidem vera lex recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium jubendo, vetando a fraude deterreat, quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres ejus alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et *omnes gentes* et *omni tempore* una lex et *sempiterna* et *immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium* DEUS; *ille legis huius inventor, disceptator, lator*, cui qui non parebit, ipse se fugiet, ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet *maximas poenas*, etiam si cetera supplicia quae putantur effugerit » (*Frag. de Rep.*, l. III).

Os *atheus* (*praticos*), os *materialistas*, os *pantheistas*, os *racionalistas*, os *fatalistas*, os *positivistas*, e outros infelizes da mesma raça, negam a existencia da lei *natural*, e attribuem os dictames de *moralidade*, que a razão manifesta a cada um, á *educação*, ou aos *enganos* dos sacerdotes, ou ás *astucias* dos legisladores. — Mas essas opiniões são absurdas. A *educação*, os *enganos* dos sacerdotes, as *astucias* dos legisladores, são causas *particulares* e *diversas*, conforme a diversidade dos povos, e por isso incapazes de produzir os dictames *universaes* e *constantes* da lei *natural;* aliás o effeito seria superior á causa. Um effeito *universal* e *constante* só póde derivar de uma causa *universal* e *constante*, como é a *natureza humana*, que é sempre uma e a mesma em todos os homens.

*

Como o effeito proprio da lei é a *obrigação*, é claro que a *obrigação*, que a lei *natural* impõe, deriva de DEUS; porque DEUS é o auctor da lei *natural*. Esta *obrigação* deriva do *direito* que DEUS tem sobre as creaturas, — *direito*, a que, por parte das creaturas, corresponde a devida obediencia.

Alguns escriptores desvirtuam a natureza e a origem da *obrigação*, que peza sobre a nossa consciencia e a que devemos sujeitar o nosso livre arbitrio. Limitamo-nos a citar as opiniões de *Thomasio*, de *Kant*, de *Spencer*.

a) *Thomasio*, ensinando que os dictames da *lei natural* não são *preceitos* mas *conselhos*, não reconhece verdadeira *obrigação*, imposta por essa lei.

Esta opinião é falsa. A consciencia da humanidade pensa que os dictames da lei *natural* são verdadeiros *preceitos* e não meros *conselhos*. Porquanto, cada um de nós sente o *dever* de obedecer a esses dictames, ao qual não

razão. Ora os mais geraes preceitos da lei *natural* não podem ser ignorados, nem *invencivelmente*, pelos homens no uso perfeito da razão; não só porque ou são immediatamente evidentes, ou facilmente se deduzem dos primeiros principios,

---

póde nem deve subtrahir-se. Ora o *dever* corresponde necessariamente a um *preceito*, e não a um simples *conselho*.

b) *Kant* desvirtuou a idea da *obrigação*, imposta pela lei *natural*, inventando a sua theoria acerca da *autonomia* da razão. O philosopho allemão admitte que existe uma lei *moral* universal, dotada de verdadeira força de *obrigar* os homens, mas nega que esta lei seja participação e reflexo de uma lei superior. Para elle, a lei *moral* ou *natural* consiste no *dictame meramente formal* e *absoluto da razão pratica*. A razão *pratica é autonoma* ou *nomothetica*, e a sua dignidade consiste em não estar sujeita senão á lei, que ella prescreveu a si mesma. Esta lei, pelo facto de emanar da razão, merece toda a veneração. A forma absoluta, por que a lei emana da razão pratica, é e diz-se *imperativo categorico*.

O systema de *Kant* deve rejeitar-se pelas seguintes razões:

a) *Basêa-se num falso fundamento.* Porquanto *Kant* suppõe que o *homem, emquanto ente racional e livre*, é o *fim de si proprio*, não só *relativamente* aos outros seres, mas *absolutamente*. Ora este supposto é absurdo; porque o fim *ultimo* do homem, como provámos, é DEUS.

b) *E' absurdo na sua essencia.* A essencia d'este systema consiste na *autonomia* ou *independencia* da *razão humana*. Ora esta autonomia repugna. Na verdade, ninguem póde prescrever uma lei a si proprio; porque a lei suppõe o subdito e o superior, e ninguem é subdito de si mesmo. Ora se a *obrigação* da lei natural derivasse da nossa razão, o homem legislaria a si mesmo. — Além d'isso, se a lei *natural* derivasse da nossa razão, esta faculdade teria estabelecido a ordem *moral;* porque a ordem *moral* funda-se na lei *natural*. Ora a ordem *moral*, ou a *moralidade*, funda-se, *remotamente*, no proprio DEUS, como principio e fim de todas as coisas. — Ha mais, a consciencia attesta que a nossa razão *descobre* a lei *natural*, mas não a *fórma;* porque essa lei manifesta-se-nos como promulgada por uma auctoridade superior, á qual o homem não póde desobedecer, sob pena de expiar a sua transgressão. — Finalmente, a nossa razão, sendo fallivel e mutavel, póde e deve ser dirigida para a consecução do seu fim. Ora um ente, que precisa de direcção, não póde dirigir-se a si mesmo, mas deve ser dirigido por outro ente, que, em ultima analyse, seja infinitamente santo e perfeito.

c) *Encerra muitas contradicções.* Na verdade, *Kant* admitte que a razão humana é *absoluta* e illimitada, porque o seu dictame merece *por si* uma veneração illimitada e absoluta, e tambem admitte que ella (a razão humana) é limitada e relativa, porque é creada e por isso derivada e contingente. — Além d'isso, segundo *Kant*, a razão humana, ou vontade racional é nomothetica ou autonoma e, ao mesmo tempo, é *subdita* e, muitas vezes, *rebelde*.

d) *Leva ao panteismo.* Na verdade, uma razão independente é só propria do Ente absoluto e necessario, que é DEUS. (Veja-se o que dissemos ácerca do *imperativo categorico* de *Kant* no cap. III).

b) *Herbert Spencer* explica, pela sua theoria da *evolução*, a origem e a natureza da *obrigação*, que todos sentimos na nossa consciencia. O escriptor inglez começa por dizer que ha um duplice genero de *sancções*, que limitam

mas tambem porque Deus não alcançaria o seu escopo de guiar, pela lei *natural*, os homens para o seu fim, se a mesma lei não fosse por elles conhecida, pelo menos emquanto aos preceitos mais geraes. Logo a lei *natural* é *universal* (1).

---

a nossa actividade: umas *intrinsecas*, outras *extrinsecas*. As *intrinsecas* são os varios effeitos maus que acompanham os nossos actos, como são as *dores*, os *damnos*, etc. As *extrinsecas* são constituidas pelo medo *dos companheiros, dos principes*, etc. A estas sancções começou gradualmente a ligar-se a idea de *coacção* ou *obrigação;* de modo que o homem sente a obrigação de evitar um acto, emquanto este acto produz dôr ou incommodo. A idea de *coacção* ou *obrigação*, pela *evolução*, diminuirá pouco a pouco, até desapparecer completamente. Depois d'este desapparecimento total, o homem operará exclusivamente pelo *prazer*, que acompanha sempre o bem proprio e o commum.

Esta theoria deve rejeitar-se pelas seguintes razões:

a) Suppõe que o homem é a *evolução* de uma especie inferior, e por isso nega a distincção essencial entre o homem e o animal, e rejeita a *espiritualidade* e a *liberdade* da nossa alma. Ora tudo isto, como vimos, é absurdo.

b) Longe de explicar a *obrigação*, nega-a e destroe-a; porque ninguem dirá que um homem se guia pelo sentimento da *obrigação*, quando opéra pelo *medo* das penas temporaes.

c) A *obrigação*, no systema de *Spencer*, não tem nenhuma força ou efficacia. A *obrigação* suppõe duas vontades não só distinctas, mas tambem subordinadas, de modo que uma imponha a *obrigação* e a outra a execute. Ora, no systema de *Spencer*, o homem não tem superior, e por isso não póde estar sujeito. (Veja-se o que escrevemos contra *Spencer* no cap. III).

(1) A *universalidade* da lei *natural* diz respeito á sua *promulgação*. — Para esta promulgação são necessarias e bastam, da parte do legislador, as seguintes condições: — 1.º) que os *universalissimos* principios da lei, que constituem os preceitos da *primeira* categoria (como é este: *deve fazer-se o bem*, etc.) e encerram virtualmente toda a lei, não possam de *modo algum* ser *ignorados* por quem tem o uso da razão desenvolvido; — 2.º) que o homem seja dotado de tal faculdade de raciocinio, que possa, com facilidade e sem esforço, deduzir dos principios geraes as conclusões praticas, absolutamente necessarias para a recta disposição da vida.

Estas duas condições são necessarias e sufficientes; porque não é preciso que todos os homens possam deduzir, com a mesma facilidade, dos primeiros principios de moralidade as mais remotas e complexas conclusões, — o que seria contrario á natural desegualdade dos homens. Ora é certo que todos os homens, que têm o uso perfeito ou desenvolvido da razão, não podem ignorar os primeiros preceitos da lei moral, como tambem não podem ter uma ignorancia *invencivel* dos preceitos, que immediata e facilmente se deduzem dos primeiros principios (como são os preceitos do *decalogo*); embora muitos homens possam ter uma ignorancia *invencivel* dos preceitos da terceira categoria (como é a malicia do *duello*), porque a deducção d'estas conclusões exige uma consideração mais subtil e depende, em grande parte, das circumstancias das coisas e das pessoas.

Os *tradicionalistas* rigorosos combatem a nossa conclusão, dizendo que a razão humana, abandonada ás suas forças, não póde conhecer nenhuma verdade da ordem metaphysica e moral. — Não insistimos na refutação

b) A lei natural é immutavel. — A lei *natural* é *immutavel* não só *intrinseca* mas tambem *extrinsecamente*. — E' immutavel *intrinsecamente*, isto é, em relação ao seu *objecto;* porque ella prescreve o que é conforme com a natureza *racional* do homem, e prohibe o que lhe é contrario. Ora a natureza do homem é *immutavel*. — E' immutavel *extrinsecamente*, isto é, em relação ao *legislador*, que é Deus; porque a Vontade de Deus, sendo infinitamente santa e justa, não póde deixar de prescrever sempre o bem e de prohibir sempre o mal (1).

90. **Primeiro principio da lei natural.** — O primeiro principio da lei *natural*, de que derivam e a que se reduzem todos os preceitos moraes, é o seguinte: **Pratica o bem e evita o mal.** — Na verdade, o primeiro principio da lei *natural* deve ter os seguintes requisitos: — deve ser *immediatamente* evidente; — deve ser *universalissimo*, contendo virtualmente todos os preceitos da lei natural; — deve ser *supremo*, exprimindo a razão ultima e commum de todos os preceitos. Ora o principio apontado satisfaz a estes requisitos; porque — é *immediatamente* evidente; — é *universalissimo*, pois todos os preceitos têm por objecto o que é intrinsecamente bom ou mau; — é *supremo*,

---

d'esta opinião, cuja falsidade foi demonstrada tambem na *Anthropologia*. — Os exemplos de povos, que teriam ignorado os preceitos moraes da segunda categoria (que constituem o *decalogo*), nada provam contra a nossa these. Esses preceitos não eram ignorados na sua substancia, mas eram falsamente applicados aos casos particulares, e essa falsa applicação dependia da corrupção dos costumes. E, ainda que se admittisse uma ignorancia total, ella era *vencivel;* e por isso é sempre verdade que o homem não póde ter uma ignorancia *invencivel* dos preceitos da segunda categoria.

(1) Para a solução das difficuldades, que se fazem contra a *immutabilidade* da lei *natural*, deve attender-se ás seguintes considerações:

1.ª) A' lei *natural* podem accrescentar-se muitas coisas pela lei *positiva*, divina ou humana. Porquanto esta addição, deixando intacta a essencia da lei natural, não a muda *intrinsecamente*, mas só a determina, explica, etc.

2.ª) Quando o *objecto* da lei muda, deixa de ser objecto da mesma lei, mas esta fica intacta e não muda. Assim Deus, quando mandou a Abrahão que immolasse seu filho Isaac, não alterou o *quinto* mandamento do decalogo, mas fez com que a immolação de Isaac não fosse comprehendida no *objecto* d'esse mandamento, que, prohibindo a morte *injusta* do proximo, não podia prohibir a morte de Isaac, que era *justa*, porque foi preceituada por Deus, Senhor da vida e da morte de todas as creaturas.

A' *immutabilidade* da lei *natural* são contrarias — a opinião dos sequazes do *positivismo*, que admittem a Moral *variavel* e *relativa*, — e a theoria de *Pufendorf*, que colloca na vontade divina o fundamento da *moralidade*, embora confesse que a lei *natural*, uma vez livremente estabelecida, dura immutavel. — Estas theorias tambem foram refutadas no cap. III d'este tratado.

pois a razão ultima, pela qual nos são impostos os preceitos naturaes, encontra-se na intrinseca bondade ou malicia das coisas preceituadas ou prohibidas (1).

91. **Sancção da lei natural.** — *Sancção* da lei *natural* é a somma dos premios e dos castigos, que Deus estabeleceu para os que observam ou violam a lei *natural*. — A *sancção* é *sufficiente* ou *insufficiente*. E' *sufficiente*, se é proporcionada ao merito ou ao demerito, e se tem força para levar a vontade á pratica do bem e á fuga do mal. E' *insufficiente*, no caso contrario (2).

92. **A lei natural deve ter uma sancção.** — Deus é um legislador infinitamente *sabio, justo* e *santo*. Ora Deus não teria estes attributos, se não tivesse estabelecido uma sancção para a lei *natural*. Não seria *sabio;* porque um legislador *sabio* deve providenciar pelo cumprimento da lei, e não ha providencia

(1) O *bem*, que o primeiro principio da lei *natural* manda praticar, não é *todo* o bem, mas é o bem *necessario*, é o bem cuja omissão é positivamente peccaminosa; pois ha muitas coisas boas, que não são *preceituadas*, mas simplesmente *aconselhadas*.

O primeiro principio da *lei natural* é o complemento do outro principio, que se chama *norma* ou *regra* da *moralidade;* porque a *norma* da *moralidade* serve para extremar e distinguir o bem do mal, e o primeiro principio da lei *natural* manda que se pratique o bem, que foi indicado pela *norma* da moralidade e que se refere *necessariamente* ao nosso fim ultimo. Como se vê, a *norma* da *moralidade* tem mais extensão do que o primeiro principio da lei *natural;* pois este principio só abrange o bem *preceituado*, e a *norma* da *moralidade* abrange tudo o que é bem moral, quer *preceituado*, quer não.

Os philosophos têm apresentado varias e diversas opiniões ácerca do primeiro principio da lei *natural*, conforme a diversidade dos seus systemas ácerca do *fundamento da moralidade*. As principaes d'estas opiniões foram expostas, quando tratámos da *norma* ou *regra* da *moralidade*, com a qual identificaram o primeiro principio da lei *natural*.

(2) A *sancção* é *activa* ou *passiva*. A sancção *activa* é o decreto pelo qual o legislador estabelece premios para os que observarem a lei, e castigos para os que a violarem. A sancção *passiva* é constituida por esses mesmos premios ou castigos. — Aqui tratamos da sancção *passiva*, que suppõe necessariamente a sancção *activa*.

Alguns auctores pretendem que a *sancção*, para ser *justa*, deve *garantir* sempre a observancia da lei. — Esta pretenção não é rasoavel; porque não se harmoniza nem com a liberdade *physica* dos subditos, que a lei deixa sempre intacta, nem com os factos, que mostram que a *sancção* não garante sempre a observancia da lei. Para que, pois, a *sancção* seja justa, não é preciso que ella garanta sempre a observancia da lei, mas basta que seja por si sufficiente para garantir essa observancia, de modo que o motivo, que ella apresenta em favor da observancia da lei, seja por si superior aos motivos, que podem levar á sua violação.

mais efficaz que a *sancção;* — não seria *justo;* pois a *justiça* exige que ao merito se dê o premio e ao demerito o castigo; — não seria *santo;* pois repugna á *santidade* que o destino do homem bom seja egual ao destino do malvado. Logo a lei *natural* deve ter uma *sancção* (1).

93. **A lei natural tem nesta vida uma sancção insufficiente.**

a) **Tem nesta vida uma sancção.** — Na verdade, a obediencia á lei natural recebe a sua recompensa na paz da cousciencia, na saude do corpo, na estima dos homens, nos bens sociaes, etc., — como, pelo contrario, a sua trangressão recebe o seu castigo no remorso, nas doenças, no desprezo dos homens, nas penas, que lhe inflige a sociedade, etc. (2).

b) **Esta sancção é insufficiente.** — Na verdade, a experiencia attesta que as recompensas não são sempre proporcionadas aos meritos e os castigos não são sempre proporcionados aos demeritos, e que essas recompensas e esses castigos não têm

(1) Nada mais razoavel do que a *sancção* da lei *natural*. Deus promulgou a lei *natural*, para que o homem, seguindo-a, alcançasse o bem. Se, pois, o homem seguir a lei, encontrará o bem, e este terá razão de *premio;* e, se a não seguir, encontrará o mal, e este será *castigo* (*C. Gent.*, l. III, c. 140).

Todavia alguns negam a *sancção* da lei *natural;* porque, dizem, os nossos peccados não offendem a Deus, e porque repugna que a Bondade de Deus se vingue e se deleite dos tormentos dos peccadores. — Mas estas razões nada provam. — Não prova a primeira; porque o peccador, embora não tire a Deus nenhuma perfeição e não lhe possa causar um mal intrinseco, comtudo, *quanto depende de si*, despreza a Deus, tira-lhe a gloria *extrinseca*, e por isso deve ser punido. — Não prova a segunda; porque não é o desejo da vingança ou o sentimento da crueldade, mas é o proprio amor da justiça, da santidade e da bondade, que leva Deus a punir os peccadores, porque o castigo não só conserva e promove, mas tambem completa e restabelece, como dissemos, a ordem moral, violada pelo peccado. Por isso é a propria Bondade de Deus que exige a sancção da lei *natural*.

(2) As principaes sancções da lei *natural* na *vida presente* são quatro, a saber: a sancção da *consciencia*, a sancção *natural*, a sancção *social*, a sancção da *opinião publica*. — A sancção da *consciencia* comprehende as alegrias e as afflicções da consciencia. Depois de um acto moralmente bom, o homem sente ordinariamente uma ineffavel satisfação e alegria da alma, superior a todas as satisfações dos sentidos e alegrias do mundo. Depois de um acto moralmente mau, o homem prova, pelo contrario, uma tristeza humilhante, um sentimento vivissimo da sua queda, — tristeza e sentimento, que constituem o *remorso*. — A sancção *natural* consiste na saude, que é uma consequencia ordinaria da virtude, e nas doenças, que em regra derivam de uma vida desordenada. — A sancção *social* abrange as recompensas e os castigos, que a sociedade estabelece para os que praticam o bem ou o mal. — A sancção da *opinião publica* consiste na estima ou desestima, que os homens geralmente tributam á virtude ou ao vicio.

força sufficiente para conter no seu dever a nossa vontade, assaltada por tantas e tão perigosas tentações (1).

94. **A lei natural deve ter uma sancção sufficiente na vida futura.** — A lei *natural* deve ter uma sancção *sufficiente;* porque Deus, exigindo a fiel observancia da sua lei, deve ter garantido esta observancia por um meio conveniente e efficaz, e este meio só póde consistir numa sancção *sufficiente.* Ora esta sancção *sufficiente* não existe, como provámos, na vida presente. Logo deve existir na vida futura. Logo a lei *natural* deve ter uma sancção sufficiente na vida futura (2).

95. **A sancção da lei natural, na vida futura, consiste na posse eterna ou na perda eterna da felicidade.**

a) **Consiste na posse ou na perda da felicidade.** — Deus criou os homens para a felicidade, e quer que a consigam pela observancia da lei natural. Ora a observancia da lei é uma

(1) A sancção da lei *natural* na vida presente é insufficiente. Na verdade, a sancção, para ser justa, deve ser principalmente *universal* (isto é, não deve deixar nenhum acto virtuoso sem premio, e nenhum acto vicioso sem castigo) e *proporcionada* (isto é, o premio e o castigo devem ser proporcionados ao merito ou ao demerito do agente). Ora a sancção da lei *natural,* na vida presente, não é nem *universal* nem *proporcionada.*

a) Não é *universal.* Porquanto ha muitos actos bons, que, sobre a terra, não recebem premio, e muitos actos maus que não recebem castigo. Na verdade, a sancção *natural* não se verifica sempre, porque ha pessoas boas muito doentes, e pessoas más cheias de saude; — a sancção *social* não se applica a todos os casos, pois a sociedade não se importa com as virtudes nem com os vicios particulares, não castiga todos os reus, e muitas vezes condemna os innocentes; — a sancção da *opinião publica* não se extende a todas as virtudes nem a todos os vicios, é indulgente para com o vicio elegante, approva muitos erros moraes, condemna a pobreza como vicio, etc.

b) Não é *proporcionada.* Com effeito, a sancção da *consciencia,* embora seja *universal,* não corresponde sempre ao grau da bondade ou da malicia; assim uma consciencia virtuosa e delicada soffre ás vezes, por uma leve imperfeição, mais do que uma consciencia, habituada no vicio, pelos crimes mais graves e hediondos; — como tambem não são proporcionadas a sancção *natural,* a sancção *social* e a sancção da *opinião publica;* porque, como vimos, nem a *natureza,* nem a *sociedade,* nem a *opinião publica,* distribuem os premios e os castigos em conformidade com os meritos e com os demeritos.

(2) Esta these é uma consequencia logica das proposições antecedentes. Deus, promulgando a lei *natural,* deve ter estabelecido uma sancção *sufficiente* ou *perfeita.* Esta sancção *sufficiente* ou *perfeita* não se encontra na vida presente. Logo deve encontrar-se na vida futura. — E' esta uma verdade admittida por todos os que têm feito bom uso da razão; e os proprios incredulos e racionalistas, como *Rousseau, Cousin,* deduziram da sancção *insufficiente* ou *imperfeita,* que a lei *natural* tem nesta vida a existencia de uma vida futura e por isso a immortalidade da alma humana. — D'onde se vê que a immortalidade da alma e a existencia de Deus são verdades não só metaphysica, mas tambem moralmente necessarias.

Os *positivistas* dizem que a lei *natural* tem uma sancção sufficiente sobre a terra, e que esta sancção consiste nos prazeres e nas vantagens, que derivam de uma conducta sabia e virtuosa, e nas satisfações intimas e puras, que acompanham a pratica do bem.

A resposta a esta difficuldade está dada. Os prazeres e as vantagens não estão sempre em proporção com o merito, e muitas vezes as afflicções e as perdas augmentam com o augmento da virtude. A satisfação da alma (que, na eschola *positivista,* é muito superficial e illusoria, pois não passa de um sentimento *hereditario*), não é recompensa sufficiente para sacrificios heroicos; assim como o remorso não é castigo adequado para os criminosos, pois o remorso diminue com o augmento do vicio. — E' preciso, pois, procurar a sancção sufficiente da lei *natural* na vida futura, onde a felicidade se una necessaria e adequadamente com a virtude, e a infelicidade com o vicio. Os *positivistas* ou admittem esta conclusão, ou destroem o proprio fundamento de toda a ordem moral.

condição indispensavel para a consecução da felicidade; pois Deus não póde premiar, indistinctamente, os bons e os maus. Logo os homens, observando a lei de Deus, conseguem a felicidade, e, transgredindo a lei, perdem-na. Logo a sancção da lei *natural,* na vida futura, consiste na posse ou na perda da felicidade (1).

(1) O fim *ultimo* do homem é a felicidade perfeita na vida futura. A vida presente é um caminho. As acções moralmente boas são outros tantos passos, por que nos approximamos da felicidade; como, pelo contrario, as acções moralmente más são outros tantos passos, por que nos afastamos da mesma felicidade; pois, consistindo a felicidade perfeita na posse do Summo Bem, repugna que o Summo Bem se consiga por meio do mal moral, visto que os meios devem ser proporcionados ao fim. Por isso, acabando o caminho com a morte, os que percorreram o caminho que leva para a felicidade, devem necessariamente conseguil-a, e os que d'ella se afastaram, não a conseguem. Ora a posse e a perda da felicidade, que são consequencias das obras, têm razão de *premio* ou de *castigo.* Logo a sancção da lei *natural,* na vida futura, consiste na posse ou na perda da felicidade.

Todavia isto não basta para a justa e completa sancção da lei *natural.* Como os que conseguem o seu ultimo fim, não são eguaes nos meritos e nas virtudes, mas um é mais perfeito do que outro, é necessario dizer que, embora todos os virtuosos consigam o seu fim, comtudo nem todos recebem egual premio, mas cada um é elevado ao grau de felicidade, que está em harmonia com as suas obras boas. — O mesmo criterio deve applicar-se aos impios que morrem no peccado. Estes infelizes não são todos egualmente culpados, mas os crimes de um excedem, em numero e gravidade, os crimes de outro, e por isso, devendo a sancção ser *proporcionada,* é justo que o castigo de um seja mais intenso que o do outro. Ora, se o castigo dos impios se limitasse apenas à perda do fim *ultimo* ou da felicidade, a sancção não seria *proporcionada.* Logo é necessario dizer que os impios, além da perda do fim *ultimo,* estarão sujeitos a outros castigos positivos, diversos conforme

b) A posse ou a perda da felicidade é eterna. — Deve ser *eterna* a *posse* da felicidade; pois a felicidade, que é o fim ultimo do homem, é a *perfeita,* e a felicidade não é perfeita, se não é *eterna.* — Deve ser *eterna* a sua *perda;* porque, não podendo o homem merecer depois da morte, a perda do fim *ultimo* é definitiva e eternamente irremediavel (1).

---

a diversidade das suas culpas. E nada mais natural. O impio, peccando, colloca o seu fim *ultimo* não no Creador, mas nas creaturas, e assim despreza a Deus pelo amor desordenado das creaturas. Ora, devendo o castigo ser proporcionado á culpa, é justo que o peccador seja privado da posse de Deus e seja punido pelas creaturas.

Um professor *krausista,* da Hespanha, *González Serrano,* diz que a *sancção* da lei, como tambem a sua observancia, consiste na *infinita continuidade* da *nossa vida.* — Esta opinião é falsa, não só porque se basea no *pantheismo,* mas tambem porque a observancia da lei pertence á vida presente, e a sancção da lei não consiste na *infinita continuidade* da vida, mas sim nos premios ou nos castigos, que se hão de dar em conformidade com as obras.

(1) Os incredulos têm-se sempre levantado furiosamente contra a *eternidade das penas.* — Citemos alguns trechos dos mais famigerados. — *Pezzani* diz que « a theologia, ensinando o dogma da eternidade do infermo, tem commettido um crime de lesa humanidade » (*Dieu, l'homme*). — *Larroque* julga que a *eternidade das penas* é « uma horrivel blasphemia, pela qual se desvirtua a justiça de Deus, ao mesmo tempo que se desconhece a sua santidade e bondade » (*Examen critique de la religion chrétienne,* t. I). — *Maury* diz: « A falta de reconciliação de todas as creaturas com Deus, e a eternidade das penas inuteis para os culpados, — eternidade que transforma a justiça e a expiação numa pura vingança, é uma idea barbara que o christianismo concebeu segundo as falsas noções do judaismo ácerca da justiça divina » (*Encycl. Didot,* art. *Enfer*). — *Strauss* affirma que o dogma da *eternidade das penas* « corrompe o sentimento e repugna á bondade e santidade de Deus ». — Do mesmo modo se exprimem *Reynaud* (*Terre et Ciel*), *Leroux* (*De l'Umanité*), *Callet* (*L'Enfer*), *Franck* (*Dict. philos.,* art. *Penalité*), *Ahrens* (*Cours de droit*).

Como se vê, os incredulos attribuem ao Christianismo a invenção do dogma da *eternidade das penas,* e dizem que este dogma é contrario á razão e aos attributos de Deus. Por isso, primeiramente demonstraremos que o dogma da *eternidade das penas* foi sempre admittido por todos os povos e não repugna á razão, e depois resolveremos as objecções, sobre tudo as que se baseam nos attributos de Deus.

A) A eternidade das penas foi sempre admittida por todos os povos. — Os historiadores, os poetas, os philosophos attestam que não houve povo algum, antigo ou moderno, que não admittisse o dogma da eternidade das penas. Em relação aos *chaldeus, persas, assyrios, egypcios,* temos a auctoridade de *Tacito* e de *Deodoro Siculo.* Em relação aos *indios, celtas, gaulezes,* e outros povos antigos, temos o testemunho de *Stacio,* de *Strabão,* de *Valerio Maximo.* — *Homero* descreve os supplicios de *Tantalo,* de *Theseu,* etc. (*Odyssea,* liv. X-XI). — *Virgilio* traduz a crença religiosa do seu tempo nestas tremendas expressões: « *sedet, aeternumque sedebiti nfelix Theseus* » (*Eneid.,* VI, 618), « *rostroque immanis vultur obunco immortale jecur tondens... nec fibris requies datur ulla renatis* » (VI, 597). — O proprio *Lucrecio,* embora materialista, não deixa de attestar a convicção dos povos na eternidade das penas nestas palavras: « *Aeternas quoniam poenas in morte timendum est* » (*De nat. rerum*). — *Ovidio* falla d'um caminho sombrio, silencioso, que leva ao Inferno (*Metamorph.,* liv. IV). — *Platão* é o mais explicito: « Os que morrem culpados de grandes crimes, de crimes irremediaveis, como o sacrilegio e o assassinio, julgados pelo destino, são encerrados no Tartaro, d'onde *nunca* hão de sahir » (*Phedon,* 113). — Citados estes testemunhos, raciocinamos assim: Esta crença, firme, universal e constante num dogma, que não só não lisongeia os interesses e as paixões, mas é contrario a todos os interesses e paixões, só póde derivar — ou de uma revelação primitiva, feita ao homem por Deus, — ou de uma deducção facilima da nossa razão, a qual, sendo especificamente egual em todos os homens, descobre a mesma verdade com a mesma certeza. Num e noutro caso, a crença na eternidade das penas é uma verdade; porque Deus não se engana e não engana, e porque uma affirmação certa, universal, constante, contraria ás paixões, só póde derivar da evidencia *objectiva,* que é criterio de verdade.

B) O dogma da eternidade das penas é conforme aos dictames da razão. — O dogma da *eternidade* das penas será conforme aos dictames da razão, se as *penas eternas* forem *justas* e *necessarias.* Ora são *justas* e *necessarias.*

a) As *penas eternas* são *justas.* Uma pena, para que seja *justa,* deve ser proporcionada ao crime. Ora a pena *eterna* é proporcionada ao peccado. Na verdade, uma offensa é mais ou menos grave, conforme a distancia que existe entre o offensor e a pessoa offendida. Ora entre o peccador e Deus existe uma distancia infinita; porque Deus é a magestade infinita e o peccador é um ente finito, e a distancia entre o infinito e o finito é infinita. Logo o peccado contém uma gravidade ou malicia infinita. Logo as penas, que o peccador merece, devem ser infinitas. Ora as penas, que se infligem ao peccador, não podem ser infinitas na *intensidade;* porque nenhuma coisa creada, como é a pena, póde ser *intensivamente* infinita. Logo devem ser infinitas na *duração,* isto é, devem ser *eternas.* — Os adversarios poderiam responder que a privação da posse de Deus, embora *temporal,* é uma pena infinita; porque Deus é um bem infinito. Mas esta resposta seria inutil. Por quanto, a privação *temporal* da posse de Deus, se é uma pena infinita em relação ao *objecto,* que se perde e que é Deus, não é uma pena infinita em relação ao *sujeito,* a que se inflige; porque a creatura, não comprehendendo o Bem infinito, não póde conceber uma pena infinita, se fôr privada da posse d'Elle.

b) As *penas eternas* são *necessarias.* Uma *pena* será *necessaria,* se for a unica sancção *sufficiente* da lei. Ora só uma *pena eterna* póde ser a sancção *sufficiente* da lei natural. Na verdade, se considerarmos a natureza do homem inclinada para o mal, a vehemencia das paixões, os attractivos dos bens sensiveis, as difficuldades da virtude, veremos que penas *passageiras* não são motivo sufficiente para conter, sempre e em todas as circumstancias, os homens na observancia da lei. — Esta verdade encontra a confirmação na propria conducta dos impios, que, para se abandonarem mais livremente ás desordens, procuram convencer-se de que as penas da vida futura hão de

96. Lei positiva. — Lei *positiva* é um preceito racional para o bem commum, promulgado *livremente* por quem governa a

communidade e addicionado á lei natural. — A lei *positiva* póde ser *divina* ou *humana,* conforme é promulgada por Deus,

acabar e de que as almas dos impios serão um dia admittidas á bemaventurança. *Lucrecio* exprime esta idea nos seguintes versos (*De nat. rer.*, I. 108).

«... Nam si certum finem esse viderent
Aerumnarum homines, aliqua ratione valerent
Religionibus atque minis obsistere vatum.
Nunc ratio nulla est restandi, nulla facultas,
Aeternas quoniam *poenas* in morte timendum est».

C) Examinemos as principaes objecções dos incredulos.

a) Dizem: Um juiz justo não dá um castigo não proporcionado á culpa. Ora a pena *eterna* não é proporcionada ao peccado, que é uma coisa *temporal,* e por vezes *momentanea.* Logo Deus, sendo um juiz infinitamente justo, não dá, nem póde dar uma *pena eterna.*

Resposta. A proposição *menor* do syllogismo é falsa. Com effeito, a gravidade da culpa mede-se — não pela sua *duração,* aliás os maiores crimes deveriam ter um castigo de poucos momentos, porque, em geral, commettem-se no espaço de poucos momentos, — mas pela *distancia,* que existe entre a pessoa offendida e o offensor, assim um insulto feito ao rei tem mais gravidade que um insulto feito a um egual. Por isso, tendo o peccado uma malicia infinita, deve ser punido com uma pena infinita.

b) Insistem: O fim do *castigo* é a emenda do culpado. Ora a pena *eterna* não emenda o culpado. Logo a pena *eterna* não existe.

Resposta. O *castigo* tem dois fins: um *principal* e outro *secundario.* O *principal* consiste em reparar a ordem moral, violada pela culpa: d'ahi o castigo *vingativo* ou *expiatorio.* O *secundario* consiste em afastar o homem da culpa; d'ahi o castigo *medicinal* ou *exemplar,* conforme tem por fim a emenda do culpado, ou a obediencia á lei da parte dos outros homens. Ora a *pena eterna* alcança sempre o seu fim *principal.* Porquanto, se o peccado é uma proclamação *pratica* de que a creatura póde desobedecer ao Creador, a pena *eterna* é uma affirmação *pratica* de que a creatura deve estar sujeita ao Creador. Pelo *peccado,* a creatura levanta-se; pelo castigo, abate-se. — A pena *eterna* — não só alcança sempre o fim *principal,* — mas alcança tambem o fim *secundario,* tanto em relação aos outros, que afasta do peccado, quanto em relação ao proprio peccador, que o medo d'esse castigo leva a detestar as culpas e a reformar a vida.

c) Continuam: A pena *eterna,* se póde levar ao arrependimento o homem, emquanto este é vivo, não o leva, depois de morto. Logo a pena *eterna* não alcança o seu fim, que é a emenda do culpado.

Resposta. O *castigo* deve alcançar sempre o seu fim *principal,* aliás não teria razão de ser, e tambem deve alcançar sempre o seu fim *secundario,* quando o *secundario* é compativel com o *principal.* Mas, quando o fim *secundario* é incompativel com o *principal,* neste caso basta que o castigo alcance o seu fim *principal.* Ora a pena *eterna,* que se inflige ao impio, morto no seu peccado, alcança o seu fim *principal,* que é a reparação da ordem moral, embora não alcance um dos seus fins *secundarios,* que é a emenda do peccador, porque este é incapaz de emenda.

d) Continuam: O dogma da *eternidade das penas* suppõe que o tempo

ou pelo homem, embora em virtude da auctoridade recebida de Deus. — A lei *positivo-humana* subdivide-se em *ecclesiastica*

de merecer é exclusivamente a vida presente. Ora esta supposição é falsa; porque o homem pode, em qualquer tempo da sua existencia, praticar o bem, e assim adquirir meritos e alcançar o fim ultimo.

Resposta. Admittimos o *antecedente,* mas negamos o *consequente.* Na verdade, a Providencia de Deus, sendo infinitamente sabia, devia prescrever um tempo determinado, em que os homens podessem, com os seus actos livres, merecer o fim ultimo; aliás os homens teriam, com toda a facilidade e sem receio, commettido o peccado, seguros de que podiam, sempre que quizessem, tornar á amizade de Deus. Ora a ordem das coisas exige que este tempo determinado seja só a vida presente; não só porque só na vida presente existe propriamente o *homem,* isto é, o composto de alma e de corpo, — mas tambem porque, aliás, os homens desprezariam impunemente a lei de Deus aqui sobre a terra, reservando a sua conversão para a vida futura. Por isso a propria natureza da *sancção* da lei natural exige que o tempo util para merecer seja limitado á vida presente.

e) Dizem: O *dogma da eternidade* das penas é contrario á bondade de Deus. Logo as penas não podem ser *eternas.*

Resposta. Não póde ser contraria a um attributo divino uma coisa, que é exigida por outros attributos; pois, em Deus, os attributos não são *realmente* distinctos entre si. Ora a *eternidade das penas* é exigida pela *Justiça* e *Sabedoria* de Deus; pois demonstrámos que o castigo eterno é *justo* e *necessario* para a conservação da ordem moral. Logo o dogma da *eternidade das penas* não é contrario á *Bondade* de Deus. — E não só não é contrario á *Bondade* divina, mas é exigido por ella. Com effeito, a *Bondade divina* consiste em propor meios efficazes para a destruição do peccado; pois o peccado é diametralmente opposto á Bondade divina. Ora Deus não teria proposto meios efficazes para a destruição do peccado, se, um dia, justos e peccadores conseguissem a felicidade eterna, que uns, os justos, alcançaram com tanto trabalho, e outros, os peccadores, rejeitaram com tanto desprezo no tempo da graça e da misericordia.

f) Replicam: A *eternidade das penas,* longe de tutelar e promover a virtude e a honestidade, é a destruição de toda a virtude e de toda a honestidade; porque uma pessoa, que ama a virtude e a honestidade por causa da recompensa, deixa por isso de ser virtuosa e honesta.

Resposta. A difficuldade encerra a theoria de *Kant,* seguida por *Krause,* segundo a qual é necessario praticar o bem pelo bem, sem nenhum desejo da recompensa; aliás o acto é vicioso. — Mas esta theoria é falsa. Porquanto, o homem, que segue a virtude e foge do vicio em attenção á posse ou á perda eterna do seu fim *ultimo,* não só não se afasta de Deus, mas tende directamente para Elle; porque o nosso fim *ultimo* não é o homem (como disse *Kant*), mas é o proprio Deus. Por isso o homem, que ama a Deus, não póde deixar de desejar ardententemente a sua posse. D'onde se vê que o amor que temos a Deus, emquanto Elle é o nosso ultimo fim, póde chamar-se *gratuito;* porquanto quem não deseja outra recompensa senão o bem, que elle ama, ama *gratuitamente;* pois nada quer fóra do bem desejado. Se a pratica do bem pelo desejo da recompensa nasce do amor de Deus, é claro que essa pratica não póde deixar de ser virtuosa e honesta.

ou *civil*, conforme deriva da auctoridade ecclesiastica ou da auctoridade civil (1).

97. **A lei positivo-divina é necessaria.** — O homem, para que possa alcançar o ultimo fim, deve conhecer, com toda a certeza, o que deve fazer e o que deve evitar nas varias circumstancias da sua vida. Ora a lei *natural*, embora seja *por si* sufficiente para dirigir os nossos passos para o ultimo fim, não é sufficiente no estado actual da humanidade; porque a luz de razão, a qual nos manifesta a lei natural, é por tal modo escurecida pelos prejuizos e pelas paixões, que não só se acha, quasi sempre, perplexa e incerta na applicação dos principios d'essa lei aos casos particulares e contingentes, mas chega, muitas vezes, a perverter ou desvirtuar os mesmos principios. Logo é necessaria, além da lei *natural*, uma outra lei *divina*, promulgada por um modo *positivo*, a qual possa dirigir seguramente os homens para o ultimo fim (2).

---

(1) Em toda a lei devemos distinguir dois elementos: o *material* e o *formal*. O elemento *material* é constituido pelas acções ou omissões, que a lei prescreve; o *formal* é a propria *obrigação*. — A lei *positiva* differe da *natural* em relação a esse duplice elemento. Differe em relação ao elemento *formal;* porque a *obrigação*, imposta pela lei *natural*, deriva da vontade divina *necessariamente* (embora essa necessidade seja *hypothetica*, porque suppõe a criação), ao passo que a *obrigação*, imposta pela lei *positiva*, deriva da vontade *livre* do superior. — Differe em relação ao elemento *material;* porque a lei *natural* só prohibe o que é intrinsecamente mau, e só prescreve o bem *indispensavel* ou *necessario*, ao passo que a lei *positiva* póde tambem prescrever coisas, que são indifferentes, ou que, embora honestas, não são comtudo *necessarias*. — D'estas differenças fundamentaes resultam outras, e são as seguintes: — 1.ª) A lei *natural* promulga-se pela luz de razão; a *positiva*, por uma expressão, oral ou escripta, do superior. — 2.ª) A lei *natural* é *universal*, e extende-se a todos os homens; a *positiva* é *particular* em relação ao tempo, aos logares, e aos paizes. — 3.ª) A lei *natural* é essencialmente divina, porque deriva de DEUS; a *positiva* póde tambem derivar *immediatamente* do homem, em virtude da auctoridade que DEUS lhe communicou.

(2) E' claro que a necessidade, de que fallamos, é *moral*, e não *absoluta*. A razão humana é *por si* sufficiente para ordenar a nossa vida. Mas essa razão não devemos consideral-a *em abstracto*, mas *em concreto*, isto é, como se encontra actualmente nos homens. Considerada *em concreto*, a razão precisa de um auxilio, de um conforto superior; e esse auxilio, longe de deprimir a nossa razão, ennobrece-a, porque a preserva do erro. — E' claro tambem que essa necessidade *moral* se refere á ordem *natural;* porque, na hypothese da elevação do homem á ordem *sobrenatural*, a necessidade de uma lei *positivo-divina* é *absoluta*, porque a nossa razão, abandonada a si mesma, não pode, de modo algum, conhecer o que pertence a essa ordem.

Nem se diga que a lei *positivo-divina* pode ser substituida pela lei *positivo-humana*, a qual pode applicar os principios da lei *natural* aos casos particulares da nossa vida. Por quanto, o homem não pode alcançar o seu ultimo fim, se não tiver uma perfeita rectidão, não só nos actos *externos*, mas tambem, e sobretudo, nos actos *internos*, e por isso precisa de uma lei, que julgue e regule *todos* esses actos. Ora, se a lei *positivo-humana* julga e regula os actos *externos* do homem, não pode julgar e regular os seus actos *internos*, que não apparecem. Logo é necessaria uma lei *positiva*, que julgue e regule *todos* os actos do homem — *externos* e *internos;* e esta lei só pode ser promulgada por DEUS. (*Sum. Th.*, 1-2, q. 91, a. 3).

98. **A lei positivo-humana é necessaria.** — A lei *positivo-humana* será necessaria, se a lei *natural* não fôr por si mesma sufficiente para todos os casos. Ora a lei *natural* não é sufficiente para todos os casos, — não só porque ella é evidente apenas nos mais geraes principios, e por isso é necessario que a legitima auctoridade deduza as conclusões e as proponha como regras de conducta, — mas tambem porque não determina muitas coisas, que são necessarias para a communidade e que não estão contidas nos primeiros principios da honestidade. Logo a lei *positivo-humana* é necessaria (1).

99. **A lei positivo-humana tem o fundamento na lei natural.**

a) A lei *positivo-humana* terá o fundamento na lei *natural*, se aquella derivar d'esta. Ora a lei *positivo-humana* deriva da *lei natural;* pois a lei *positivo-humana* é apenas uma *conclusão* ou uma *determinação* da lei *natural*. Logo a lei *positivo-humana* tem o fundamento na lei *natural* (2).

---

(1) A lei *positivo-humana*, quer seja uma *conclusão* quer seja uma *determinação* da lei *natural*, é necessaria. — E' necessaria emquanto é *conclusão* da lei natural. Na verdade, se a lei *natural* é sempre evidente em relação aos mais geraes principios, não o é sempre em relação ás conclusões. Para evitar, pois, a diversidade das opiniões e a desharmonia da actividade social, é necessario que o superior deduza dos principios geraes as conclusões, que não são evidentes e que nos mesmos principios estão *provavelmente* contidas, e as applique aos subditos, como regras dos seus actos. — E' necessaria emquanto é *determinação* da lei *natural*. Com effeito, a lei *natural*, se dicta que o crime merece castigo, não determina nem a qualidade do castigo, nem a forma do julgamento, nem outras circumstancias, que se verificam nos casos concretos e que não se deduzem da propria lei *natural;* como tambem, se esta dicta que todos os membros da sociedade devem cooperar para o bem commum, não determina o modo, o tempo, o grau d'essa cooperação.

(2) A lei *positivo-humana* tem o fundamento na lei *natural*, porque aquella é uma *conclusão* ou uma *determinação* d'esta. — Todavia, a lei *positivo-humana* não é uma conclusão *necessaria* da lei *natural*, mas apenas *provavel*. — Não é uma conclusão *necessaria*. Por quanto, uma conclusão, que deriva *necessariamente* dos principios da lei *natural*, pertence á propria lei *natural*, e é imposta por esta e não pela lei *positivo-humana*. Assim, quando dizemos: é *necessario evitar o peccado; ora a blasphemia é peccado; logo é necessario evitar a blasphemia*, esta conclusão, por ser *necessaria*, per-

b) A lei *positivo-humana* terá o seu fundamento na lei *natural*, se o principio, que nos leva a obedecer á lei *positivo-humana*, pertencer á lei *natural*. Ora o principio, que nos leva a obedecer á lei *positivo-humana* e que é o seguinte: « Deve obedecer-se ás leis justas dos superiores », pertence á lei *natural*. Logo a lei *positivo-humana* tem o fundamento na lei *natural* (1).

100. **Requisitos da lei positivo-humana.** — A lei *positivo-humana* deve ser *honesta, justa* e *possivel*. — Deve ser *honesta*, de modo que não seja contraria a uma outra lei *superior, natural* ou *positiva*. — Deve ser *justa* — em relação ao *fim*, que deve ser o bem da communidade, — em relação ao *auctor*, que deve ser o superior legitimo, — em relação á *fórma*, de modo que a divisão dos deveres seja proporcionada ás condições de cada individuo. — Deve ser *possivel*, de modo que não seja demasiadamente difficil ou gravosa (2).

---

tence á lei natural. Se, portanto, o legislador humano promulgar uma lei, que está contida *necessariamente* na lei *natural*, essa lei *positiva* receberá a sua força especialmente da propria lei *natural*. — Mas é uma conclusão apenas *provavel*. Porquanto, ha muitas conclusões praticas que não estão ou se não vêm *necessariamente* contidas nos principios geraes da honestidade, e por isso são apenas *provaveis*. Sendo apenas *provaveis*, não obrigam por si mesmas, e, sendo necessarias ou uteis para a communidade, é preciso que a legitima auctoridade as imponha, e toda a força, de que ellas são dotadas, depende da vontade do legislador. — As leis *positivo-humanas*, que são *determinações* da lei *natural*, embora tenham nesta o fundamento, comtudo, por não derivarem *necessariamente* dos primeiros principios da propria lei *natural*, não recebem a força da lei *natural*, mas exclusivamente da legitima auctoridade humana.

(1) A *obrigação*, pois, que nos é imposta pela lei *positivo-humana*, se *proxima* e *immediatamente* deriva da vontade do homem, *remota* e *mediatamente* deriva da vontade de Deus, que, sendo o Auctor da lei *natural*, manda a obediencia aos superiores. Por isso quem transgride as ordens dos superiores, transgride as ordens de Deus.

(2) Quando a lei *positivo-humana* é contraria á lei *natural* ou á lei *positivo-divina*, não produz *obrigação* no subdito; porque, derivando toda a obrigação da vontade de Deus, repugna que Deus, pela lei *positivo-humana*, nos obrigue a fazer o que Elle nos prohibe pela lei *natural* ou *positivo-divina*. Nem o subdito póde obedecer á lei *positivo-humana*, quando não é *honesta*; porque devemos antes obedecer a Deus do que aos homens. — Quando a lei *positivo-humana* é *injusta*, porque quem a promulgou não tinha auctoridade, podemos e, muitas vezes, devemos observal-a, não porque ella nos obrigue, mas porque a sua transgressão póde produzir males para a sociedade. — Se a lei é *injusta*, o subdito nem póde ser obrigado a expiar a pena estabelecida contra os seus transgressores; pois, n'esse caso, tambem a pena é *injusta*, e não obriga.

A lei *positivo-humana* está sujeita a *mutabilidade*; porque podem variar as circumstancias, que a determinaram. — A mudança é *total* ou *parcial*. E' *total*, quando a lei acaba inteiramente — ou porque expressa ou tacitamente é *abrogada* pelo legislador, — ou porque cessa o *fim adequado*, por que foi promulgada, — ou porque foi substituida por um costume *legitimo*, contrario á propria lei. A mudança é *parcial*, quando o seu effeito, que é a *obrigação*, fica suspenso em certos casos, por *derogação* ou por *dispensa*.

ARTIGO II.

Consciencia moral, sua divisão e direcção.

101. **Consciencia moral.** — *Consciencia moral* é um juizo da razão *pratica*, que, applicando os principios da lei moral a um certo e determinado acto, dicta se este é licito ou illicito (1).

102. **Divisão da consciencia moral.** — A consciencia *moral* divide-se em *antecedente* e *consequente*, — *recta* e *erronea*, — *certa, duvidosa* e *provavel*, — *delicada, laxa* e *escrupulosa* (2).

a) **Consciencia antecedente e consequente.** — *Antecedente* é a que se refere a um acto *futuro* e dicta [illegible] elle se deve pra-

---

(1) A applicação dos principios geraes aos casos concretos, que é feita pela nossa razão *pratica* e constitue a consciencia *moral*, forma um syllogismo, expresso ou tacito. A premissa *maior* d'este syllogismo contém um principio geral da lei, dictando que uma coisa é, ou não, licita, por ex.: *a mentira é illicita;* — a premissa *menor* é um juizo, indicando que um certo e determinado acto está, ou não, comprehendido no *sujeito* d'aquelle principio geral, por ex.: *esta resposta é mentira;* — a *conclusão* é tambem um juizo, exprimindo que tal acto é, ou não, licito, por ex.: *logo esta resposta é illicita.* — Este ultimo juizo, contido na *conclusão*, é a *consciencia*. Por isso a *consciencia moral* não é propriamente uma *faculdade*, como o é a consciencia *psychologica*, mas é um acto da razão *pratica*, pois consiste na *applicação* dos principios moraes aos casos particulares. — O nome de *consciencia* dá-se tambem ao *habito* natural dos principios moraes, embora este tenha o especial nome de *synderesis* (Cf. *Sum. Th.*, p. I, q. 79, a. 13).

O que deixamos escripto é indicado pela propria palavra — *consciencia*, a qual é composta de *sciencia* e de *com;* poisque a *consciencia* é a *sciencia* dos principios da lei *moral*, comparada *com* algum acto. — Por isso a *consciencia* é regra *proxima* dos nossos actos, e a *lei* é regra *remota*. Com effeito, a lei não póde dirigir os nossos actos, se lhes não for applicada; ora esta applicação faz-se pela *consciencia*. Todavia a consciencia não regula os actos humanos senão em virtude da lei; porque a consciencia não forma, mas descobre e intíma a lei ao homem.

(2) A consciencia *moral* póde considerar-se — em relação ao proprio acto, a que se deve applicar a lei, e é *antecedente* ou *consequente;* — em relação á verdade *objectiva* do juizo, e é *recta* ou *erronea;* — em relação ao assentimento da razão, e é *certa, duvidosa* ou *provavel,* — em relação ao estado *habitual* do espirito, e é *delicada, laxa* ou *escrupulosa*.

ticar ou omittir. — *Consequente* é a que se refere a um acto *passado* e dicta que elle foi moralmente bom ou mau (1).

b) Consciencia recta e erronea. — *Recta* é a que dicta ser licito ou illicito um acto, que na verdade é licito ou illicito. — *Erronea* é a que dicta ser licito ou illicito um acto, que na verdade não é licito ou illicito. — O *erro* é *vencivel* ou *invencivel,* conforme póde ou não póde corrigir-se (2).

c) Consciencia certa, duvidosa e provavel. — E' *certa,* quando adherimos *firmemente* á verdade, sem receio de errar. — E' *duvidosa,* quando não nos decidimos a emittir um juizo; por isso é mera *privação.* — E' *provavel,* quando, baseados numa razão *provavel,* emittimos um juizo com receio de errar (3).

---

(1) Aqui tratamos da consciencia *antecedente,* pois é esta a regra *proxima* dos nossos actos, e é esta que verdadeiramente merece o nome de *consciencia moral.* — Tal divisão da consciencia *moral* basêa-se nas diversas funcções, que ella exerce. Na verdade, a consciencia *attesta, liga* ou *instiga, approva* ou *censura* (pelo *remorso*). Com effeito, a consciencia consiste, como dissemos, na applicação da sciencia ou do conhecimento aos nossos actos. Esta applicação faz-se por tres modos: — ou emquanto conhecemos que praticámos ou deixámos de praticar um acto, e neste caso a consciencia *attesta* (é a consciencia *consequente,* embora não seja propriamente *moral,* mas *psychologica*); — ou emquanto julgamos que um acto é licito ou illicito, e neste caso a consciencia *liga* ou *instiga* (é a consciencia *moral-antecedente,* que *liga* a vontade, emquanto prescreve o bem *necessario* e prohibe o mal, e *instiga* a mesma vontade a praticar o bem, que, embora não seja necessario, é comtudo conveniente); — ou emquanto decidimos que um acto praticado é bom ou mau, e então a consciencia *approva* ou *censura* (pelos *remorsos*), conforme a qualidade do acto (é a consciencia *moral-consequente*).

(2) Na consciencia *recta,* as premissas do raciocinio, em que se realiza a applicação da lei a um acto particular, devem ser verdadeiras, e a consequencia, que se deduz das premissas, deve ser legitima. — A consciencia póde ser *erronea* em relação ao *direito* ou ao *facto.* O erro é *vencivel* ou *invencivel,* conforme póde ou não póde ser vencido pelos meios ordinarios.

(3) As seguintes observações são de grande importancia.

a) A consciencia *certa* póde fundar-se — ou em motivos que excluem toda a possibilidade da duvida, e temos a certeza *physica, metaphysica,* ou *moral* no sentido rigoroso, — ou em motivos que excluem a duvida, não *absolutamente,* mas relativamente a uma certa e determinada coisa, e temos a certeza *moral* no sentido mais lato. — A certeza *moral* póde ser *directa* ou *reflexa.* E' *directa,* quando se funda nos principios *proprios* e *intrinsecos* da coisa; assim temos certeza *directa* de que *se deve prestar culto a* Deus, pelo facto da creatura ser *intrinseca e essencialmente dependente de* Deus. E' *reflexa,* quando se funda em principios, que são *extrinsecos* á propria coisa e se referem á *obrigação,* e que indicam se esta existe, ou não; assim, ignorando se um acto, prescripto pelo superior, é por si bom ou mau, recorremos ao principio *reflexo: « na duvida, deve obedecer-se ao superior ».*

b) A consciencia é *duvidosa,* quando está suspensa relativamente á

d) Consciencia delicada, laxa e escrupolosa. — E' *delicada,* quando o homem costuma, em todos os seus actos, julgar com todo o cuidado ácerca da bondade ou malicia d'elles, e obedecer a esse juizo. — E' *laxa,* quando o homem, sem grave e prudente razão, julga não haver malicia, ao menos grave, num certo e determinado acto. — E' *escrupolosa,* quando o homem, por leves razões, julga que ha peccado onde não ha, ou que o peccado é mais grave do que é na realidade (1).

107. O homem não póde desobedecer á consciencia certa, quando recta ou invencivelmente erronea.

a) Não póde desobedecer á consciencia certa, quando recta. — Quem desobedece á consciencia *certa,* quando *recta,* quer o que elle sabe ser illicito, e adhere de proposito a um objecto *prohibido,* como tal. Ora isto é moralmente mau. Logo o homem não póde desobedecer á consciencia *certa,* quando *recta* (2).

---

honestidade do acto. — A *duvida* póde ser *especulativa* ou *pratica, positiva* ou *negativa,* de *direito* ou de *facto.* — E' *especulativa,* quando tem por objecto um acto considerado em si, sem nenhuma relação ao agente; — é *pratica,* quando se não sabe com certeza se o acto, que se deve praticar ou omittir, consideradas todas as circumstancias, é moralmente bom ou mau. Esta duvida *pratica* pertence propriamente á consciencia. — E' *positiva,* quando tem razões, em que possa basear-se; — é *negativa,* quando não as tem. — E' de *direito,* quando alguem duvida ou da existencia da lei, ou da extensão da lei a um determinado acto; — é de *facto,* quando se não sabe com certeza se um certo e determinado acto foi, ou não, praticado. — Advertimos que a consciencia *duvidosa* só impropriamente se chama *consciencia;* pois quem duvida não emitte *juizo,* e a *consciencia* é essencialmente um *juizo.*

c) A consciencia *provavel* é a que, fundada numa razão *provavel,* emitte um juizo, mas com receio d'errar. — E' necessario considerar que esta consciencia se diz *provavel,* emquanto ao motivo ou á razão *directa,* em que se funda e que é só *provavel;* porque, emquanto ao motivo ou á razão *reflexa,* que a leva a pronunciar um juizo *pratico* ácerca da bondade ou malicia de um certo e determinado acto, a consciencia não é *provavel,* mas é *certa.* Em menos palavras: a consciencia *provavel* — *especulativamente* é *provavel,* — mas *praticamente* é *certa.* Assim o subdito póde ter uma razão apenas *provavel,* que o leva a julgar da malicia de um acto prescripto pelo superior; mas, considerando o principio *reflexo: « na duvida, deve obedecer-se ao superior »,* forma um dictame *pratico* e *certo* ácerca da bondade d'aquelle acto. — Ha, pois, differença entre a consciencia *duvidosa* e a *provavel.*

(1) Alguns auctores citam tambem a consciencia *perplexa,* que se dá quando se julga illicita tanto a realização como a omissão d'um acto. — Outros, porém, considerando que a consciencia *perplexa* se refere ao *acto* e não ao *habito,* reduzem-na á consciencia *duvidosa.*

(2) Cf. *Sum. Th.,* 1-2, q. 19, aa. 3-4. — A consciencia, para que seja a regra dos nossos actos, é *necessario* e *basta* que seja *moralmente certa.*

a) E' *necessario* que a consciencia seja *moralmente certa,* tanto para que

b) Não póde desobedecer á consciencia certa, quando invencivelmente erronea. — Com effeito, quem desobedece á consciencia *certa,* quando *invencivelmente* erronea, quer uma coisa que elle actualmente julga prohibida e má. Ora isto é illicito. Logo o homem não póde desobedecer á consciencia *certa,* quando *invencivelmente* erronea (1).

104. **O homem não póde desobedecer, nem obedecer á consciencia vencivelmente erronea.** — Na verdade, a consciencia *vencivelmente* erronea é um juizo pratico falso, com alguma suspeita do erro. Ora o homem, que tem esta consciencia, faz sempre mal, se

---

a realização ou a omissão de um acto seja *licita,* como para que essa realização ou omissão seja *obrigatoria.* — E' *necessario* que a consciencia seja *moralmente certa,* para que a realização ou a omissão de um acto seja *licita.* Por quanto, o homem não póde praticar um acto, se estiver *moralmente certo* de que esse acto é objecto de alguma lei *prohibitiva,* como tambem não póde deixar de praticar um acto, se estiver *moralmente* certo de que esse acto é objecto d'uma lei *preceptiva;* porque, se não tiver esta *certeza moral* e todavia praticar ou deixar de praticar um acto, despreza a lei e o legislador, e este desprezo é peccado. — E' *necessario* que a consciencia seja *moralmente certa,* para que a realização ou a omissão de um acto seja *obrigatoria.* Por quanto o homem, para que seja *obrigado* a praticar ou a omittir um acto, deve estar *moralmente certo* de que existe uma lei que preceitua a sua realização ou omissão; visto que um direito *certo,* como é o que o homem tem sobre o exercicio das suas faculdades, não póde ser destruido, alterado ou suspenso, por uma excepção *incerta.* D'ahi o grande principio *reflexo: a lei duvidosa não obriga,* isto é, a lei, cuja existencia, depois de um diligente exame, fica incerta, não impõe nem póde impor uma obrigação *certa,* porque, nesse caso, falta-lhe a sufficiente promulgação, indispensavel para ella produzir o seu effeito.

b) Basta que a consciencia seja *moralmente certa.* A consciencia é *moralmente certa,* quando se basêa num motivo, que merece o assentimento de pessoas prudentes, isto é, quando exclue uma duvida *prudente.* Ora basta esta certeza; porque a certeza deve ser proporcionada á materia, de que se trata, e a materia *moral* só admitte, geralmente, a certeza *moral.*

(1) Cf. *Sum. Th., ib.,* a. 5. — Quando, pois, a consciencia *invencivelmente erronea* é *permissiva, podemos,* e, quando é *preceptiva* ou *prohibitiva, devemos* obedecer-lhe. Quem se conforma com esta consciencia, commette um acto *material* ou *objectivamente* mau, mas *formal* ou *subjectivamente* bom; porque a violação da lei, não sendo *voluntaria* nem em si nem na sua causa (aliás a consciencia não seria *invencivelmente* erronea), não é imputavel ao agente. Quem, pelo contrario, não se conforma com esta consciencia, *preceptiva* ou *prohibitiva,* pratica um acto *material* ou *objectivamente* bom, mas *formal* ou *subjectivamente* mau. — A obrigação ou de praticar o acto, que a consciencia *invencivelmente* erronea prescreve, ou de omittir o que ella prohibe, não deriva da lei particular, ácerca da qual versa o erro *invencivel,* mas sim do principio da lei natural, que obriga a seguir o dictame da consciencia, *moralmente* certo, chamado *lei reflexa da natureza.*

opéra. Faz mal, se opéra contra a consciencia; porque faz o que julga ser illicito, e por isso quer o mal. Faz mal, se opera em conformidade com a consciencia; porque, não empregando esforços sufficientes para subordinar o seu acto á lei, quer livre e conscientemente expor-se ao perigo de peccar e por isso quer o mal. Logo o homem não póde desobedecer, nem obedecer á consciencia *vencivelmente* erronea (1).

105. **O homem não pode obedecer á consciencia duvidosa, mas pode obedecer á consciencia provavel.**

a) O homem não póde obedecer á consciencia duvidosa. — O homem não póde querer o mal. Ora quem obedece á consciencia *duvidosa,* pelo facto de se expor, livre e conscientemente, ao perigo de peccar, quer o mal. Logo o homem não póde obedecer á consciencia *duvidosa* (2).

b) O homem póde obedecer á consciencia provavel. — O homem póde praticar um acto, de cuja honestidade está *moralmente* certo. Ora quem obedece á consciencia *provavel,* está *moralmente* certo da honestidade do acto; porque então a lei, sendo *duvidosa,* não prohibe o acto, e por isso este é licito. Logo o homem póde obedecer á consciencia *provavel* (3).

---

(1) Se o homem não póde desobedecer nem obedecer á consciencia *vencivelmente* erronea, quer seja *preceptiva* quer *prohibitiva,* é claro que elle, antes do acto, deve vencer o erro.

(2) O homem não póde obedecer á consciencia *duvidosa,* quando a duvida é *pratica,* isto é, quando a duvida se refere á honestidade de um certo e determinado acto; pois quem tenciona praticar um acto, quer elle seja bom quer seja mau, tem uma vontade moralmente má. — Todavia, se a duvida for *especulativa* e *invencivel,* então a consciencia, que, baseada num principio *reflexo,* julga que um certo e determinado acto é licito, *póde* (se é *permissiva*) e *deve* (se é *preceptiva* ou *prohibitiva*) ser attendida, pois está *moralmente* certa, porque a regra da vontade não é constituida pelo juizo *especulativo,* mas pelo *pratico.* — A duvida *especulativa* póde estar com o juizo *pratico* e *certo;* porque a verdade do juizo *especulativo* e a do *pratico* derivam de principios e razões diversas. Assim, embora o subdito tenha uma *duvida especulativa* ácerca da justiça de uma guerra, feita pelo soberano, todavia, na *pratica,* póde julgar *com certeza* de que póde licitamente entrar na guerra, emquanto esta se lhe não manifestar certamente injusta, e este juizo *pratico* e *certo* funda-se no principio *reflexo* — « *na duvida, deve obedecer-se ao principe* ».

(3) O homem póde obedecer á consciencia *provavel;* porque, como dissemos, ella é *moralmente certa* em relação á honestidade de um acto. Com effeito, quando a consciencia é *provavel,* isto é, quando ha razões *provaveis* (que merecem a *approvação* de pessoas prudentes), contrarias á existencia da lei, é signal que a propria lei não é *certa,* mas *duvidosa.* Sendo *duvidosa,* a lei não obriga; e estamos *moralmente certos* de que o acto, por não ser

106. **Corollario.** — Sendo a *consciencia* a regra *proxima* dos nossos actos, e dependendo sobretudo d'ella a conveniente ordenação da nossa vida para Deus, a sua recta *formação* deve ser o escopo de todos os nossos esforços (1).

prohibido pela lei, é honesto. Logo podemos obedecer á consciencia *provavel*. — Note-se que as razões *provaveis*, que negam ou affirmam a existencia da lei, podem ser *mais* ou *menos provaveis*. Como nenhuma razão *provavel* attinge o grau da certeza, é evidente que, tratando-se da *existencia da lei*, podemos deixar uma opinião *mais provavel*, que nega a existencia da lei, para seguirmos a opinião *menos provavel*, que affirma a existencia da lei, comtanto que se funde em solidas razões; porque a opinião, que é *mais provavel*, não exclue o perigo do erro, e por isso póde ser verdadeira a opinião *menos provavel* e póde ser falsa a que o é *mais*. Dissemos — tratando-se da *existencia da lei;* porque quando o homem deve, por justiça ou por caridade, evitar algum damno ou incommodo, deve preferir a opinião *mais provavel* á que o é menos, isto é, deve seguir a opinião *mais segura*, que mais afasta o perigo; tal deve ser a regra de conducta de um medico relativamente aos remedios, que applica aos doentes.

Digamos poucas palavras ácerca da consciencia *delicada, laxa* e *escrupulosa*. — Quem tem uma consciencia *delicada*, dê graças ao bom Deus, principio e fonte de toda a perfeição. — Quem tem uma consciencia *laxa*, pense que, para operar com rectidão, é *necessaria* a certeza *moral* ácerca da honestidade do acto. — Quem tem a consciencia *escrupulosa*, pense que, para evitar o peccado, basta a certeza *moral*.

(1) Os meios aptos para a recta *formação* da *consciencia* são, principalmente, a reflexão sobre os avisos e os exemplos de pessoas bôas e prudentes o confronto dos nossos actos com a lei moral, a pratica das virtudes, a oração humilde e perseverante.

PARTE SEGUNDA

DIREITO NATURAL

PROLOGO

107. **Direito natural.** — *Direito natural* é a parte da philosophia *moral*, que trata dos *deveres* e dos *direitos*, que pertencem ou podem pertencer ao homem em virtude da lei *natural* (1).

108. **Dever.** — *Dever* é a *necessidade moral de praticar ou omittir alguns actos, imposta ao homem pela lei.* — O *dever* — é uma *necessidade*, porque é *determinação para uma só coisa;* — é uma necessidade *moral*, porque é uma determinação, que não violenta mas obriga a vontade a praticar ou omittir *livremente* uma coisa; — é uma necessidade *imposta* pela *lei*, porque a lei não se limita a *aconselhar*, mas *obriga* o homem (2).

(1) A palavra *jus* costuma tomar-se pelos juristas e philosophos em varios sentidos. — Umas vezes, a palavra *jus* denota a propria *lei*, e exprime a *razão* do licito e do illicito; porque os nossos actos são licitos ou illicitos, emquanto são permittidos ou prohibidos pela lei do superior. D'ahi o nome de *jus* dado á collecção da leis. — Outras vezes, denota o *objecto* da lei, e significa tudo o que a lei permitte ou manda, tudo o que é justo. — Outras vezes, exprime o *effeito* da lei; e, como a lei não só impõe *obrigações*, mas tambem dá *poderes* para fazer ou exigir alguma coisa, *jus* significa as *obrigações* e os *poderes moraes* do homem. As *obrigações*, que a lei impõe, chamam-se *deveres;* — os *poderes*, que a lei concede, conservam o nome de *direitos*. E' neste terceiro sentido que empregamos a palavra *direito*.

O *direito* póde ser *natural* ou *positivo*, conforme os *deveres* e os *direitos* derivam da lei *natural* ou da *positiva*. Aqui tratamos do direito *natural*, isto é, dos *deveres* e dos *direitos*, que pertencem ou podem pertencer ao homem em virtude da lei *natural*. — D'aqui póde ver-se que os adversarios da lei *natural* não reconhecem nem podem reconhecer o *direito natural*, na verdadeira accepção da palavra. Mas d'isto nos occuparemos mais tarde. — Dissemos que o *direito natural* trata dos deveres e dos direitos, que pertencem ou *podem pertencer* ao homem, para indicarmos, contra a opinião de *Rousseau*, que o homem, no decurso da vida, póde vir a ter deveres e direitos *naturaes*, diversos dos que tem no seu nascimento.

(2) No *dever* devemos considerar a *entidade*, o *sujeito* e o *termo*.

a) A *entidade* do *dever* é uma coisa *moral*, não *physica;* pois é uma *necessidade moral*, a qual consiste numa determinação *moral* e provém de um

109. Divisão do dever. — O *dever* divide-se principalmente — em *natural e positivo, primitivo* e *derivado, juridico* e *moral, affirmativo* e *negativo, dispensavel* e *indispensavel.*

a) **Dever natural e positivo.** — *Natural* é o que é imposto ao homem pela lei *natural.* — *Positivo* é o que é imposto pela lei *positiva.* — Aqui tratamos dos deveres *naturaes* do homem (1).

b) **Dever primitivo e derivado.** — *Primitivo* é o que *immediata* e *proximamente* se funda na *propria natureza* do homem; tal é o dever de *amar a* DEUS, de *respeitar os paes,* etc. — *Derivado* é o que *immediata* e *proximamente* se basêa nalgum *facto contingente;* tal é o dever que resulta de um *contracto* (2).

c) **Dever juridico e moral.** — *Juridico* é o que obriga por titulo de rigorosa *justiça,* isto é, que obriga a dar a cada um

---

juizo, pelo qual conhecemos que a obediencia ao superior está intimamente ligada com a nossa felicidade eterna.

b) O *sujeto* do *dever* só póde ser o ente *racional e subordinado a um superior;* porque só um ente dotado de *razão* é capaz de *necessidade moral,* e porque esta só póde ser imposta pelo *superior.* Por isso DEUS, sendo absolutamente independente, não tem *deveres* a cumprir. Se, pois, dizemos, em algumas circumstancias, que DEUS *deve* fazer uma coisa, esta obrigação deriva da sua infinita sabedoria. Se DEUS deve alguma coisa, deve-a a si mesmo.

c) O *termo* do *dever,* isto é, o *termo,* a que se refere o *sujeito* do dever, é tambem exclusivamente o ser *racional;* porque ao *dever* corresponde o *direito,* e só o ser *racional* é, como veremos, o sujeito do *direito.* Por isso é um erro estabelecer *deveres* do homem para com os animaes *irracionaes.* — O homem, pois, só póde ter deveres para com DEUS, para *comsigo,* e para com os *outros homens.* Na verdade, a perfeição dos nossos actos consiste nas suas relações para com os seus fins; e por isso só os seres, que têm a razão de *fim,* podem ser *termos* dos nossos actos. Ora a razão de *fim* encontra-se em DEUS, no proprio agente e nos outros homens. Encontra-se em DEUS; porque DEUS não só é o primeiro principio, mas tambem o fim ultimo do homem e de todas as creaturas. Encontra-se no proprio agente; porque DEUS produziu as creaturas para a utilidade do homem. Encontra-se nos outros homens; pois foi tambem para a utilidade dos outros que DEUS produziu as creaturas. — Os *deveres* para com DEUS são os mais nobres e universaes, e o seu cumprimento é mais importante e necessario; porque, sendo DEUS o nosso primeiro principio e o nosso ultimo fim, as nossas relações com Elle são as mais intimas e essenciaes, que se podem imaginar. Os deveres para comnosco excedem, em excellencia, os que temos para com os outros; porque o vinculo, que nos liga aos outros, é de *semelhança,* e o que liga o homem a si mesmo é de *identidade.*

(1) A lei *positiva,* como vimos na *Ethica,* tira toda a sua força da lei *natural,* e póde ser *divina* ou *humana,* conforme é promulgada por DEUS, ou pelo homem, mas em virtude da auctoridade recebida de DEUS.

(2) Esta divisão indica a diversa *origem* do dever. O dever *derivado,* se *immediata* e *proximamente* se funda num *facto contingente, mediata* e *remotamente* se basêa na propria *natureza* do homem; porque os factos só servem

o que lhe pertence; tal é a restituição de um deposito. — *Moral* é o que obriga por titulo de outra virtudé, distincta da *justiça;* tal é o dever da *misericordia* para com os pobres (1).

d) **Dever affirmativo e negativo.** — *Affirmativo* é a necessidade de praticar um acto *intrinsecamente* honesto; tal é o preceito de *respeitar os paes.* — *Negativo* é a necessidade de omittir um acto *intrinsecamente* deshonesto; tal é o dever de não *blasphemar* (2).

---

para determinar e applicar os deveres, que, por um modo indeterminado, derivam da natureza. E' sob este aspecto que os deveres *derivados* estão comprehendidos no *direito natural.* — O dever *primitivo* chama-se tambem *connatural;* e o *derivado* diz-se tambem *adventicio.*

(1) Alguns auctores negam esta divisão, e dizem que todo o dever é *juridico.* Mas erram. Na verdade, dever *juridico* é o que se não póde transgredir, sem offender a *justiça.* Logo haverá *deveres não juridicos,* mas simplesmente *moraes,* se a sua transgressão envolver offensa não á *justiça,* mas a qualquer outra virtude *moral.* Ora ha effectivamente deveres, que envolvem offensa não á *justica,* mas a outras virtudes *moraes;* taes são os actos meramente *internos,* os de mera beneficencia ou benevolencia, etc. Logo existem deveres *não-juridicos,* isto é, simplesmente *moraes.* — Os deveres *juridicos* dizem-se *legaes* ou *perfeitos;* os *moraes, imperfeitos.*

Devemos advertir duas coisas: 1.ª) A lei *civil* póde obrigar o homem ao cumprimento dos deveres *juridicos,* porque isto é necessario para a ordem publica; mas não póde obrigar ao cumprimento dos deveres *moraes,* pela razão opposta. — 2.ª) Entre os deveres *moraes,* uns obrigam por forma, que, sem o seu cumprimento, não póde conservar-se a honestidade moral, tal é o dever de conformar a palavra com o pensamento, o exterior com o interior; — outros são apenas necessarios para a maior perfeição, tal é dever da *affabilidade,* da *liberalidade,* etc.

(2) Esta divisão do dever é de uma grande importancia. Os deveres *affirmativos* obrigam, ma esta obrigação póde soffrer excepções; ao passo que os *negativos* obrigam sempre e em cada instante, seja qual for a necessidade ou o perigo. Na verdade, o objecto dos deveres *affirmativos,* que por si é bom e até necessario de um modo geral, póde, pelas circumstancias, tornar-se indifferente e até mau; assim temos o dever de auxiliar o proximo, que está em perigo de morte, mas este dever acaba ou transforma-se num conselho, se a vida dos outros só se póde salvar com o sacrificio da vida propria. — Pelo contrario, o *objecto* dos deveres *negativos* é *intrinsecamente* mau, e a malicia *intrinseca* do objecto não póde ser destruida pelas melhores intenções; assim, nunca é permettido *blasphemar, odiar os paes,* etc. Sustentar o contrario, com os *atheus, materialistas, positivistas,* é destruir toda a ordem moral. — Além d'isso, os deveres *affirmativos* referem-se ao exercicio da *virtude;* os *negativos,* á fuga do *vicio.* Ora é claro que, se não é sempre necessario praticar a virtude, é sempre necessario fugir do vicio. — Finalmente, o homem, pelo cumprimento dos deveres *negativos* não se afasta do fim ultimo, mas persevera no amor supremo do bem moral; e, pelo cumprimento dos deveres *affirmativos,* tende positivamente para DEUS por um certo e determinado modo. Ora, se é absolutamente necessario que o homem nunca

e) **Dever dispensavel e indispensavel.** — E' *dispensavel,* quando o subdito, por graves motivos e com a auctoridade do superior, póde deixar de o cumprir. — E' *indispensavel,* no caso contrario (1).

110. **Todo o dever, immediata ou mediatamente, deriva de Deus.**

a) Todo o *dever* é uma obrigação *moral,* imposta ás creaturas dotadas de razão e de livre arbitrio. Ora só Deus póde obrigar as creaturas dotadas de razão e de livre arbitrio; porque só Elle é o soberano Senhor de todas as creaturas, e o essencial Ordenador do mundo moral. Logo todo o dever, *immediata* ou *mediatamente,* deriva de Deus (2).

b) Todo o *dever* é imposto por uma lei. Ora a lei é *natural* ou *positiva.* Se a lei é *natural,* o *dever,* imposto por ella, deriva *immediatamente* de Deus; porque Deus é o auctor *immediato* da lei *natural;* — e, se a lei é *positiva,* o *dever,* imposto por ella, deriva *mediatamente* de Deus; pois a lei *positiva,* como demonstrámos, tem o fundamento na lei *natural.* Logo todo o dever, *immediata* ou *mediatamente,* deriva de Deus (3).

111. **Direito.** — *Direito* é um *poder moral e inviolavel de possuir, fazer ou exigir alguma coisa, concedido pela lei.* — O *direito* — é um *poder,* porque é a faculdade de possuir, fazer ou exigir alguma coisa; — é um poder *moral,* porque o *direito* pertence á ordem *moral,* e dirige-se á intelligencia e á vontade; — é um poder *inviolavel,* porque impõe aos outros a *obrigação* ou o *dever* de o não lesar; — é um poder concedido pela *lei;* porque o *direito* é o effeito proprio da *lei.* — O *direito* é correlativo ao *dever* (1).

---

se afaste do seu fim ultimo, e nunca deixe de amar o Bem supremo, não é sempre necessario que elle tenda sempre e positivamente para Deus por um certo e determinado modo.

(1) Os deveres *primitivos,* quando *negativos,* não admittem dispensa; porque, como dissemos, nunca é permittido praticar o que é intrinsecamente mau, seja qual for o perigo. — Os *deveres primitivos,* quando *affirmativos,* admittem dispensa; porque, como dissemos, a lei *positiva* não obriga em cada instante; e muitas vezes o homem não só póde mas deve deixar de cumprir um dever *affirmativo,* com tanto que com esta omissão não se transgrida a lei *negativa,* nem se *despreze* a Deus, etc. — Os deveres *derivados* admittem dispensa, com tanto que a sua omissão não seja prejudicial ao direito dos outros, nem ao bem publico.

(2) A obrigação *moral* deriva do nexo essencial, que existe entre um certo e determinado acto e o fim ultimo. Ora só Deus póde fazer com que um certo e determinado acto seja ligado, como condição indispensavel, com a consecução do fim ultimo. Logo só Deus póde impor um *dever.*

(3) Não negamos que os *deveres* nos são impostos tambem pela lei *positivo-humana;* mas, como a lei *positivo-humana* recebe da lei *natural,* e por isso de Deus, a força de obrigar, sustentamos que todo o *dever* deriva de Deus, *immediata* ou *mediatamente.* — Esta proposição é combatida pelos *materialistas, positivistas,* e por todos os que reconhecem na lei humana a fonte de todos os *deveres* e *direitos.*

(1) Todo o *direito* refere-se essencialmente a um *dever.* Na verdade, não póde conceber-se, num sujeito, um *poder moral* e *inviolavel,* sem se conceber, ao mesmo tempo, nos outros homens, uma obrigação *moral* de omittir ou de fazer o que for necessario para o exercicio d'esse poder; aliás a lei daria a um individuo a faculdade de operar e aos outros a de impedir o acto: o que é contradictorio. — O *direito* e o *dever* correspondente constituem a *relação juridica.* Por isso as *relações juridicas* são tantas, quantos são os *direitos* com os seus *deveres* respectivos.

Em toda a *relação juridica* devemos distinguir quatro elementos: o *sujeito,* o *termo,* a *materia* e o *titulo* do *direito.*

a) Sujeito do direito. — O *sujeito* do *direito* é o ente que o possue. O *sujeito* só póde ser um ente *racional,* isto é, uma *pessoa (physica* ou *moral).* Na verdade, o *direito* é um poder *moral;* ora a *moralidade* só é propria da natureza racional. Além d'isso, o *direito,* na creatura, é uma consequencia do *dever* primitivo e essencial de tender para o fim ultimo: ora só a creatura racional tem esse dever. — D'aqui se vê o erro dos que, seguindo *Damiron, Ahrens,* os *pantheistas* e os *evolucionistas,* admittem os *deveres* do homem para com os animaes irracionaes. Porquanto, se o homem tivesse esses deveres, o animal deveria possuir verdadeiros *direitos;* ora o animal, como vimos, não póde ser o *sujeito* do *direito.* E' verdade que *Ahrens,* em confirmação d'esse erro, diz que o homem tem obrigação de não ser cruel, sem necessidade, para com os animaes; mas respondemos que essa obrigação não nasce dos *direitos* dos animaes para com o homem, mas sim da *lei divina,* que prohibe o abuso das creaturas, e os sentimentos de crueldade.

b) Termo do direito. — O *termo* do *direito* deve ser tambem um ente racional; pois o *termo* do *direito* tem o *dever* correspondente, e o *dever* é uma obrigação *moral,* de que só póde ser capaz um ente dotado de liberdade e por isso de razão. — Não é necessario que o *termo* do *direito* exista *actualmente;* basta que seja *possivel* ou *hypothetico.*

c) Materia da direito. — A *materia* do *direito* é tudo o que é *justo,* isto é, tudo o que é conforme com o fim e com a ordem estabelecida por Deus, tudo o que concorre para estabelecer ou conservar a proporção e o equilibrio nas relações humanas, dando a cada um o que lhe pertence. — Podem ser *materia* do *direito* as creaturas irracionaes, os actos das nossas faculdades, e os actos dependentes do livre arbitrio dos outros; porquanto, uma coisa, para que possa ser objecto do *poder humano,* deve ter uma natureza inferior e subordinada á do ente racional. Por isso a pessoa *humana,* como tal, não póde ser *materia* de direito. D'ahi a illegitimidade e injustiça da *escravatura.*

d) Titulo do direito. — O *titulo,* que é o fundamento em que descança o *direito, é a razão objectiva, de que proximamente nasce a efficacia moral de um certo e determinado direito sobre as intelligencias e as vontades dos seres racionaes.* Por isso *todo* o titulo do direito é a *apresentação de uma verdade pratica;* pois só a *verdade,* claramente conhecida, póde impor-se á intelligencia; e só uma verdade *pratica,* ou um *dictame da razão,* póde impor-se á vontade. O *titulo* contém dois elementos: um principio *geral,* que é o dictame da razão *pratica,* e a applicação d'esse dictame a um caso particular. —

112. **Divisão de direito.** — O *direito* divide-se em *natural* e *positivo, innato* e *adquirido, juridico* e *moral, pessoal* e *real, alienavel* e *inalienavel.*

a) **Direito natural e positivo.** — *Natural* é o que deriva *immediatamente* da *lei natural.* A somma dos direitos *naturaes* constitue a ordem *juridico-natural.* — *Positivo* é o que deriva *immediatamente* da lei *positiva.* A somma dos direitos *positivos* constitue a ordem *juridico-positiva.* — Aqui tratamos dos direitos *naturaes* (1).

b) **Direito innato e adquirido.** — *Innato* é o que se basêa na propria natureza do homem; tal é o direito de aperfeiçoar o espirito. — *Adquirido* é o que se basêa nalgum facto contingente; tal é o direito sobre uma casa, proveniente da compra (2).

O *titulo*, pois, do direito é como que um instrumento espiritual, pelo qual um direito particular se demonstra relacionado com toda a ordem racional, sanccionada e imposta por Deus, e que exerce o seu influxo *moral* no *termo* do mesmo direito. D'onde se vê que a efficacia do *titulo* do direito é a propria efficacia da lei *natural*, a qual prescreve a observancia da ordem racional. — *Num sentido mais lato*, porém, o *titulo* do direito é o *facto particular*, por que o *dictame* da razão se applica a um caso particular e que basta para a determinação de um certo direito; pois, sendo evidente o principio *geral*, só é preciso demonstrar a sua *applicação* a um certo e determinado caso. Assim, sendo evidente o principio *geral* de que tudo o que se compra pertence ao comprador, é claro que, para se provar o *direito* do comprador sobre a coisa comprada, basta provar o facto da compra. Este *facto* é o *titulo* do direito.

Pergunta-se: Será o *direito* anterior ao *dever*, ou vice-versa?

Resposta. A questão tem varias soluções, conforme os seus diversos aspectos. Considerado em Deus, o *direito* é anterior ao *dever;* porque Deus só tem *direitos*, e não tem *deveres.* — Considerado nas creaturas, o *direito*, ás vezes, é posterior ao *dever;* e, as vezes, é anterior. E' *posterior* ao *dever*, quando ambos se encontram no mesmo sujeito; pois cada uma das creaturas tem o *dever* de servir a Deus e de tender para o seu fim ultimo, e este *dever* é o principio de todos os *direitos.* E' *anterior* ao *dever*, quando o *direito* e o *dever* se encontram em sujeitos distinctos; porque o *direito* de um individuo impõe um *dever* aos outros individuos.

(1) O direito *positivo* póde ser *divino* ou *humano*, conforme deriva da lei *divina* ou *humana.* O direito *humano* póde ser *ecclesiastico* ou *civil*, conforme a lei, de que deriva, é *ecclesiastica* ou *civil.*

(2) A existencia dos direitos *innatos* é incontestavel. O homem, devendo tender para o seu fim, tem o direito de procurar, sem offensa dos outros, os meios adequados para a consecução do mesmo fim; e este direito nasce com o homem, isto é, compete ao homem em virtude da sua *existencia actual;* tal é o direito de conservar a vida, de aquirir um dominio, de formar sociedades, etc. — Além d'esses direitos *innatos*, devemos tambem reconhecer outros, que se dizem *adquiridos* e que são determinações dos direitos *innatos.* Assim, temos o direito *innato* de adquirir o que é util para a nossa vida; mas a determinação d'esse direito, relativamente a uma ou outra coisa,

c) **Direito juridico e moral.** — *Juridico* é o que se refere directamente a um objecto de rigorosa justiça; tal é o direito á boa fama. — *Moral* é o que se refere a um objecto de qualquer outra virtude, distincta da *justiça* tomada no seu mais rigoroso sentido; tal é o direito á *gratidão* (1).

d) **Direito pessoal e real.** — *Pessoal* é o que deriva da dignidade da propria pessoa; tal é o direito de conservar a vida. — *Real* é o que deriva da posse de uma coisa; tal é o direito de propriedade sobre uma casa (2).

e) **Direito alienavel e inalienavel.** — E' *alienavel*, quando, por não ser uma condição indispensavel para o fim ultimo ou para o cumprimento de uma obrigação moral, póde ser transmittido ou renunciado. — E' *inalienavel*, no caso contrario (3).

113. **Propriedades do direito.** — As propriedades do *direito* são *tres*, a saber: *coacção, collisão* e *limitação.*

a) **Coacção.** — *Coacção* é o poder *moral*, que assiste ao homem de empregar a força *physica* para o livre exercicio do seu *direito.* — A *coacção* não constitue o *direito*, nem o acompanha sempre; embora, se poder empregar-se, sirva para a defeza do direito. — Todavia, na sociedade, o exercicio da *coacção* não pertence ao individuo, mas á auctoridade publica (4).

---

depende de um facto *contingente.* Por isso os deveres *adquiridos* basêam-se *remotamente* na propria *natureza*, e *proximamente* num facto contingente.

(1) Os direitos *juridicos*, que se chamam tambem *perfeitos*, são correlativos aos deveres *juridicos*, ou *perfeitos;* e os direitos *moraes*, ou *imperfeitos*, correspondem aos deveres *moraes*, ou *imperfeitos.*

(2) O direito *real* não existe na *coisa* (pois o sujeito do *direito* é sempre a *pessoa*), mas existe na *pessoa* em *razão da coisa.* Por isso quem adquire a coisa, adquire tambem o *direito;* assim como quem perde a coisa, não póde deixar de perder tambem o direito.

(3) A norma objectiva do *exercicio* e da *alienação* (temporaria ou perpetua) do *direito*, *innato* ou *adquirido*, encontra-se na sua relação com o fim ultimo ou com alguma obrigação moral. — Erra, pois *Ahrens*, quando diz que o exercicio dos direitos *innatos* é sempre necessario; porque, se assim fosse, o *direito* transformar-se-hia num *dever.*

(4) O *direito* é, por si mesmo, *coactivo.* Na verdade, o fim do *direito* é garantir a liberdade e a independencia dos individuos e da sociedade. Ora o *direito* não poderia alcançar esse fim sem a *coacção*, isto é, sem o poder *moral* de empregar a força *physica*, para obrigar os outros ao cumprimento dos *deveres* respectivos; pois os homens, sendo dotados de liberdade, podem violar os *direitos* alheios. — Todavia a *essencia* do *direito* não é constituida pela *coacção*, como ensinou *Kant;* porque ha muitos direitos, que não são *coactivos* (como o direito de não sermos julgados maus pelos outros, sem razão), e porque a *coacção* concebe-se posterior ao proprio direito. — Se a essencia do direito não é constituida pela *coacção*, muito menos póde ser

b) **Collisão.** — *Collisão* é a lucta entre dois *direitos*, que têm a mesma *materia* e não podem ser ambos satisfeitos. — O *direito* de uma ordem deve ceder ao da ordem mais elevada (1).

c) **Limitação.** — Todo o direito *humano* tem limites. Para se julgar até onde se extende o *direito*, deve examinar-se a natureza do seu *objecto* e os deveres do seu *sujeito* (2).

114. Todo o direito deriva, immediata ou mediatamente, de Deus.

a) Duas coisas, essencialmente relativas, derivam do mesmo principio. Ora o *direito* e o *dever* são essencialmente relativos; pois todo o *direito* suppõe um *dever*, e vice-versa. Logo o *direito* e o *dever* derivam do mesmo principio. Ora todo o *dever* deriva, *immediata* ou *mediatamente*, de Deus. Logo tambem todo o *direito* deriva, *immediata* ou *mediatamente*, de Deus (3).

---

constituida pela *actual possibilidade de constranger* os outros ao respeito do direito. Na verdade, o *direito* é um poder *moral*, não *physico*. Ora, se consistisse na *actual possibilidade* de *constranger* os outros, o *direito* deveria comparar-se com a *força physica*, e os mais fortes nunca violariam os *direitos*. Ora isto é absurdo; aliás o passageiro, que não tem a força necessaria para obrigar o ladrão ao respeito da sua propriedade, perderia o *direito* á mesma propriedade. E' verdade que, nesses casos, póde recorrer-se á coacção *legal*; mas isso mesmo demonstra que o *direito* e a *coacção* não se identificam. — Devemos advertir que a *coacção* existe só em favor dos direitos *juridicos*; porque só a *violação* d'esses direitos constitue uma injuria e perturba a ordem publica.

(1) Para a comprehensão do assumpto, advertimos que dois direitos, que entram em *collisão* e que por isso são oppostos, não têm ambos a verdadeira natureza de *direito* (aliás a razão, de que os *direitos* derivam, contradizer-se-hia); mas o direito da ordem menos elevada deixa, nesse caso, de ser *direito* ou fica suspenso. — A *collisão*, pois, é uma *subordinação*.

Na *collisão* dos *direitos* é necessario observar os seguintes criterios. — 1.º) Quando ha *collisão* entre direitos *deseguaes*, o verdadeiro *direito* é o que tem por objecto uma coisa *mais importante* ou *universal*. — 2.º) Quando ha *collisão* entre dois *direitos*, um dos quaes tem um titulo *evidente* e outro um titulo *incerto*, o verdadeiro é o que tem o titulo *evidente*. — Estes criterios regulam tambem a *collisão* dos *deveres;* pois a collisão dos *direitos* envolve necessariamente a collisão dos *deveres*. Assim, em eguaes circumstancias, os deveres *naturaes* devem ser preferidos aos *positivos*, os *negativos* aos *affirmativos*, os *particulares* aos *communs*, os de *justiça* aos de *caridade*.

(2) O homem tem direitos, porque deve alcançar o seu fim. Por isso tudo o que se não relaciona com o fim, não é *direito*. — O *direito* nunca póde extender-se ao que está em contradicção com o *dever*, que obriga *actualmente* o sujeito; pois o que está em contradicção com tal dever, não é honesto; e não póde haver *direito* para praticar o que não é honesto.

(3) Nada mais absurdo do que pensar que, emquanto o *dever* deriva da ordem moral ou da vontade de Deus, o *direito* respectivo derive de um facto contingente ou da vontade humana. Quem impõe um *dever*, deve ter o *direito* respectivo; — e quem dá um *direito*, não póde deixar de impor um

b) Todo o *direito* é concedido pela *lei natural* ou pela lei *positiva*. Ora, como demonstrámos, a lei *natural* deriva *immediatamente* de Deus; e a lei *positiva, mediatamente*. Logo todo o *direito* deriva, *immediata* ou *mediatamente*, de Deus (1).

115. A ordem juridica existe.

a) **A ordem juridico-positiva existe.** — A ordem *juridico-positiva* existirá, se existirem *deveres* e *direito juridicos*, e *leis positivas* que impõem esses deveres e concedem esses direitos; porque a ordem *juridica* é o conjuncto dos *deveres* e *direitos juridicos*, e das suas *leis* respectivas. Ora existem *deveres* e *direitos juridicos*, provenientes da lei *positiva*. Logo a ordem *juridico-positiva* existe (2).

b) **A ordem juridico-natural existe.** — A ordem *juridico-natural* existirá, se existirem *deveres* e *direitos juridicos*, e leis *naturaes* que impõem esses deveres e concedem esses direitos. Ora existem *deveres* e *direitos juridicos*, como é o *dever* e o *direito* á liberdade pessoal, á propriedade, etc.; e estes *deveres* e *direitos juridicos* derivam da lei *natural*, independentemente da lei *positiva*. Logo a ordem *juridico-natural* existe (3).

---

dever; pois, repetimos, não se concebe *direito* sem *dever*, nem *dever* sem *direito*. Um só, pois, é o principio do *dever* e do *direito*.

(1) Deve attender-se aos seguintes corollarios:

a) Um direito humano, que por si evidentemente repugna a um direito divino, não póde ser verdadeiro *direito;* pois é absolutamente incapaz de ter a força obrigatoria, proveniente da auctoridade divina. — Quando o direito humano é invalido ou illegal, mas não se oppõe directamente ao direito divino, merece um certo respeito, não por causa da sua legitimidade, mas por causa da auctoridade, de que deriva.

b) A causa *efficiente* do *direito* é só a *auctoridade divina, immediata* ou *mediata*. Por isso, se os contractos, que se fazem entre os homens, têm a força de obrigar, essa obrigação deriva de Deus. Os homens determinam ou subministram apenas as condições do *direito;* dadas as condições indispensaveis, o *direito* nasce da propria ordem moral, e por isso de Deus, auctor de toda a ordem, physica e moral.

c) O homem, no uso do *direito*, transgride, ás vezes, uma lei divina. Mas, então, se o *uso* do direito é mau, não é mau o *direito*. Por isso, se o *uso desordenado* do direito deriva do homem, o proprio direito deriva de Deus.

(2) Esta proposição é admittida por todos, embora nem todos concedam á lei *positiva* os caracteres e os effeitos, que nós lhe reconhecemos.

(3) Esta proposicão é negada por todos os que negam a existencia da lei *natural*, e por isso attribuem a origem de todos os *direitos* ou ao poder civil, ou a um contracto feito entre os homens, ou á lei publica, ou ao costume. D'aqui a pouco faremos uma exposição d'esses systemas erroneos. Agora limitamo-nos a dar, em confirmação da nossa these, estas outras provas:

a) Existirá a ordem *juridico-natural*, se o individuo e a sociedade possuirem *direitos*, independentes de toda e qualquer lei *positiva*. Ora o indi-

116. A ordem juridica é uma parte da ordem moral.

a) A ordem *juridica* será uma parte da ordem *moral,* se o objecto da ordem *juridica* for uma parte do da ordem *moral.* Ora o objecto da ordem *juridica,* que é constituido pelos actos de *justiça,* é *parte* do objecto da ordem *moral,* que é constituido pelos actos bons e honestos; porque todo o acto de *justiça* é por si bom e honesto, embora haja muitos actos bons e honestos, que não pertencem á virtude da *justiça.* Logo a ordem *juridica* é uma parte da ordem moral.

---

viduo e a sociedade possuem effectivamente taes *direitos.* — Possue-os o individuo. Porquanto, o homem tem *direito* sobre o exercicio das suas faculdades, sobre a sua liberdade, etc. Ora estes *direitos* não derivam da lei *positiva,* mas unicamente da *vontade do Creador,* que deu ao homem esses bens, para que d'elles se servisse em utilidade propria. — Possue-os a sociedade. Porquanto, a sociedade existe, como veremos, pela *vontade* de Deus. Ora Deus não podia querer a existencia da sociedade, sem lhe conceder tambem os meios para a sua existencia e para a consecução do seu fim; e Deus não teria concedido á sociedade esses meios, se lhe não tivesse dado o *direito* de exigir dos membros o que é necessario para o bem commum. Logo a ordem *juridico-natural* existe.

b) A lei, que impõe um *dever,* deve conceder tambem o *direito* de o cumprir. Ora a lei *natural* impõe ao homem muitos *deveres.* Logo concede-lhe tambem muitos *direitos;* aliás Deus teria mandado ao homem que conseguisse o fim, sem lhe dar os meios para essa consecução. Logo existem muitos *direitos,* provenientes da lei *natural.* Logo a ordem *juridico-natural* existe.

c) Se não houvesse algum direito *natural,* nem poderia haver algum direito *positivo.* Por quanto, a auctoridade civil, quando promulgou a primeira lei, devia possuir o *direito* de preceituar, assim como os subditos deviam ter o *dever* de obedecer. Ora pergunta-se: D'onde derivou esse *direito?* — Derivou de um contracto? Mas ninguem póde obrigar o homem á observancia d'esse contracto, se não se admitte o principio, anterior a todo o contracto e proveniente da lei *natural,* de que é necessario observar os contractos. — Derivou do costume ou da persuasão dos povos? Mas este costume ou esta persuasão póde ter força de obrigar só em virtude do direito *natural.* Logo não poderia haver direito *positivo,* se não houvesse direito *natural.*

d) Se não existisse o direito *natural,* mas só o *positivo,* não só não haveria algum acto *intrinsecamente* injusto, mas tambem todo o acto mau seria bom, se a lei *positiva* o preceituasse. Ora estas consequencias são absurdas, como vimos na *Ethica.* Logo a ordem *juridico-natural* existe.

Objectam: Todo o direito é *coactivo.* Ora o direito, fóra da sociedade civil, não é *coactivo.* Logo, fóra da sociedade civil, não ha direito.

Resposta. E' verdade que todo o direito é *coactivo;* mas a *coacção* não constitue a *essencia* do direito, é apenas uma sua *propriedade,* emquanto quem possue o *direito* tem o poder de empregar a força *physica,* conforme as circumstancias. Este poder de empregar a força existe mesmo fóra da sociedade, embora seja insufficiente e muitas vezes inefficaz, — insufficiencia e inefficacia, que só mostram a necessidade da sociedade civil para a defeza dos direitos naturaes do homem.

b) A ordem *juridica* será uma parte da ordem *moral,* se a violação de um *direito* envolver a violação de uma virtude *moral.* Ora a violação de um direito envolve necessariamente a violação de uma virtude *moral,* que é a *justiça;* pois esta manda que se dê a cada um o que lhe pertence. Logo a ordem *juridica* é uma parte da ordem *moral* (1).

---

(1) Sendo a ordem *juridica* uma parte da ordem *moral,* é facil reconhecer a verdade das seguintes relações, que existem entre a *Ethica* e o *Direito natural.*

I. A *Ethica* é o *fundamento* do *Direito natural.* Por quanto, os *deveres* e os *direitos,* de que se occupa o *Direito,* encontram a sua origem e a sua força na *justiça,* que é uma virtude *moral,* de que trata a *Ethica.*

II. Os actos meramente *internos* estão subordinados á *Ethica,* e não ao *Direito.* Os actos *externos* não só estão sujeitos á *Ethica,* emquanto se conformam, ou não, com a natureza *racional,* mas tambem ao *Direito,* emquanto se relacionam com a ordem *social.*

III. A *Ethica,* apreciando um acto, considera sobre tudo a intenção do agente; ao passo que o *Direito* suppõe sempre que o acto *interno* corresponde ao *externo,* emquanto se não mostrar o contrario.

O que deixamos escripto serve para resolver o celebre problema ácerca da distincção entre a *Ethica* e o *Direito natural.* — Ha tres opiniões principaes a este respeito: uma de *Kant,* outra de *Ahrens,* e a terceira dos *Escholasticos.* Expomos em resumo cada opinião, fazendo a critica respectiva.

a) *Kant* diz que o *Direito natural* deve prescindir e separar-se inteiramente da *Ethica.* Porquanto devem distinguir-se duas especies de actos humanos: uns *internos,* outros *externos.* Os *internos* desenvolvem-se na esphera da consciencia e estão sujeitos ás leis internas; os *externos* consistem nas mutuas relações entre os cidadãos, e estão *unica* e *exlusivamente* sujeitos ás leis externas ou civis, prescindindo de toda a moralidade e de qualquer intenção do agente. E, como dos actos *internos* se occupa a *Ethica* e dos *externos* trata o *Direito,* é claro que o *Direito* deve separar-se da *Ethica.*

A opinião de *Kant* é absurda. Na verdade, provámos que a ordem *juridica,* de que trata o *Direito,* é parte da ordem *moral,* de que se occupa a *Ethica.* — Além d'isso, é falso que o *Direito,* por se occupar dos actos *externos,* possa e deva prescindir *inteiramente* dos *internos.* Por quanto, os actos *externos,* que o *Direito* considera, são actos *humanos,* isto é, provenientes da *razão* e da *vontade livre* do homem, e por isso dotados de *moralidade interna.* E' esta *moralidade,* que o *Direito* considera, quando a um reu, que assassinou o seu bemfeitor com premeditação, inflige uma pena mais severa do que a pena, que inflige a quem matou um individuo por inadvertencia ou por um subitaneo movimento de ira. — Finalmente, como poderia o legislador prescindir inteiramente da *moralidade* e por isso da *Ethica,* se a sua missão é defender a liberdade que os subditos têm de viver honestamente, e promover a virtude e os bons costumes nos cidadãos? — Logo o *Direito* não deve prescindir nem separar-se inteiramente da *Ethica.*

b) *Ahrens,* embora reconheça que estas duas sciencias — a *Ethica* e o *Direito* — estão unidas, comtudo sustenta que são *realmente* distinctas, que são entidades completamente diversas; pois imagina que só esta distincção

117. Divisão do Direito natural. — Dividimos o *Direito natural* em duas secções. — Na *primeira* secção tratamos dos *deveres*

---

real e *completa* póde obstar a que a auctoridade civil se intrometta nas coisas internas do homem.

Esta opinião tambem é falsa. Por quanto, nem o Direito *natural* nem o *positivo* prescindem da *Ethica*. Não prescinde da *Ethica* o *Direito natural;* pois este, derivando de Deus, é perfeitissimo e illimitado, e por isso não póde deixar de mandar ao homem que pratique o que é *honesto* e de um *modo honesto;* ora praticar o que é *honesto*, e de um *modo honesto*, é preceito tambem da *Ethica*. Não prescinde da *Ethica* o *Direito positivo;* pois este, embora imperfeito e limitado a certos e determinados objectos, não prescinde, nem póde prescindir, da *moralidade interna*, que forma o objecto da *Ethica*, não só porque preceitua actos *humanos*, mas tambem porque, na applicação das penas e na irritação dos contractos dolosos ou feitos por medo, considera essa moralidade e o fim do agente. — A razão, que *Ahrens* apresenta para sustentar a distincção *real* entre a *Ethica* e o *Direito natural*, é futil. Na verdade, aqui trata-se do Direito *natural*, que deriva de Deus, e ninguem póde obstar a que Deus attinja *directamente*, pelas suas leis, a nossa moralidade *interna*. Mas, embora se tratasse do Direito *civil*, ninguem poderia obstar a que a auctoridade civil attingisse *indirectamente* a moralidade *interna* dos subditos, preceituando actos *internos*, emquanto necessarios para que o acto *externo* seja *humano* e assim corresponda ao fim da lei; pois que o legislador governa homens, não governa corpos humanos. Por isso nem o Direito *natural* nem o *civil* podem prescindir da *Ethica*.

c) Os *Escholasticos* dizem que deve admittir-se uma distincção entre a *Ethica* e o *Direito*, mas que esta distincção é apenas *logica* ou de *razão*, pois a *Ethica* e o *Direito* constituem a mesma sciencia *moral*.

Esta opinião é a verdadeira, e é a que seguimos. — Com effeito, é necessario admittir alguma distincção entre a *Ethica* e o *Direito natural*. Porquanto, a *Ethica* considera o homem *em absoluto*, isto é, emquanto é uma pessoa capaz de honestidade; ao passo que o *Direito* considera o homem nas suas *relações* para com outras pessoas. Além d'isso, a Ethica considera a *forma* dos actos humanos, emquanto prescreve as condições necessarias para a sua honestidade; ao passo que o *Direito* considera a *materia* dos mesmos actos, emquanto investiga os *deveres* e os *direitos* do homem para com os outros. — Todavia esta distincção não excede a que existe entre as varias partes da mesma sciencia. A *justiça*, que é o objecto do *Direito*, é *parte* do bem *moral* ou *honesto*, que é o objecto da *Ethica*. D'este modo, a *Ethica* está para com o *Direito natural* na proporção em que a Metaphysica *geral* está para com a *especial*. Por isso alguns auctores dão á primeira parte da *Moral* o nome de *Ethica geral* ou *Nomologia*, e á segunda parte, que é o *Direito natural*, o nome de *Ethica particular* ou *Deontologia*.

*

Para conclusão d'este *prologo*, resta-nos examinar os varios systemas ácerca da *origem* do *Direito*. — Antes da era christã, o *Direito*, entre os Romanos, que eram senhores do mundo, encobria, sob uma apparencia de liberdade, o mais feroz despotismo. Alli todos eram *escravos*, ao menos do Estado. O Estado, a que se attribuia uma omnipotencia absoluta, era o prin-

e *direitos*, que pertencem ás relações *individuaes* do homem, isto é, que pertencem ao homem, emquanto *individuo*; e por

---

cipio de todo o direito. — Este erro e este despotismo foram destruidos pela doutrina eminentemente verdadeira e caridosa do Christianismo. Os *escravos* tornaram a conquistar a dignidade de *pessoa;* a mulher voltou a ser a companheira do homem. O Estado renunciou á sua omnipotencia, e reconheceu que dependia de um Deus e que, além dos direitos civis e politicos, havia outros direitos mais elevados — os direitos naturaes e divinos, proclamando a Deus como fonte principal de todos os direitos humanos. D'este modo a Egreja e o Estado, desenvolvendo-se harmonicamente na sua esphera de acção, formavam, na obediencia ás leis divinas, a felicidade espiritual e temporal dos seus subditos. — Esta união, tão justa e tão util, começada no seculo IV, foi destruida, infelizmente, no seculo XVI, pelo *protestantismo*. A auctoridade *religiosa* foi devolvida aos principes temporaes; a *Ethica* e o *Direito* perderam a sua origem divina; e o Estado tornou a ser fonte principal, senão unica, de todos os direitos e de todos os deveres.

As doutrinas do *protestantismo* crearam *cinco* escholas para a explicação da *origem* do *direito:* — a *utilitarista* de *Hobbes*, de *Bentham* e dos outros materialistas, — a *individualista* de *Rousseau*, de *Kant*, de *Rosmini*, — a *pantheista* de *Schelling*, de *Hegel*, de *Krause*, — a *positivista* de *Stuart Mill*, de *Spencer*, — a *historica* de *Savigny*. Estas escholas, embora partam de principios diversos, chegam todas á mesma conclusão; pois todas ensinam que a principal fonte dos direitos e dos deveres é o Estado ou a Sociedade civil. — De cada eschola faremos uma breve exposição com a critica respectiva.

A) Eschola utilitarista. — A eschola *utilitarista* é representada sobretudo por *Hobbes* e por *Bentham*.

a) *Hobbes* diz o seguinte: Não ha distincção *intrinseca* entre o bem e o mal. O estado primitivo do homem foi o selvagem. Nesse estado, os homens, errando nos bosques sem noção alguma de honestidade, combatiam-se mutuamente, até que veio a lei civil, imposta pelos fortes aos fracos, pelos reis aos subditos. A lei civil é o *direito*.

O systema de *Hobbes* é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Nega uma *distincção intrinseca* entre o bem e o mal. Ora esta negação é absurda. — 2.ª) Suppõe que o estado primitivo do homem foi o selvagem. Ora esta supposição é falsa. — 3.ª) Colloca a essencia do *direito* na força *physica*. Ora isto é absurdo. O *direito* é uma força *moral;* pois vigora não só quando encontra garantia na força *physica*, mas tambem, e sobretudo, quando é opprimido. — 4.ª) Destroe toda a idea de *obrigação*. Porquanto, se o homem, como os materialistas sustentam, é absolutamente independente, não ha nenhum motivo que o possa levar a obedecer á lei, sobretudo se for dotado de muita força *physica*, porque então o seu *direito* é mais forte e efficaz. — 5.ª) Leva directamente ao *despotismo* e á *anarchia*.

b) *Bentham*, tendo collocado na *utilidade* o primeiro principio do bem *honesto*, concluiu que o *direito* é a propria lei civil, promulgada pelo Estado para a *utilidade* de todos.

O systema de *Bentham* é falso pelas seguintes razões: — 1.º) Funda todo o *direito* na *utilidade* ou no *interesse*, dizendo que o homem tem o *direito* de fazer tudo o que lhe é *util*. Ora este fundamento é falso; pois demonstrámos na *Ethica* que o *direito* e a *moralidade* não se referem aos bens corporeos

isso consideramos os *deveres* do homem para com Deus, os *deveres* do homem para *comsigo*, e os *deveres* e *direitos* do

---

e agradaveis, mas aos bens espirituaes e honestos. — 2.º) Destroe toda a idea de *obrigação*. Porquanto, se o *direito* consiste em procurar o que é mais *util* e *vantajoso* para o *individuo*, não ha motivo nenhum para *obrigar* o homem a observar as leis, quando esta observancia é contraria aos seus interesses e ás suas satisfações. — 3.º) Leva ás mesmas consequencias, a que leva o systema de *Hobbes*.

B) **Eschola individualista.** — Esta eschola é representada especialmente por *J. J. Rousseau*, *Kant*, *Rosmini*.

a) *Rousseau*, no seu *Cantracto social*, professa a mesma theoria de *Hobbes* ácerca do estado primitivo do homem e ácerca da origem da *moralidade* e do *direito*. Todavia diz que os homens não se reuniram em sociedade pela força de algum poderoso, como pensou *Hobbes*, mas pela sua livre vontade, e de commum accordo crearam a *moralidade* e o *direito*, que deviam servir de norma aos cidadãos. Posto tal fundamento, este escriptor affirma que a principal fonte de todos os direitos e deveres é o Estado, emquanto, no exercicio das suas funcções, representa a *vontade geral dos cidadãos*. Por isso a *lei* é a *vontade geral dos cidadãos*, e o *direito* é o poder concedido pela *lei*.

O systema de *Rousseau* é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Suppõe que o estado primitivo do homem foi o selvagem. Ora esta supposição é falsa. — 2.ª) Suppõe que os homens se reuniram em sociedade, em virtude de um *contracto*, livremente concluido entre elles. Ora esta supposição é tambem falsa; pois, como demonstraremos mais tarde, não foi a livre vontade do homem que formou a sociedade, mas sim a propria natureza. — 3.ª) Destroe toda a idea de *obrigação*. Porquanto, fazendo *Rousseau* consistir o *direito* numa simples *legalidade externa*, produzida exclusivamente pela *vontade geral* do povo e sem relação a Deus, não ha força nenhuma, a não ser a *physica*, que *obrigue* os cidadãos á observancia das leis do Estado. — 4.ª) Erradamente sustenta que a *lei* é a vontade *geral* dos cidadãos. Porquanto, a *lei*, por ser um *preceito*, deriva da vontade do legislador, e, por ser um preceito *racional*, deve ser conforme á *razão*. Se a *lei* consistisse exclusivamente na *vontade* do legislador, o despotismo seria legitimo e a tyrannia seria um direito. — 5.ª) Leva ás mais perniciosas consequencias. Na verdade, se a força do *direito* consiste na mera força material ou na *coacção physica*, como pensa *Rousseau*, o socialismo e a anarchia deixam de ser coisas injustas e illegitimas, com tanto que possuam mais força material ou physica do que os partidos conservadores da ordem moral.

b) *Kant*, na sua *Critica da razão pratica*, corrompeu não só a *Ethica* mas tambem o *Direito*. O escriptor allemão, assim como basêa a ordem *moral* na liberdade *interna* do ente racional, assim tambem funda a ordem *juridica* na liberdade *externa*. A liberdade *interna* é, segundo *Kant*, a *autonomia* da razão, de que deriva, como do seu principio, toda a obrigação moral; por isso todos os deveres *moraes*, seja qual for o seu objecto, são *internos*. A liberdade *externa* é consequencia e complemento da *interna*, é um postulado da razão; mas, para a sua subsistencia, precisa de uma legislação *coactiva*, pela qual a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros. D'ahi a grande diversidade entre a legislação *interna* ou *moral* e a legislação *externa* ou *juridica*; pois nada é mais contrario á legislação *moral* do que a obrigação *coactiva*. Por isso a differença entre a ordem *moral* e a *juridica* funda-se principalmente na diversidade da legislação. — D'onde se segue que o *direito* é o *conjuncto das condições, pelas quaes a liberdade de cada um póde coexistir harmonicamente com a liberdade dos outros, segundo uma lei geral*. E, como todo o verdadeiro *direito* é por si *coactivo*, o mesmo *direito*, tomado no seu mais rigoroso sentido, emquanto exclue todo o elemento *ethico* ou *moral*, póde conceber-se como *a simultanea possibilidade da mutua coacção de todos com a liberdade de cada um, em conformidade com as leis geraes*. D'ahi o *principio geral* do *direito*: « *E' conforme ao direito todo o acto, em que a liberdade de cada um póde existir harmonicamente com a liberdade dos outros, segundo uma lei geral* ». D'ahi tambem a seguinte *lei juridica*: « *Opéra de modo que o livre uso da tua liberdade possa coexistir com a liberdade de todos os outros, segundo uma lei geral* ». — Estabelecida a *liberdade externa*, como o proprio fundamento philosophico de todo o *direito*, *Kant* conclue que a *liberdade* é o unico direito *innato* do homem e que ella é o principio não só da *egualdade innata* dos homens, da *personalidade juridica*, de todos os outros direitos, mas tambem da constituição da *sociedade civil*; porque foi um *contracto social*, feito para conservar a cada um a sua esphera de *liberdade externa*, que deu origem á *sociedade civil*. Por isso o *direito* suppõe o *Estado*, e d'elle deriva exclusivamente. — A opinião de *Kant*, foi seguida tambem por *Fichte*.

homem para com o *proximo*, isto é, para com os outros individuos da mesma especie humana. Na *segunda* secção tratamos

---

O systema de *Kant* é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Affirma que o homem é independente de toda a lei divina, que é senhor e legislador de si mesmo, não só como *individuo*, mas tambem como *membro da sociedade*. Ora esta affirmação é falsa. O homem não póde ser independente da lei divina, porque não é independente de Deus na creação, na conservação, e na sua finalidade. — 2.ª) Separa a ordem *juridica da ordem moral*, quando, como demonstraremos, aquella é apenas uma parte d'esta. — 3.ª) Destroe a *obrigação* ou o *dever moral*. Na verdade, a obrigação *moral* suppõe sempre dois seres: um superior, que manda, e um subdito, que obedece. Mas, no systema de *Kant*, o homem é, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, superior e subdito. — 4.ª). Como o *direito*, segundo *Kant*, é meramente *negativo* (pois consiste na conciliação da liberdade de cada um com a liberdade dos outros), segue-se que o homem teria direito a commetter as maiores immoralidades e crimes, com tanto que não offendesse a liberdade dos outros; pois isso seria conforme com a lei geral da *liberdade*. Nem a esta licença poderia obstar a lei *moral*; porque, no systema de *Kant*, o *direito* deve prescindir inteiramente da *Ethica* e de toda a lei *moral*. A lei *geral*, de que falla *Kant*, não é a lei *moral*, mas é a lei da propria *liberdade*. — 5.ª) Leva ao despotismo e á tyrannia. Na verdade, affirmando que o *direito* não se funda na *liberdade individual*, mas num *contracto social*, feito pela vontade de todos, e que a essencia do *direito* consiste na *coacção*, é claro que este escriptor proclama o reinado da força, sacrificando a liberdade *real* do individuo, sem que haja uma norma objectiva, que defenda os *direitos* de cada um contra a maioria ou contra a sociedade, quando esta os desconhecer e calcar, como incompativeis com a sua liberdade. E' assim que, *em nome e pela vontade do povo soberano*, este é reduzido á escravidão e á miseria! (Veja-se o que dissemos, na primeira

dos *deveres* e dos *direitos*, que pertencem ás relações *sociaes* do homem, isto é, que pertencem ao homem, emquanto é *membro*

---

parte d'este tratado, contra o systema de *Kant* ácerca do fundamento da *moralidade*).

c) *Rosmini* fundou um systema, em que á soberania de Deus substituiu a soberania do *ente ideal*. Eis o resumo da sua doutrina: O *dever* deriva da lei moral. A lei é uma *noção*, uma *idea* da nossa intelligencia. A primeira *lei* é, pois, a idea do ser *ideal* ou *universal*. « E' claro que o ser, cuja intuição primitiva é illimitada e meramente possivel, o *ser ideal*, tomado universalmente, é para nós a medida de todos os entes particulares; pois é o meio por que os percebemos como são em si mesmos, isto é, com os varios graus da sua entidade. A regra suprema e ultima, por que medimos a entidade dos objectos, é, pois, o mesmo ser por que os concebemos. Este ser ideal, produzindo na intelligencia a idea dos objectos, subministra as regras particulares para a sua apreciação e estima. Estas mesmas regras, consideradas em relação á nossa vontade, que produz a estima pratica, transformam-se em outras tantas leis moraes. Por isso, na Ethica natural, a primeira e a suprema lei é o ser *ideal*, luz da nossa intelligencia; — o primeiro *imperativo* é o seguinte: *A tua vontade deve conformar-se com o ser ideal, isto é, com a luz da razão* » (*Storia comparativa e critica dei Sistemi di morale*, c. I, a. 4). A *obrigação moral* nasce de dois principios: da ordem objectiva das coisas, e do respeito que o homem deve a si mesmo (*Storia comparativa*, etc., c. VII, a. 4; — *Filosofia del diritto*, Sistema morale, VII).

O systema de *Rosmini* é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Destroe a idea de *dever*. Na verdade, o homem não póde estar sujeito a um *dever*, se não existir uma *pessoa*, que tenha o *direito* respectivo. Ora, no systema de *Rosmini*, o sujeito do *direito* é um ser *impessoal*, é o *ser ideal*. Logo não existe *direito* e por isso não existe *dever*. E como poderiamos ter o *dever* de obedecer a um principe *impessoal*, a um legislador *ideal*, se o proprio *Rosmini* confessa que « o conceito de *direito* suppõe uma *pessoa?* » (*Filos. del diritto*, pag. 129). E' verdade que o *ser ideal* de *Rosmini* se identifica com o proprio ser de Deus; mas esta identidade, embora logicamente derive dos principios d'esse escriptor, é negada por elle. — 2.ª) Favorece o *racionalismo*. Na verdade, a *obrigação moral*, no systema de *Rosmini*, não deriva da lei de Deus, mas sim da ordem objectiva das coisas e do respeito que o homem deve a si mesmo. D'este modo, o peccado não consiste na offensa feita a Deus, mas na offensa feita a si proprio, ou ao *ser ideal*, cujo *imperativo* se transgride. D'ahi o *peccado philosophico*, condemnado pela razão e pela Egreja. — 3.ª) Leva a perniciosas consequencias. Porquanto, o peccado, segundo *Rosmini*, consiste na offensa ao respeito, que o homem deve a si mesmo. Bem. Mas o homem, podendo renunciar ao seu direito, póde fazer com que uma acção deshonesta seja honesta. Poderia dizer-se que a ordem *objectiva* das coisas se oppõe a isso; mas quem diz que o homem deve conformar-se com a ordem objectiva das coisas? E' a luz da razão? Mas esta luz, como dissemos, é *subjectiva*, e não póde *obrigar* o homem; pois repugna que o mesmo individuo seja superior e subdito de si mesmo. — Como se vê, o systema de *Rosmini*, embora não parta dos mesmos principios, comtudo chega ao mesmo resultado, a que chega o de *Kant*.

C) **Eschola pantheista.** — Ao *subjectivismo* de *Kant* succedeu, por natural

da sociedade, quer esta se considere em si, quer se considere em relação a outra sociedade *civil* ou *religiosa*; e por isso

---

reacção, o *objectivismo* dos *pantheistas*. Os principaes representantes da eschola *pantheista* são *Schelling*, *Hegel*, *Krause*.

a) *Schelling* diz: Existe o *absoluto*, que é a identidade do sujeito com o objecto. O *absoluto* manifesta-se no mundo da *natureza* e na *historia*. Manifestando-se no mundo da *natureza*, o *absoluto* forma as especies, os generos e os reinos; manifestando-se na *historia*, forma a familia, a cidade e o Estado. O Estado é o organismo objectivo da liberdade ou a harmonia da necessidade com a liberdade, e tem por condição a *ordem juridica*. O *Estado* e a *ordem juridica* não são resultantes das livres vontades dos individuos, mas são a forma *immediata* por que se manifestam a *razão* e a *vontade universal*. Por isso o Estado é um organismo *absoluto*.

Este systema é absurdo, não só pelas razões com que combatemos, na *Cosmologia*, o *absoluto* de *Schelling*, mas tambem porque, destruindo toda a base da dignidade pessoal e do livre arbitrio, reduz o *Direito* a uma cega fatalidade, que pesa sobre os cidadãos.

b) *Hegel* desenvolveu e completou o trabalho de *Schelling*. O systema de *Hegel* é o seguinte: O *absoluto* está sujeito a evoluções *necessarias*. O mundo não é a propria vida do *absoluto*, desenvolvida por um movimento *real*, como disse *Schelling*, mas é a propria analyse *logica* do *pensamento absoluto*. Este *pensamento absoluto* é substancial, mas não é pessoal nem adhere a um sujeito pensante. D'onde se segue que as regras absolutas do *pensamento* são tambem as do *ser*, e que tudo o que é ou que se faz, é ou faz-se por necessidade *logica*. Por isso a philosophia divide-se em tres partes: — a *primeira* parte, que é a *logica*, é a sciencia da *idea* em si e por si; — a segunda, que é a philosophia da *natureza*, é a sciencia da idea, que se manifesta fóra de si mesma; — a terceira, que é a philosophia do *espirito*, é a sciencia da idea, que faz reflexão sobre si e d'este modo adquire a consciencia de si mesma.

A philosophia do *espirito* subdivide-se em tres partes, conforme o triplice grau da sua evolução. Porquanto, o *espirito* desenvolve-se ou revela-se — primeiramente no estado *subjectivo*, emquanto se considera em si e por si, — em seguida, no estado *objectivo*, emquanto se traduz na realidade ou no mundo, — finalmente, no estado *absoluto*, emquanto, recolhendo-se e differenciando-se de tudo o que está fóra d'elle, toma posse completa de si mesmo. — A philosophia do *direito* está contida na philosophia do *espirito objectivo*. O principio, de que deriva o *direito*, é a vontade universal e objectiva da idea *absoluta*, — vontade substancial e racional, mas impessoal. Esta vontade é o fim de si mesma, isto é, o seu fim interno é a liberdade; o seu objecto é o mundo externo, em que ella se realiza. Mas, nesta realização externa, a liberdade assume a forma de *necessidade*. Por isso o *direito* é a *liberdade realizada*.

O *direito*, assim entendido, póde considerar-se sob um triplice aspecto. Porquanto, a livre vontade póde manifestar-se como *individua* ou *pessoal*, e a sua relação para com as coisas constitue a *propriedade*, e para com as outras pessoas constitue o *contracto;* o direito, neste caso, é formal e abstracto. Em seguida, a livre vontade reflecte sobre si mesma; d'ahi resulta o direito da vontade *subjectiva* — a *moralidade*. Finalmente, a vontade torna-se

consideramos — os deveres e os direitos *domesticos,* isto é, os *deveres* e os *direitos* que são proprios do homem emquanto é

---

social, traduzindo-se na vida historica e nas tradições dos povos; d'ahi o *ethos* (idea da liberdade transformada em mundo real). — N'este ultimo grau, a livre vontade manifesta-se sob tres formas successivas: — primeiramente, na *familia,* cujo fim é a unidade pelo amor, — em seguida, na *sociedade civil,* que liga as familias numa unidade mais elevada; — finalmente, no *Estado,* em que o *ethos* attinge o supremo grau de perfeição. — O Estado, pela sua vez, desenvolve-se no direito interno, no direito externo e na historia do mundo. O Estado é a realidade da idea ethica, a realidade da vontade substancial, a propria razão, o fim absoluto, em que a liberdade attinge o mais alto grau de direito. O Estado tem o supremo direito sobre cada individuo. O Estado é a vontade divina, é o proprio Deus presente, é o universo espiritual em que a razão divina se realizou.

O *direito publico* é triplice: *interno, externo,* e *absoluto* ou *direito da historia universal,* conforme a idea do estado — ou se refere a um determinado organismo individual, considerado em si mesmo, — ou consiste na relação de um estado para com os outros, — ou é a idea universal do estado, considerado como genero e assim dotado de poder absoluto sobre todos os estados particulares, isto é, é o espirito, que se realiza no processo da historia do mundo, e por isso é o unico e absoluto juiz. Os espiritos proprios dos varios povos encontram a suprema unidade no espirito do mundo. — A Egreja e a Religião estão identificadas com o Estado, ou subordinadas a elle; porque o espirito, envolvido sob o véo da religião, é subjectivo e objectivamente indefinido, e só no Estado adquire uma objectividade externa e real. Por isso a Religião não póde governar. — *Hegel* foi seguido por *Karl Marx* e por muitos outros, sobretudo na Allemanha.

O systema de *Hegel* é falso, não só pelas razões que adduzimos na *Cosmologia,* mas tambem pelas seguintes: — 1.ª) Funda-se no *pantheismo,* negando a existencia de um Deus pessoal, Creador e Conservador do mundo, o *livre arbitrio,* a *imputabilidade moral,* a *immortalidade* de cada alma humana, e fazendo derivar tudo do *pensamento,* que não tem *sujeito* nem *objecto,* que é *nada.* Ora tudo isto é absurdo. — 2.ª) Encerra contradicções. Porquanto *Hegel,* rejeitando o *idealismo* subjectivo e espiritual de *Kant,* esforça-se por recorrer a um principio unico, universal e absoluto de todas as coisas. Mas, longe de procurar esse principio em Deus, Creador e Governador de todas as coisas, que, pela sua lei *eterna,* é a fonte immutavel e objectiva de toda a moralidade e de todo o direito, procurou-o e disse tel-o encontrado numa supposta divindade, não real mas ficticia e imaginaria, que se desenvolve até adquirir a consciencia de si mesma no homem, e que é realmente presente, como vontade universal e como alma universal no Estado e na historia. D'este modo o *objectivo de Hegel,* sendo apenas a evolução do *pensamento* (sem sujeito e sem objecto), não differe, na realidade, do *subjectivo* de *Kant.* — 3.ª) Destroe todo o fundamento da justiça e da moralidade social; porque tudo está numa continua evolução, e todas as nações têm apenas um valor historico e relativo, determinado pelas phases do desenvolvimento do espirito universal. — 4.ª) Destroe a liberdade individual e os direitos individuaes, reconhecendo o Estado, como unica fonte absoluta de todo o direito, como principio de todo o dever e regra de toda a moralidade, completamente au-

membro da sociedade *conjugal,* ou *parental,* ou da *dominical,* — os deveres e os direitos *civis,* isto é, que são proprios do

---

tonomo. Por isso, tudo o que o Estado fizer ou mandar, é justo, é honesto e tem força do *direito,* só porque foi o Estado quem o fez ou mandou fazer. D'este modo, o *direito* consiste na força e na felicidade dos acontecimentos. Ora tudo isto é falso, como fica demonstrado.

c) *Krause* propoz o seguinte systema: Deus é a essencia unica, infinita e total; é indeterminado e infinito; contém em si todos os seres finitos, como o todo contém as partes. Este ser realiza a sua essencia, variando continuamente no tempo os seus estados e as suas determinações. A realização, num tempo infinito, da essencia de Deus é a *vida.* A vida de Deus contém a vida de todos os seres. — A essencia é o *bem.* Realizar a *essencia* é fazer o *bem.* Para que o ente realize a essencia ou uma parte da unica essencia, deve ter *liberdade,* que por isso é a propriedade pela qual o ente se determina para a realização da essencia. — A *moralidade,* pois, é a propriedade, pela qual o ser finito produz livremente o bem, porque é bem; e a *maxima* d'esta moral é a seguinte: *Faze o bem, porque é bem,* isto é, porque é uma parte da essencia divina, que manifesta ou realiza a sua vida no tempo.

Mas o bem do homem consiste na realização de tudo o que está contido na sua essencia, isto é, no desenvolvimento de todas as suas faculdades e das diversas relações, que póde contrahir. As varias espheras, em que o homem póde desenvolver-se, são as seguintes: a *religião,* a *moralidade,* a *sciencia,* a *arte,* a *educação,* o *commercio* e o *direito.* Para a realização d'esses fins, o homem deve ter promptos os *meios* ou as *condições* indispensaveis. Estas *condições* podem ser subministradas pela natureza, como a agua, o fogo, etc., — ou podem depender da vontade humana, como são os auxilios physicos, intellectuaes, moraes, etc. — O homem póde exigir as *condições,* que são indispensaveis para o desenvolvimento da sua vida e que dependem da vontade humana. D'ahi a origem do *direito.* O *direito,* pois, é o *conjuncto das condições, dependentes da vontade humana e necessarias para a consecução do fim, que foi determinado ao homem pela sua natureza racional e que é o desenvolvimento da sua vida ou a realização do que está contido na sua essencia.* — Existe um só *direito* — o direito immanente de Deus, abrangendo todos os direitos particulares dos seres finitos. Para tornar effectivos os direitos do homem e da humanidade, isto é, para garantir as condições, q[illegible] são necessarias para o desenvolvimento do homem e da humanidade e que dependem da vontade humana, foi instituido o *Estado,* que tem um poder *absoluto* sobre todas as sociedades particulares.

Krause foi seguido por *Ahrens, Tiberghien,* e por outros escriptores allemães, hespanhoes (*Sanz del Rio, Giner de los Rios, Salmerón*) e portuguezes.

O systema de *Krause* deve rejeitar-se, porque, baseado no *pantheismo,* apresenta uma definição, que desvirtua completamente a noção de *direito* e é um conjuncto de falsidades. *Krause* diz que o *direito* é o *conjuncto das condições, dependentes da vontade humana e necessarias para a consecução do fim, que foi determinado ao homem pela sua natureza racional e que é o desenvolvimento da sua vida ou a realização do que está contido na sua essencia.* As falsidades d'esta definição são tantas, quantas são as palavras. — 1.º) E' falso que o fim do homem é o desenvolvimento do que está contido na sua essencia; porque, como vimos, o nosso fim ultimo é um bem absoluto e

homem, emquanto é membro da sociedade *civil*, — os deveres e os direitos *internacionaes*, isto é, que são proprios de uma

infinito, que é DEUS. — 2.º) E' falso ser a nossa natureza racional, que nos assigna o fim ultimo; porque o poder de estabelecer um fim, e de impor o dever de o conseguir, não póde derivar do proprio ser que tende para o fim, mas deriva da intelligencia e da vontade do superior, embora este tenha de se conformar com a natureza do mesmo ser. — 3.º) E' falsa a supposição de que o homem possa desenvolver a sua essencia nas sete espheras, apontadas por *Krause;* porque, sendo as forças do homem limitadas, o exercicio de uma faculdade impede o das outras, e quem quizesse desenvolver-se em todas as espheras, acabaria por se não desenvolver em nenhuma. — 4.º) E' falso que as *condições*, indispensaveis para o desenvolvimento, *dependem da vontade humana;* porque tudo o que é necessario para a consecução de um fim necessario, não depende da vontade humana, mas é subministrado pela propria natureza. — 5.º) E' falso que o *direito*, que é uma faculdade ou um poder *moral*, se identifica com as condições, que muitas vezes acompanham a realização do mesmo *direito*.

D) **Eschola positivista.** — A eschola *positivista* tem alguma analogia — com a *pantheista*, emquanto ao processo de *evolução*, — e com a *utilitarista*, emquanto prescinde inteiramente de toda a idea do absoluto e da Divindade. Seus principaes representantes, nesta questão, são *H. Spencer* e *Stuart Mill*.

a) *H. Spencer* funda o systema *juridico* na sua doutrina acerca da *evolução*. Diz assim: Existe uma lei, cujo fim é a preservação da especie — a lei da sobrevivencia do mais forte. Em virtude d'essa lei, os individuos, que mais se adaptam ás condições da existencia, recebem mais vantagem e utilidade do que os individuos, que menos se adaptam a essas condições. Esta lei suppõe que todo o individuo deve receber a sua parte de bens e de males, proporcionada á sua natureza e á sua conducta. — A idea de *justiça* contém dois elementos: um *positivo*, e outro *negativo*. O *positivo* é o reconhecimento do direito, que todo o homem tem á sua livre actividade e ás vantagens que d'ella resultam; o *negativo* é o reconhecimento dos limites, impostos pela presença dos outros homens, que gozam direitos analogos. D'ahi a formula da *justiça*, que, reunindo os dois elementos, affirma que a cada um deve conceder-se a livre actividade, mas limitada pela presença dos outros homens, que têm as mesmas exigencias. O elemento *positivo* exprime as condições da vida em geral; o *negativo* determina estas condições, na hypothese da pluralidade dos homens. Por isso a formula é a seguinte: *Cada um póde fazer o que quizer, com tanto que não lese a liberdade dos outros*. — A posse d'esta *liberdade limitada* é o *direito*.

O systema de *Spencer* é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Basea-se num falso supposto, que é a *evolução;* pois esta *evolução*, como demonstrámos, é contraria á razão e á experiencia. — Os adversarios dizem que essa evolução é uma hypothese. Embora. Mas, sendo uma hypothese, deve ser rejeitada pelos *positivistas*, que só admittem o *positivo*, isto é, só o que foi verificado pela experiencia externa e sensivel. — 2.ª) Faz consistir o *direito* na força *physica;* porque sustenta que deve respeitar-se a actividade de cada um, e que esta actividade é proporcionada ao fatal desenvolvimento das melhores e mais perfeitas aptidões, e por isso vencerá sempre o mais forte. Nem se diga que o mais forte tem o *dever* de respeitar a liberdade do mais fraco; porque esse mesmo *dever* incumbe ao mais fraco em relação ao mais forte. — 3.ª) Destroe toda a idea de *obrigação moral*. Na verdade, para que deveria o homem respeitar a livre actividade dos outros?.. Se tem a força bastante para se apossar de um determinado bem, elle póde exercer essa força; porque, no systema de *Spencer*, não ha um principio mais alto e absoluto, que approve a legitima actividade e condemne o abuso do poder e da força. — 4.ª) Leva ás mais funestas consequencias. Porquanto, se o homem tem o direito de fazer o que não offende a liberdade dos outros, todo o crime, que não offende a liberdade dos outros, será licito e honesto.

b) *Stuart Mill* applica o seu *utilitarismo positivista* ao *Direito*, como o tinha applicado á *Ethica*. Todo o esforço do escriptor inglez consiste em dar-nos a idea da *justiça* e do *direito*. — O que é a *justiça? Mill* não a define directamente. Limita-se a descrever o *sentimento da justiça*, que é o desejo ou instincto da vingança e da defeza pessoal, o qual, pela faculdade que o homem tem de communicar os seus sentimentos de sympathia e pela concepção humana de um *egoismo intelligente*, abrange todas as creaturas. — O que é o *direito?* O *direito* consiste em ter *titulos*, capazes de levar a sociedade a garantir a posse de alguma coisa e a punir quem se oppõe á mesma posse. A razão, por que a sociedade deve garantir esta posse, é a *utilidade geral*. — Eis a que se reduz toda a doutrina de *Stuart Mill*.

Este systema é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Desvirtua a idea de *justiça;* pois esta não consiste num sentimento de vingança e de defeza pessoal, mas consiste em dar a cada um o que lhe pertence. — 2.ª) Não explica a idea de *direito*. Na verdade, os *titulos*, que levam a sociedade a garantir a posse de uma coisa e constituem o *direito*, d'onde derivam? Da sociedade? Não; porque são anteriores a ella. Logo este systema, não explicando a origem dos *titulos*, não explica a idea de *direito*. — 3.ª) Se este systema não explica a idea de *direito*, nem póde explicar a idea de *obrigação*, correspondente a esse *direito*. Na verdade, quem póde *obrigar* os outros a respeitar o *direito?* Respondem que é a *utilidade*. Mas perguntamos: Esta *utilidade*, que *obriga* ao respeito do *direito*, é a utilidade do *sujeito* ou do *termo* da obrigação? Se é a *utilidade* do *sujeito* da obrigação, temos a consagração do *egoismo*, com prejuizo de quem possue o *direito*. Se é a do *termo* da obrigação, o *direito* fica assim exposto a todas as violações; porque, neste systema, não ha uma lei superior, que obrigue o homem a preferir á utilidade propria a utilidade dos outros.

E) **Eschola historica.** — A *eschola historica*, fundada por *Savigny* (1779-1861) para remediar os males causados pelo *transcendentalismo*, nega o direito *natural* e só reconhece o direito *positivo*. O direito *positivo*, segundo *Savigny*, deriva da vontade livre dos povos, a qual se manifesta pelas leis escriptas e pelos patrios costumes. Por isso não deve procurar-se um direito *commum* a todos os povos; cada povo forma naturalmente um direito *especial*, accommodado ás suas circumstancias. Por isso só a *historia* deve guiar-nos na investigação dos direitos humanos. — Este systema foi seguido por *Stahl, Ihering, Bluntschli*.

O systema, proposto pela *eschola historica*, é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Destroe a idea de *obrigação moral*. Na verdade, se se prescindir da

sociedade civil, chamada vulgarmente *nação*, com relação a outra sociedade, tanto civil quanto religiosa. — A *primeira*

secção constitue o *Direito individual;* a *segunda* secção constitue o *Direito social.*

---

lei *natural,* não ha, nem póde haver, um motivo capaz de obrigar a vontade humana a sujeitar-se á lei *positiva,* a não ser a força *physica* ou *material;* e assim chega a estabelecer-se a sociedade civil sobre o fundamento da força physica ou material. — 2.ª) Encerra o mais despotico e tyrannico *naturalismo;* porque sustenta que as leis civis, embora contrarias á Moral e ao Direito natural, são verdadeiras leis e têm a força de obrigar, e que ninguem, nesses casos, póde resistir ao poder civil. Ora é simplesmente impio e deshonesto que a sociedade civil prescinda inteiramente de DEUS, Senhor e Governador de todas as creaturas. — 3.ª) Erradamente ensina que é só a *historia* que nos deve guiar na investigação dos *direitos* humanos. Porquanto, a *historia,* se póde indicar o que é ou o que foi, não diz o que *deve* ser, nem o que é conforme ao ideal da *justiça,* e por isso não póde levar ao conhecimento dos *direitos,* de que o homem é dotado para a consecução do seu fim. — 4.ª) Leva ao *fatalismo* dos pantheistas. Porquanto, os seus defensores affirmam que a *vontade* do povo, que é a fonte de toda a lei, se desenvolve por um processo natural, á semelhança do organismo physico. Ora isto é *fatalismo.*

Concluindo a exposição d'estes systemas ácerca da *origem* do *direito,* vemos que todos prescindem da lei *natural,* que foi promulgada por DEUS ao homem pela propria luz da razão, e que é fonte e norma do direito *positivo,* ao qual impõe regras e limites, salvando assim os direitos dos individuos e a existencia da sociedade, e obstando a que o direito se transforme no capricho do mais forte. — Foi com o fim de tutelar a liberdade e a dignidade do homem e de firmar as bases da sociedade, que esses falsos systemas foram condemnados pela Egreja Catholica, Mestra infallivel da verdade.

SECÇÃO PRIMEIRA

DIREITO INDIVIDUAL

118. **Divisão do Direito individual.** — Dividimos o Direito *individual* em *tres* capitulos. No *primeiro* capitulo tratamos dos *deveres* do homem para com DEUS; no *segundo,* dos *deveres* do homem para *comsigo;* no *terceiro,* dos *deveres* e *direitos* do homem para com o *proximo.*

CAPITULO PRIMEIRO

DEVERES DO HOMEM PARA COM DEUS

SUMMARIO: — Deveres theoricos do homem para com DEUS. — Deveres praticos do homem para com DEUS.

ARTIGO I.

Deveres theoricos do homem para com Deus.

119. **Deveres do homem para com Deus.** — *Deveres* do homem para com DEUS são as obrigações, que temos de prestar a DEUS o culto que Lhe é devido. — Como a virtude, que nos inclina a prestar a DEUS o culto que Lhe é devido, chama-se *Religião,* póde dizer-se que todos os *deveres* do homem para com DEUS se resumem na virtude da *Religião* (1).

---

(1) Num sentido *mais lato,* todos os deveres do homem são deveres para com DEUS; não só porque são impostos por DEUS, mas tambem porque nos levam ao fim ultimo, que é DEUS, nem se podem transgredir, sem que ao mesmo tempo se transgrida um dever para com Elle. Todavia, num sentido *mais rigoroso, deveres* para com DEUS são os que *directa* e *immediatamente* nos referem a DEUS. E' d'estes deveres que nos occupamos.

A *Religião* toma-se em varios sentidos. — No sentido proprio, significa o *culto devido a* DEUS. — Em sentido lato, derivado do primeiro, significa a *virtude moral,* que nos inclina a prestar a DEUS o culto, que Lhe é devido. — Em sentido mais lato, significa o *conjuncto* — tanto das *verdades,* que exprimem as relações entre DEUS e o homem, — como dos *deveres,* que se fundam naquellas relações. — Tomada no *segundo* sentido, a *Religião* é a *parte principal* da ordem moral ou dos *deveres* impostos pela lei natural. Tomada

120. Divisão dos deveres do homem para com Deus. — O homem não póde prestar a Deus o *culto*, que Lhe é devido, se não tiver um verdadeiro e conveniente *conhecimento* da essencia e das infinitas perfeições do mesmo Deus. D'ahi resulta a divisão dos *deveres* do homem para com Deus em *theoricos* e *praticos*. Os *theoricos* referem-se ao *conhecimento* de Deus, e por isso são cumpridos directamente pela *intelligencia*; — os

no *terceiro* sentido, a *Religião* é o *fundamento* de toda a ordem moral; porque Deus é o *fim ultimo* da ordem moral, — a sua *Essencia* é a *norma ultima*, de que a ordem moral tira a sua necessidade, — a sua *Vontade* é a causa da *obrigação* e da *sancção* da ordem moral, e a fonte de todos os direitos.

Na virtude da *Religião* devemos distinguir o objecto *formal*, o objecto *material* e *directo*, e o objecto *indirecto*. — O objecto *formal* da Religião é a *honestidade, que se encerra nos actos religiosos;* porque nada mais *honesto* ou *conveniente*, do que dar a Deus o culto, que Lhe é devido. O seu objecto *material* e *directo* é o *culto*, que se presta a Deus. O seu objecto *indirecto* é o proprio Deus, emquanto é o *Primeiro Principio de todas as coisas.* — D'onde se vê que a *Religião* não é uma virtude *theologal*, mas *moral;* porque a virtude *theologal* tem por objecto *directo* o proprio Deus, tal é a virtude da *Fé*, da *Esperança* e da *Caridade*. — Todavia a *Religião*, emquanto nos inclina a prestar a Deus o culto, que lhe é devido, comprehende todos os *deveres* do homem para com Deus e por isso tambem os que se referem ás virtudes da *Fé*, *Esperança* e *Caridade*. Nesse caso, os actos d'estas tres virtudes não são actos *elicitos* da propria *Religião* (porque uma virtude *moral* não póde produzir os actos proprios de uma virtude *theologal*), mas são actos *imperados* por ella, emquanto a Religião leva essas virtudes *theologaes* a praticar os actos respectivos. D'este modo os actos das virtudes *theologaes* derivam *immediatamente* das proprias virtudes; *mediatamente*, da *Religião*.

Muitos auctores modernos, escrevendo tratados de *Direito natural*, omittem os *deveres* do homem para com Deus. As razões d'esta omissão são varias. — Uns dizem que os *deveres* do homem para com Deus são apenas *moraes*, mas não são *juridicos;* porque Deus não póde *coagir* as creaturas. — Outros affirmam que esses *deveres* são inuteis; porque Deus não precisa dos nossos obsequios. — Outros finalmente sustentam que a creatura não póde nem deve ter deveres *religiosos* para com Deus; porque a Religião é *parte* da *justiça*, a qual preceitua que a divida seja *adequadamente* satisfeita, e o homem não póde satisfazer *adequadamente* as suas dividas para com Deus.

Todas estas razões são falsas ou inconcludentes. — E' falsa a *primeira* razão. Os *deveres* do homem para com Deus são rigorosamente *juridicos;* porque Deus, sendo o Creador e o Senhor de todas as coisas, tem verdadeiro *direito* a exigir a observancia da sua lei. Nem se diga com *Ahrens* que Deus, pelo facto de não poder *coagir* as creaturas, não tem *direitos;* porque respondemos que Deus, embora não tivesse a força *coactiva*, não deixaria de ter *direitos*, pois a *coacção*, como vimos, não constitue a essencia do *direito*. — E' falsa a *segunda* razão. Porquanto, embora Deus não *precise* dos nossos obsequios, nem por isso esses obsequios são inuteis, porque são exigidos pela *justiça*, a qual preceitua a observancia das relações entre Deus e o homem. Em poucas palavras: O culto, que prestamos a Deus, se não é util

praticos referem-se ao *culto* de Deus, e por isso são cumpridos directamente pela *vontade*. — Neste artigo tratamos dos deveres *theoricos* do homem para com Deus; no seguinte trataremos dos deveres *praticos* (1).

121. Deveres theoricos do homem para com Deus. — Deveres *theoricos* do homem para com Deus são, como dissemos, os que se referem ao *conhecimento* de Deus, isto é, ás verdades ácerca da essencia, das perfeições e das obras de Deus. — Estas verdades podem ser *racionaes* ou *supraracionaes*, conforme excedem, ou não, a capacidade da limitada razão humana. — Os deveres *theoricos* do homem para com Deus resumem-se na obrigação de adquirir um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionaes*, e de acceitar as verdades *supraracionaes*, se Deus as revelar por um modo sobrenatural (2).

e necessario para Elle, é util e necessario para o homem. — Não é concludente a *terceira* razão. Porquanto, embora o homem não possa satisfazer *adequadamente* as suas dividas para com Deus, nem por isso fica dispensado de dar o que póde, o que está ao alcance das suas forças.

E' evidente que o homem, com relação a Deus, só tem *deveres* e não *direitos;* porque o homem é essencialmente servo de Deus, e o Creador nada póde dever ás suas creaturas (Cf. *Sum. Th.*, 2-2, q. 81 e seg.).

(1) São, pois, duas as partes da *Religião:* uma *theorica*, outra *pratica*. A *theorica* consiste no conhecimento, embora inadequado, da infinita excellencia de Deus; — a *pratica* consiste no *culto*, que devemos prestar a Deus, pela sua infinita excellencia. — Quem erra na parte *theorica*, isto é, no *conhecimento* de Deus, emquanto Lhe nega uma propriedade que possue, ou Lhe attribue uma propriedade que não possue, chama-se *blasphemo*, — e quem nega a Deus o *culto*, que Lhe é devido, diz-se *impio*.

(2) Deus é unica, simplicissima, infinita Verdede, identificada com a sua Essencia ineffavel. — A nossa intelligencia, sendo finita e por isso não podendo abranger com um só olhar o infinito, procura formar da unica e simplicissima Verdade muitos e differentes conceptos, cada um dos quaes reproduz, embora por um modo infinitamente inadequado, um ou outro attributo da Essencia divina.

Esta maneira de conhecer a Essencia infinita de Deus não é arbitraria nem falsa; porque os diversos conceptos, que formamos da Essencia divina, têm o seu fundamento na realidade, isto é, as diversas verdades, que formamos ácerca de Deus, existem effectivamente na Essencia divina, não inadequadas e accidentaes, como na intelligencia humana, mas perfeitissimas e unidas numa unica Verdade, substancial e infinita. — Em Deus, pois, podem distinguir-se muitas e differentes verdades, distribuidas em duas classes. Uma classe abrange as verdades, que não excedem a capacidade ou comprehensão da intelligencia creada, como são existencia e a unidade de Deus, a creação do mundo, a espiritualidade e immortalidade da alma humana, etc.; — a outra classe comprehende as verdades, que excedem a capacidade ou comprehensão de *toda* a intelligencia creada, como são a Unidade e a Trindade de Deus, a Encarnação do Filho de Deus, etc. — As verdades, que

122. O homem deve adquirir um conveniente conhecimento das verdades divinas racionaes.

a) O homem, derivando de Deus, como do seu primeiro principio, e tendendo para Deus, como para o seu ultimo fim, deve unir-se-Lhe pelos actos da *intelligencia* e da *vontade;* porque um Ente espiritual e purissimo, como é Deus, só póde ser attingido por faculdades espirituaes, como são a intelligencia

excedem a capacidade ou comprehensão de *toda* a intelligencia creada, chamam-se *mysterios. Mysterio,* pois, é uma proposição em que não podemos perceber a razão *intrinseca,* que une o predicado ao sujeito.

Os *mysterios* são uma pedra de escandalo para os incredulos. E todavia nada mais logico, nada mais natural do que a existencia dos *mysterios.* A natureza sensivel está cheia de mysterios! A essencia da attracção, do som, da luz, do calor, da electricidade, não são outros tantos mysterios para a intelligencia creada? Sim, certamente. E, se a nossa intelligencia encontra *mysterios* nas coisas *accessiveis* aos nossos sentidos, não deverá ella encontral-os em Deus, que é invisivel aos nossos olhos corporeos e que, emquanto é objecto da mesma intelligencia creada, está infinitamente distante? — Esta razão é sufficiente para provar a existencia dos *mysterios* em Deus. Mas, como o assumpto é importantissimo, accrescentamos duas outras razões, mais intrinsecas e convincentes.

Deus é infinito, e a intelligencia creada é finita. Ora repugna que o *finito* comprehenda e meça o *infinito,* ou que o *infinito* esteja contido no *finito.* Logo devem existir verdades em Deus, que excedem a capacidade ou comprehensão de toda a intelligencia creada. Logo existem os *mysterios.* — Com effeito, para os incredulos sustentarem que em Deus não existem *mysterios,* isto é, verdades que excedem a capacidade de *toda* a intelligencia creada, deveriam provar ou que Deus é finito, ou que a intelligencia creada é infinita. Não se concebe outro meio termo. Ora um Deus *finito* é contradicção, assim como é contradicção uma *coisa creada infinita.*

Além d'isso, a intelligencia, para que possa conhecer todas as propriedades, que se referem a um objecto, deve comprehender perfeitamente a *essencia* do mesmo; porque a essencia é a razão, o fundamento de tudo o que o objecto possue. Ora a *Essencia* de Deus é incomprehensivel para a intelligencia creada; porque as creaturas, que são o meio por que nos elevamos ao Creador, sendo effeitos finitos e inadequados, não podem manifestar a infinita grandeza de Deus. Logo existem *mysterios,* isto é, existem em Deus verdades, que excedem a capacidade de *toda* a intelligencia creada.

Os *mysterios* excedem a nossa intelligencia limitada, mas não a destroem; pois tudo o que é *superior* a uma faculdade, não lhe é por si *contrario.* — Se as verdades *supraracionaes* e as *racionaes* fossem contrarias em nós, deveriam ser contrarias tambem em Deus. Ora isto repugna; porque estas duas especies de verdades, consideradas em Deus, não são distinctas, mas identificam-se com a simplicissima Verdade infinita. — Só o erro é contrario á verdade; e ninguem provou nem póde provar que uma verdade *supraracional* é contraria a uma verdade *racional;* visto que, se iste se provasse, a verdade *supraracional* tornar-se-hia *racional,* pois a intelligencia comprehenderia a *relação* ou o *nexo* entre o sujeito e o predicado (*Sum. c. Gentes,* l. I, c. 3).

e a vontade. Ora o homem une-se com Deus pelos actos da *intelligencia,* emquanto adquire um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionaes,* isto é, das verdades que estão ao alcance da nossa razão. Logo o homem deve adquirir um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionaes.*

b) O homem deve, pelos actos da sua *vontade,* prestar a Deus o *culto,* que é *devido* a tão grande Senhor. Ora é impossivel prestar a Deus o culto, que Lhe é devido, se não se adquirir um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionaes;* pois ninguem póde honrar convenientemente uma pessoa, se não conhecer a sua dignidade. Logo o homem deve adquirir um conveniente *conhecimento* das verdades divinas *racionaes.*

Dissemos — *conveniente* conhecimento; pois basta que o homem adquira o conhecimento das verdades divinas, necessario para o cumprimento dos deveres do seu estado (1).

123. O homem deve acceitar as verdades supraracionaes, se Deus as revelar.

a) O homem deve prestar a Deus o *culto,* que é devido a tão grande Senhor. Ora não prestariamos a Deus o culto devido, se não acceitassemos as verdades *supraracionaes,* que Deus revelasse por um modo sobrenatural; porque, nesse caso, semelhantes verdades seriam a norma — não só do que deve-

(1) Examinemos duas objecções:

Dizem: A parte *theorica* da Religião, consistindo no conhecimento de um objecto tão elevado e abstracto, como é Deus, é de difficil execução, e por isso não póde ser prescripta pela lei *natural,* que abrange todos os homens, doutos e ignorantes.

Resposta. A parte *theorica* de Religião, que é imposta a todos pela lei *natural,* não consiste no conhecimento das verdades, que são mais difficeis e abstractas, relativas a Deus, mas sim no conhecimento das verdades divinas, que são mais obvias e elementares, e que são necessarias e sufficientes para o homem ter uma idea exacta de Deus e para Lhe prestar o culto conveniente, devido a tão grande Senhor.

Insistem: A parte *theorica* da Religião, por se referir á *intelligencia,* não póde estar comprehendida na lei *natural,* que só obriga a *vontade.*

Resposta. A parte *theorica* da Religião refere-se á *intelligencia* e á *vontade.* Refere-se á *intelligencia,* emquanto o conhecimento de Deus é um acto *elicito* ou *proprio* d'essa faculdade; refere-se á *vontade,* emquanto tal conhecimento é um acto *imperado,* isto é, preceituado á propria *intelligencia* pela *vontade.* — Se a parte *theorica* da Religião se refere á *vontade,* é claro que póde estar comprehendida na lei *natural,* isto é, póde ser materia de preceito. Por isso quem, por uma negligencia injustificada, deixa de adquirir um conveniente conhecimento de Deus, transgride a lei natural. — D'onde se vê o erro de *Hobbes,* quando diz que os *atheus* não são injustos, porque peccam com a intelligencia, não com a vontade.

riamos conhecer, — mas tambem do que deveriamos fazer para o cumprimento dos nossos deveres para com Deus, e por isso para a consecução do fim ultimo. Logo o homem deve acceitar as verdades *supraracionaes,* se Deus as revelar.

b) O homem terá o dever de acceitar as verdades *supraracionaes,* que Deus revelar, se o mesmo Deus tiver o *direito* de exigir a nossa fé. Ora Deus tem esse *direito;* porque, sendo Elle a propria Verdade, não se engana nem póde enganar, e, sendo Senhor absoluto do homem e de todas as suas faculdades, póde impor-se á intelligencia humana. Logo o homem deve acceitar as verdades *supraracionaes,* se Deus as revelar (1).

---

(1) Como esta these é combatida pelos incredulos, digamos mais alguma coisa ácerca da *Revelação sobrenatural,* seu *objecto, possibilidade, necessidade* e *existencia,* deixando para o fim a refutação das principaes difficuldades.

a) **Revelação sobrenatural.** — Revelação *sobrenatural* é a manifestação de uma verdade, ou de um systema de verdades, feita por Deus ao ente finito e racional por um modo *sobrenatural,* isto é, superior a todas as forças creadas. — *Cousin,* os *racionalistas* da *Allemanha, Arhens* admittem uma revelação divina, como fundamento da sciencia ou da religião; mas essa *revelação* é inteiramente diversa da revelação *sobrenatural,* de que nos occupamos. Porquanto, — para *Cousin* e para os *racionalistas* da *Allemanha,* a *revelação* é a espontanea evolução da intelligencia, ou a manifestação *natural* de Deus atravez dos seres finitos, — e, para *Ahrens,* a *revelação* é a manifestação da natureza divina no mundo e sobre tudo no espirito humano.

b) **Objecto da Revelação sobrenatural.** — O *objecto* da Revelação sobrenatural é constituido por todas as verdades, que Deus manifestou ou póde manifestar ás intelligencias creadas por um modo superior a todas as forças finitas. Estas verdades podem ser *racionaes* e *supraracionaes* (ainda que a Revelação *sobrenatural,* tomada no sentido mais rigoroso, se refira exclusivamente ás verdades *supraracionaes*). — Por isso, quando Deus manifesta *sobrenaturalmente* uma verdade *supraracional,* a Revelação é *sobrenatural* emquanto ao *modo* e emquanto ao *objecto* revelado; — e quando manifesta *sobrenaturalmente* uma verdade *racional,* a Revelação só é *sobrenatural* emquanto ao *modo* de manifestar a verdade.

c) **Possibilidade da Revelação sobrenatural.** — Uma coisa é *possivel,* quando não repugna. Mas a Revelação *sobrenatural* não repugna. Porquanto, esta repugnancia dar-se-hia — ou da parte de Deus, — ou da parte da *creatura racional,* — ou da parte da *verdade revelada.* — Ora a repugnancia não se dá da parte de Deus; porque Deus é infinitamente sabio e conhece todas as verdades, é omnipotente e tem os meios aptos para as manifestar, é acto purissimo e desde a eternidade determinou a revelação de certas verdades. — Não se dá da parte da *creatura racional;* porque esta, se póde sujeitar-se ao magisterio de outra creatura, muito mais póde sujeitar-se ao magisterio de Deus. — Não se dá da parte da *verdade revelada;* porque a verdade, quer exceda quer não exceda a capacidade da intelligencia creada, é sempre o objecto *adequado* da mesma intelligencia. Nem se diga que as verdades *supraracionaes* são *incomprehensiveis;* porque, se são *incomprehensiveis* emquanto não *vemos* o nexo entre o sujeito e o predicado, são *comprehensiveis* emquanto percebemos o *sentido,* que *exprimem.*

d) **Necessidade da Revelação sobrenatural.** — A Revelação *sobrenatural* póde dizer-se *necessaria* — ou emquanto ás verdades *supraracionaes,* — ou emquanto ás verdades *racionaes.* D'ahi uma duplice proposição.

a) A Revelação *sobrenatural* é *absolutamente* necessaria na *hypothese* da elevação da creatura racional a um fim *sobrenatural.* Com effeito, nessa hypothese, o fim da creatura racional, sendo superior ás exigencias da sua natureza, deve manifestar-se-lhe por um modo *sobrenatural;* aliás o homem não poderá dirigir para elle os seus desejos e as suas obras; pois ninguem tende para o desconhecido. Se é *absolutamente* necessaria a Revelação do fim *sobrenatural,* é tambem *absolutamente* necessaria a Revelação dos *meios* proporcionados para esse fim; não só porque a determinação dos meios depende da causa, que determinou o fim, quando este é *sobrenatural,* — mas tambem porque os meios, proporcionados para a consecução de um fim *sobrenatural,* devem ser *sobrenaturaes* e por isso só dependem da Sabedoria e da Vontade de Deus. — Dissemos que a Revelação, neste caso, é *absolutamente* necessaria; porque a intelligencia creada não póde por si conhecer, pelo menos com *certeza,* a existencia do fim *sobrenatural.*

b) A Revelação *sobrenatural* é *moralmente* necessaria emquanto ás verdades *racionaes,* relativas á Religião e á Moral. Na verdade, sem a Revelação, só poucos homens e depois de muito tempo teriam apprehendido algumas verdades religiosas e moraes, misturadas com muitos erros; quando é certo que *todos* os homens, desde o principio da sua existencia, devem conhecer, sem mistura de erro, essas verdades; pois é d'ellas que depende a felicidade do homem. — Dizemos que a Revelação *sobrenatural* das verdades *racionaes* é só *moralmente* necessaria, porque a intelligencia creada, embora, considerada em si, possa chegar ao conhecimento de todas as verdades *religiosas* e *moraes* da ordem *racional,* comtudo, considerada no homem, no qual ella existe cercada de difficuldades, é *moralmente* (não *physicamente*) impotente para conhecer todas essas verdades. A esta impotencia *moral* corresponde a necessidade *moral* da Revelação (*Sum. c. Gentes,* l. I, c. 4).

e) **Existencia da Revelação sobrenatural.** — A Revelação *sobrenatural* não só é *possivel* e *necessaria, mas tambem existe,* e a sua depositaria authentica é a Egreja Catholica. — Não pertence á Philosophia a demonstração d'esta grande e consoladora verdade. Limitamo-nos a dizer que os *motivos* de *credibilidade,* que demonstram tal existencia, são tantos e tão valiosos, que um espirito sensato não póde deixar de dizer a Deus com um celebre pensador: « *Senhor, se a nossa fé é falsa, fomos enganados por Vós; porque ella foi authenticada por milagres, que só Vós podeis operar* » (Ricardo de S. Victor, *De Trinitate,* lib. I, c. 2).

f) **Difficuldades dos incredulos.** — Examinemos as principaes difficuldades dos incredulos contra a Revelação *sobrenatural.*

Dizem: A Revelação *sobrenatural* repugna da parte de Deus, da parte do homem, e da parte das verdades reveladas. — Repugna da parte de Deus; porque Deus não póde nem deve communicar ás creaturas os seus segredos. — Repugna da parte do homem; porque a Revelação humilha e escraviza

124. Corollario. — Das precedentes considerações resulta que a *autonomia* ou *liberdade* de *consciencia,* que é o chamado di-

reito do *livre pensamento* em materia de Religião, e o *indifferentismo religioso,* que é a opinião dos que julgam todas as

---

a nossa razão. — Repugna da parte das verdades reveladas; porque ellas, não tendo *evidencia,* deixam de ser *verdades.*

Resposta. A Revelação *sobrenatural* não repugna da parte de Deus, nem da parte do homem, nem da parte das verdades reveladas. — Não repugna da parte de Deus; porque Deus, que concedeu ao homem a faculdade de communicar aos outros os proprios pensamentos, não póde deixar de ter o poder de communicar ás creaturas os seus segredos, e porque essa communicação, longe de abater a Grandeza e a Magestade de Deus, revela brilhantemente a sua infinita Bondade e Sabedoria. — Não repugna da parte do *homem;* porque, se é proprio do erro humilhar e escravizar a nossa razão, é proprio da verdade ennobrecel-a e tornal-a livre. — Não repugna da parte das *verdades reveladas;* porque muitas, isto é, as *racionaes,* têm uma evidencia *intrinseca,* e muitas outras, isto é, as *supraracionaes,* têm uma evidencia *extrinseca,* porque se basêam na infallivel Verdade, que é Deus, e por isso não podem deixar de ser verdades. Notamos que as verdades *supraracionaes,* se têm uma evidencia *extrinseca* relativamente á intelligencia creada, têm uma evidencia *intrinseca* relativamente á intelligencia divina.

Continuam: A Revelação *sobrenatural* não é *necessaria* relativamente ás verdades *supraracionaes,* nem relativamente ás verdades *racionaes.* Não é necessaria relativamente ás verdades *supraracionaes;* porque essa necessidade basear-se-hia na existencia de um fim *sobrenatural,* e repugna que um ente seja destinado para um fim superior ás suas tendencias naturaes. Não é necessaria relativamente ás verdades *racionaces;* porque essa necessidade arguiria imperfeição e deficiencia na creatura mais elevada entre todos os seres, que é o homem.

Resposta. A Revelação *sobrenatural* é necessaria em relação ás verdades *supraracionaes,* e em relação ás verdades *racionaes.* — E' necessaria em relação ás verdades *supraracionaes,* se Deus tiver destinado o homem para um fim *sobrenatural;* e esta destinação não repugna, porque tal fim, embora *superior* ás exigencias da nossa natureza, comtudo não lhe é *contrario,* mas ennobrece-a, elevando-a de um modo maravilhoso. — E' necessaria, embora *moralmente,* em relação ás verdades *racionaes;* porque, sem ella, só *poucos* homens, e depois de *muitos* annos, teriam chegado a conhecer uma ou outra verdade religiosa, misturada com muitos erros. Esta verdade foi reconhecida pelos proprios philosophos pagãos. *Pithagoras* dizia: « O homem só deve fazer o que é do agrado de Deus, mas elle não poderá conhecer o que é do agrado de Deus, se o proprio Deus, ou um genio superior, não lh'o ensinar, e se uma luz divina não o esclarecer » (*Janblich. in vit. Pithag.*). *Socrates* accrescentava: « A pietade é uma virtude summamente desejavel; mas ninguem, á excepção de Deus, póde ensinal-a » (*Plato, Politic.*).

Replicam: O homem não póde acreditar numa verdade, que se diz *revelada,* se não souber com *certeza* de que Deus fallou. Mas, quando o homem sabe *com certeza* de que Deus fallou, já não tem *fé,* mas *sciencia;* porque a *fé* exclue toda a *certeza.*

Resposta. Concordamos em que o homem não póde acreditar numa verdade, que se diz *revelada,* se não souber com *certeza* de que Deus a revelou; mas negamos que o homem, quando sabe *com certeza* de que Deus fallou, já não tem *fé* mas *sciencia.* Por quanto, esta certeza, sendo *extrinseca,* isto é, baseada em argumentos *extrinsecos* á propria verdade, que Deus manifestou, é compativel com a *fé,* a qual só exclue a *certeza intrinseca,* isto é, baseada em argumentos *intrinsecos* á mesma verdade. — D'ahi se segue que o acto de *fé,* por se não basear em argumentos *intrinsecos,* não é *necessario,* mas *livre,* e por isso é *meritorio.*

religiões egualmente boas e agradaveis a Deus e por isso capazes de levar o homem á consecução do seu fim ultimo, são erros injuriosos para Deus e funestos para o homem (1).

---

(1) Digamos alguma coisa ácerca da *autonomia* ou *liberdade* de *consciencia* e ácerca do *indifferentismo religioso.*

a) **Liberdade de consciencia.** — *Liberdade de consciencia* é o supposto direito, attribuido ao homem pelos *racionalistas,* de abraçar e professar a Religião, que elle, só guiado pela luz da razão, reconheça por verdadeira.

Esta theoria é falsa pelas seguintes razões: — 1.ª) Suppõe que a Religião, que o homem deve professar, é a *natural.* Ora isto é falso. A Religião meramente *natural* nunca existiu; porque Deus, desde o principio do mundo, fallou ao homem, revelando-lhe muitas verdades, *theoricas* e *praticas, racionaes* e *supraracionaes.* O philosopho não póde prescindir d'esta revelação. — 2.ª) Deus, sendo a Verdade infinita, tem todo o direito de se impor á intelligencia humana, que foi creada para a verdade. Ora este direito seria destituido de todo o valor, se o homem podesse rejeitar a Religião revelada por Deus, para seguir a que elle quizesse.

Objectam: A *liberdade de pensamento* é um dos direitos da nossa razão. Logo homem póde, mesmo em materia de Religião, pensar como quizer.

Resposta. Se por *liberdade do pensamento* entendem que a nossa razão não póde ser constrangida por nenhuma *força extrinseca* a adherir a uma ou outra proposição, concedemos que esta *liberdade* é um direito da razão. Se por *liberdade do pensamento* entendem que a razão é independente do influxo da vontade, e por isso do influxo da lei moral, negamos que essa *liberdade* é um direito da nossa razão, porque a lei moral regula a nossa vontade e, por meio d'esta, todas as outras faculdades do homem.

b) **Indifferentismo religioso.** — *Indifferentismo religioso* é a opinião dos que proclamam boas e egualmente agradaveis a Deus todas as religiões, sustentando que todas ellas levam o homem ao seu fim ultimo.

Esta opinião é absurda pelas seguintes razões: — 1.ª) Se em toda e qualquer Religião o homem podesse conseguir o seu fim ultimo, Deus teria egual amor á verdade e ao erro, á virtude e ao vicio; pois Elle daria a mesma recompensa tanto aos que seguem uma Religião de erros e de vicios, como aos que seguem uma Religião cheia de virtude e de verdade. Ora esta consequencia repugna. Logo o homem só póde salvar-se na verdadeira Religião, que é a revelada por Deus. — 2.ª) Para agradarmos a Deus e para alcançarmos a vida eterna, não basta honrar e venerar a Deus com um culto, que agrada a nós, mas é necessario tributar-lhe o culto e a veneração, que agrada a Elle; porque a determinação da *qualidade* do serviço, e do *modo* por que se deve prestar, pertence ao senhor e não ao servo. Ora a Deus, infinitamente santo, não póde agradar todo e qualquer culto, mas só o que é inteiramente santo e o que foi determinado por Elle.

Objectam: Se não se admittir o *indifferentismo religioso,* devemos dizer

ARTIGO II.

Deveres praticos do homem para com Deus.

125. Deveres praticos do homem para com Deus. — Deveres *praticos* do homem para com DEUS são, como dissemos, os que se referem ao *culto,* que é devido a DEUS. — *Culto é o reconhecimento da excellencia de* DEUS *e da nossa sujeição para com Elle.* Divide-se em *interno* e *externo,* conforme se presta no intimo da nossa alma pelos actos da *vontade,* ou se manifesta exteriormente por signaes *sensiveis.* O *culto* póde ser determinado pela *natureza* ou pela *Revelação.* — O homem deve prestar a DEUS o culto, *interno* e *externo,* não só o que é determinado pela *natureza,* mas tambem o que o póde ser pela *Revelação* (1).

126. O homem deve prestar a Deus o culto interno.

a) O homem, derivando de DEUS, como do seu primeiro principio, e, tendendo para DEUS, como para o seu ultimo fim, deve unir-se-lhe pelos actos da *intelligencia* e da *vontade;* porque um Ente espiritual, como é DEUS, só é attingido por faculdades espirituaes, como são a intelligencia e a vontade. Ora o homem une-se com DEUS pelos actos da *vontade,* emquanto Lhe presta o culto *interno.* Logo o homem deve prestar a DEUS o culto *interno.*

b) O homem deve, pelos actos livres da *vontade,* observar e reproduzir em si o que a ordem moral exige. Ora a ordem

---

que a maxima parte dos homens estão fóra do caminho da salvação eterna. Ora isto é contrario á Providencia divina.

Resposta. Estão fóra do caminho da salvação eterna só os que *não querem* reconhecer a verdadeira Religião, *desprezando os auxilios,* que para isso recebem de DEUS. — Nem se diga que é difficil distinguir, entre tantas, a Religião verdadeira; porque a belleza e a harmonia dos dogmas, a santidade e a pureza da vida, a gloria dos milagres, a fortaleza dos martyres, — todo este admiravel conjuncto de perfeições, que só se encontram na Religião Catholica, fundada por N. S. JESUS CHRISTO, é motivo mais que sufficiente para uma intelligencia serena e para um coração bem feito abraçar, amar e praticar esta augusta Religião.

(1) O culto devido a DEUS em virtude da sua infinita excellencia, isto é, emquanto DEUS é o principio de todo o bem e o soberano Senhor de todas as coisas, chama-se *latria.* Por isso o culto de *latria* compete exclusivamente a DEUS. — Este culto diz-se *devido* a DEUS, não só porque DEUS é o Ser dotado de infinita excellencia, mas tambem porque tudo o que o homem póde prestar a DEUS, é devido.

moral exige que — o servo preste reverencia e obsequio ao senhor, — o beneficiado seja reconhecido ao seu bemfeitor, — o ser finito reconheça a excellencia do Ser infinito; e DEUS é o senhor e bemfeitor do homem, é o Ser dotado de excellencia infinita. Logo o homem deve, pelos actos da vontade, prestar a DEUS o culto devido. Os actos da vontade são *internos.* Logo o homem deve prestar a DEUS o culto *interno* (1).

127. Principaes actos do culto interno. — Os principaes actos do culto *interno* são os seguintes: a *fé,* o *amor,* a *esperança,* a *oração,* o *agradecimento,* a *obediencia,* a *satisfação.*

a) Fé. — *Fé* é a virtude, pela qual, baseando-nos na infinita verdade e sinceridade de DEUS, acreditamos em tudo o que Elle revelou. — A fé é imperada pela vontade, e por isso é meritoria.

b) Amor. — *Amor* é a virtude pela qual, baseando-nos na infinita bondade e perfeição de DEUS, O estimamos sobre todas as coisas. — O *amor* é ou ha de ser o principio de todos os actos do *culto,* interno e externo, que o homem deve prestar ao seu DEUS (2).

---

(1) Os *atheus,* os *materialistas* e os *pantheistas,* que ou negam a DEUS, ou querem confundil-o com a universalidade das coisas, não reconhecem no homem, como não podia deixar de ser, o *dever* de prestar a DEUS um culto, quer *interno* quer *externo.* — Mas este erro é uma excepção, pois não houve, nem ha povo algum, ainda que ignorante e barbaro, que não tivesse ou não tenha prestado algum culto á Divindade.

(2) O homem deve *amar* a DEUS sobre todas as coisas. Porquanto, a recta ordem exige que amemos os bens em proporção da sua dignidade e da estima, que merecem; pois o bem é por si amavel. Ora DEUS é o Bem infinito, fonte e fim ultimo de todos os bens creados, e por isso infinitamente amavel. Logo a recta ordem exige que amemos a DEUS sobre todas as coisas, e todas as coisas por DEUS. — Não é preciso que este amor seja summo na *intensidade;* basta que o seja na *apreciação.* — Note-se que o Bem infinito póde considerar-se *em si* e *em relação a nós.* Considerado *em si,* o Bem infinito é objecto do *amor* de *benevolencia;* — considerado em *relação a nós,* é objecto do amor de *concupiscencia.*

Kant nega que o homem *possa amar* a DEUS, pois sustenta que DEUS é invisivel, e é um dos entes *transcendentaes,* que estão fóra de toda a esphera da nossa investigação.

O erro do philosopho allemão é evidente. O amor consiste na tendencia da vontade para o bem conhecido; de modo que todo o bem, que é ou póde ser conhecido, é ou póde ser um objecto capaz de attrahir o amor da vontade. Ora DEUS é um Bem infinito, que não só póde ser, mas que é effectivamente conhecido pela intelligencia humana. Logo o homem *póde* amar a DEUS. — Este amor do homem para com DEUS, se não é de *comprehensão,* porque DEUS não póde ser amado pela creatura tanto, quanto DEUS é amavel, — é todavia de *adhesão,* emquanto a nossa vontade *adhere* a DEUS.

As razões de *Kant* em abono da sua theoria são falsas. — E' falso que

c) **Esperança.** — *Esperança* é a virtude pela qual, baseando-nos na infinita liberalidade e fidelidade de DEUS, confiamos em que Elle nos dará a felicidade eterna e os meios necessarios para a sua consecução (1).

d) **Oração.** — *Oração* é o acto pelo qual a nossa alma se eleva a DEUS, e Lhe pede as graças convenientes (2).

e) **Agradecimento.** — *Agradecimento* é o acto pelo qual o homem traduz a sua gratidão para com DEUS por tantos beneficios, recebidos da sua infinita Bondade.

DEUS é *invisivel;* porque DEUS, se é invisivel em si e aos olhos do nosso corpo, não é invisivel nas suas obras e aos olhos da nossa alma, isto é, á nossa intelligencia. — E' falso que DEUS está fóra da esphera da nossa investigação; porque a nossa razão, baseada na experiencia, descobre e *demonstra* muitas verdades ácerca de DEUS e dos seus attributos.

(1) O homem deve *esperar* em DEUS. Na verdade, o homem, devendo tender para a felicidade eterna e empregar os meios proporcionados, e não podendo, só com as suas forças, realizar essa tendencia e esse uso, deve ter confiança em DEUS, que não sabe negar as suas graças a quem recorre á Sua infinita misericordia. — O objecto *formal*, pois, da *esperança* é a infinita *liberalidade* e *fidelidade* de DEUS; o objecto *final* é a *felicidade eterna*, a qual consiste na posse do proprio DEUS.

(2) O homem é obrigado, pelo proprio *Direito natural*, á *oração*. As trevas que encobrem a nossa intelligencia, as inclinações desordenadas da vontade, a vehemencia das paixões, mil perigos e contrariedades, tornam muito difficil, se não impossivel, a pratica do bem *honesto*. Sendo assim, e devendo alcançar a felicidade eterna, o homem não póde deixar de recorrer á fonte inexhaurivel de todas as graças — a DEUS. — Este recurso a DEUS é tão natural, que, no meio das angustias, sahe-nos da alma espontaneamente, e é causa de allivio e de consolação. — Todos os povos, ainda os mais selvagens, dirigem as suas orações á Divindade, da qual esperam todos os bens.

Os *deistas* e alguns *racionalistas*, que não acreditam na *Providencia divina* e na *Revelação sobrenatural*, negam a efficacia da *oração*, dizendo que DEUS não se importa com as nossas supplicas, e que estas são inuteis, porque as leis da natureza são absolutamente necessarias e immutaveis.

Esta negação é absurda. — Antes de tudo é falso que DEUS se não importa com as nossas supplicas. DEUS tem um cuidado particular das creaturas racionaes, e, tendo, pela voz da razão natural e pela voz da Revelação, mandado ao homem de recorrer a Elle por meio da *oração*, não póde deixar de attender as nossas supplicas. — Em segundo logar, é falso que as leis immutaveis e necessarias da natureza tornem inteiramente inuteis as nossas supplicas. Porquanto, as leis da natureza não são absolutamente immutaveis e necessarias, e DEUS, que as fez, póde, em attenção ás nossas supplicas, suspendel-as. Mas, embora as leis da natureza fossem immutaveis e necessarias, nem por isso seria inutil a *oração;* não só porque dentro da actual ordem das coisas podem dar-se diversas mudanças, sem que se alterem as leis geraes da natureza, — mas tambem porque, tendo DEUS previsto desde a eternidade as orações dos homens, poude estabelecer leis, cujos effeitos correspondessem aos desejos dos supplicantes. — O celebre *Leibnitz* dizia;

f) **Obediencia.** — *Obediencia* é o acto pelo qual a vontade creada se sujeita aos preceitos, impostos pela vontade de DEUS, Creador e Senhor de todas as creaturas (1).

g) **Satisfação.** — *Satisfação* é o acto pelo qual a nossa vontade repara, pelo arrependimento e pelo proposito, as offensas feitas á infinita Magestade e Bondade de DEUS (2).

128. O homem deve prestar a Deus o culto externo.

a) O homem deve prestar a DEUS o culto devido, não com a alma só, mas com todo o *composto;* pois todo o *composto*, derivando de DEUS, está sujeito a DEUS, e por isso tem o dever de exprimir e attestar a sua sujeição para com DEUS. Ora o *culto*, prestado a DEUS pelo *composto humano*, não póde deixar de ser tambem *externo;* porque deriva do *corpo* informado pela *alma*. Logo o homem deve prestar a DEUS o culto *externo*.

b) O homem deverá prestar a DEUS o culto *externo*, se este fôr necessario para excitar e completar o *interno;* pois quem tem a obrigação de alcançar um fim, tem tambem a obrigação de empregar os meios convenientes. Ora o culto *externo* é necessario para *excitar* e *completar* o *interno;* porque é proprio do homem elevar-se ao espiritual pelo sensivel, e traduzir por actos *externos* o intimo affecto da alma, quando é sincero. Logo o homem deve prestar a DEUS o culto *externo* (3).

« Não só os cuidados e os trabalhos são uteis ao homem, mas tambem as *orações;* porque DEUS as viu desde a eternidade, antes de ordenar a existencia e o movimento dos seres. Por isso os que não fazem as diligencias necessarias para pôr em ordem as suas coisas, allegando o vão pretexto da necessidade dos acontecimentos, incorrem no sophisma conhecido pelos antigos sob o nome de *sophisma do preguiçoso* » (*Theod.*, t. II, pag. 416).

(1) Não é menos evidente o *dever* que o homem tem de *obedecer* a DEUS; não só porque o homem é servo e DEUS é o Soberano Senhor, mas tambem porque a vontade do homem, sendo fallivel, deve estar sujeita á vontade de DEUS, que é infallivel e modelo de toda a santidade. — Esta obediencia extende-se a todos os preceitos divinos, *naturaes* e *positivos*.

(2) O homem, que transgrediu os preceitos de DEUS, fica immediatamente privado da amizade de DEUS e condemnado ao castigo proporcionado ás suas culpas. Se quizer sahir d'esse estado, deve reconciliar-se com DEUS por meio do *arrependimento*. O *arrependimento*, pois, é uma dor intima da alma, pela qual detestamos as offensas feitas a DEUS, e promettemos a emenda. — O *arrependimento* póde ser *perfeito* ou *imperfeito*, conforme nasce do *amor de Deus* ou de *temor do castigo*.

Dissemos que os actos enumerados do culto *interno* são os *principaes*, porque, além d'esses, ha muitos outros, como o *temor filial*, a *gratidão*, etc. — Todos estes actos, como é evidente, derivam da *vontade* por um modo *elicito* ou *imperado*, isto é, *immediata* ou *mediatamente*.

(3) Todos os povos, em todos os tempos, têm prestado a DEUS o culto

129. Principaes actos do culto externo. — Os principaes actos do culto *externo* são a *adoração externa*, o *louvor*, o *juramento*, a *oblação*, o *sacrificio*.

a) **Adoração externa.** — Adoração *externa* é o acto pelo qual nos prostramos deante de DEUS, para d'este modo attestarmos a sua excellencia e o seu dominio sobre todas as creaturas, e a nossa inferioridade e submissão para com Elle.

b) **Louvor.** — *Louvor* é o acto pelo qual celebramos, com a lingua, as grandezas de DEUS e as suas infinitas misericordias.

c) **Juramento.** — *Juramento* é o acto pelo qual invocamos o Nome Santo de DEUS em confirmação de um nosso dicto ou de uma nossa promessa (1).

d) **Oblação.** — *Oblação* é o acto pelo qual offerecemos a DEUS alguma coisa em testemunho da sua excellencia e soberania.

e) **Sacrificio.** — *Sacrificio* é o acto pelo qual se destroe, physica ou moralmente, uma coisa offerecida a DEUS, em testemunho do dominio soberano e absoluto, que Elle tem sobre todas as creaturas (1).

---

externo, publico e particular. Este facto, tão constante e universal, não póde ser attribuito a causas particulares, mas deve basear-se na propria natureza racional, a qual, sendo uma e a mesma em todos os tempos e em todos os logares, impõe a todos os homens os mesmos preceitos.

Kant, *Ahrens* rejeitam o culto *externo*, porque não prescripto pela *lei natural*, e porque DEUS, purissimo espirito, não precisa de culto *externo*.

Respondemos que as razões, adduzidas por estes escriptores, são todas falsas. — E' falso que o culto *externo* não é prescripto pela *lei natural*. Porquanto, a lei *natural*, embora por si não determine a *especie* do culto *externo*, todavia prescreve que o culto *interno* seja acompanhado pelo *externo*. As razões d'esta prescripção encontram-se nos *direitos* de DEUS sobre o homem (emquanto DEUS, tendo dado ao homem *alma* e *corpo*, exige que o homem o sirva com a totalidade da *essencia*) e na propria *natureza humana* (emquanto o homem traduz naturalmente o *espiritual* no *sensivel*, e d'este sobe para aquelle). — E' falso que o culto *externo* repugna á purissima e espiritual Essencia de DEUS; porque o culto *externo*, sendo informado pelo *interno*, é o acto *proprio* e *natural* do homem, e, como tal, não póde repugnar á Essencia purissima de DEUS. O preceito, que temos de adorar a DEUS em *espirito*, não quer dizer que o homem deve adorar a DEUS exclusivamente com a alma, mas quer dizer que a adoração *externa* derive do *espirito*, isto é, que não seja *hypocrita* mas *sincera*. — E' falso que o culto *externo* deve rejeitar-se, porque DEUS não precisa d'elle. O homem deve prestar a DEUS o culto *externo*, não porque DEUS precisa d'elle (pois, se assim fosse, nem Lhe deveriamos prestar o culto *interno*), mas porque a *justiça* exige que o homem, que recebeu de DEUS *alma* e *corpo*, sirva ao seu Creador com actos provenientes de ambos estes elementos.

(1) O *juramento* é a invocação do Santo Nome de DEUS em testumunho, ou para dar credito ao que se diz, ou para confirmar alguma promessa. — O *juramento*, invocando a DEUS como testemunha da verdade, deve ser feito em *abono da propria verdade*, por *causa grave*, e com *summa reverencia*.

130. O homem deve prestar a Deus não só o culto que foi imposto pela natureza, mas tambem o que póde ser determinado pela Revelação. — O homem deve prestar a DEUS o culto, interno e externo, que DEUS determina; porque a determinação do serviço não pertence ao subdito mas ao superior. Ora DEUS póde determinar o culto, que o homem Lhe deve prestar, ou pela luz natural da razão, ou pela luz sobrenatural da Revelação. Logo o homem deve prestar a DEUS não só o culto, interno e externo, que foi determinado pela natureza, mas tambem o que póde ser determinado pela Revelação (2).

---

(1) O *sacrificio* é a expressão mais natural e legitima do supremo dominio de DEUS sobre o homem, e da nossa sujeição para com Elle. Porquanto, o homem deve offerecer a DEUS a vida, que d'Elle recebeu. Mas, como isto não convém, escolhemos um animal ou uma outra coisa, que nos represente, e, offerecendo e destruindo, moral ou physicamente, esse animal ou essa coisa em honra de DEUS, entendemos offerecer e destruir a nossa propria vida em testemunho do soberano dominio de DEUS sobre a nossa existencia. — Na hypothese da humanidade decahida, o *sacrificio* offerece-se tambem em expiação do peccado, para aplacar a Justiça divina.

Aos actos do culto *externo*, enumerados no texto, alguns accrescentam o *voto*, que é a promessa deliberada de um bem maior, feita a DEUS. Mas o *voto* póde pertencer tambem ao culto *interno*; porque póde ser feito no intimo da alma, sem que transpareça exteriormente.

(2) A verdade d'esta proposição é evidente. Além dos actos do culto interno e externo, prescriptos pela *lei natural*, póde haver outros actos, tambem internos e externos, prescriptos pela Revelação divina, e o homem deve sujeitar-se a essa prescripção; porque, repetimos, o homem é servo de DEUS, e não pertence ao servo a escolha da *qualidade* ou do *modo* do serviço, que deve prestar ao seu senhor.

*

Depois de termos tratado da virtude da *Religião*, resta-nos dizer alguma coisa ácerca dos *vicios*, que lhe são oppostos. Estes vicios são *seis*, a saber: a *indifferença religiosa*, a *incredulidade*, a *impiedade*, o *atheismo*, a *superstição* e o *fanatismo*. Os primeiros quatro vicios oppõem-se á Religião por *defeito*; os ultimos dois, por *excesso*.

a) **Indifferença religiosa.** — A *indifferença religiosa* é o vicio dos que dizem, com as *palavras* ou com os *factos*, que DEUS não recebe as nossas homenagens, porque não precisa d'ellas, e que o homem póde ser bom e honesto, embora não seja religioso. — Estas affirmações são falsas. E' falso, como demonstrámos, que DEUS não recebe as nossas homenagens, pelo facto de não precisar d'ellas. E' falso tambem que o homem póde ser bom e honesto, sem ser religioso; porque quem falta aos seus *deveres* para com DEUS, é *injusto* e *ingrato*, e uma pessoa *injusta* e *ingrata* não é boa nem honesta.

b) **Incredulidade.** — A *incredulidade* é o vicio dos que dizem que só deve

CAPITULO SEGUNDO

DEVERES DO HOMEM PARA COMSIGO

SUMMARIO: — Deveres do homem relativos á sua alma. — Deveres do homem relativos ao seu corpo.

ARTIGO I.

Deveres do homem relativos á sua alma.

131. Deveres do homem para comsigo. — *Deveres* do homem para *comsigo* são as obrigações que elle tem de praticar alguns actos, que tendem *directa* e *proximamente* para o seu aperfeiçoamento. — O principio, de que derivam e a que se reduzem

---

admittir-se o que estiver ao alcance da razão humana, e que por isso deve rejeitar-se a Revelação sobrenatural.

c) Impiedade. — A *impiedade* é o vicio dos que, embora admittam a existencia de DEUS, comtudo têm a ousadia de o ultrajar e combater.

d) Atheismo. — O *atheismo* é o vicio dos que não admittem ou dizem não admittir a existencia de um Creador e Conservador do universo.

e) Superstição. — A *superstição* é o vicio dos que adoram a creatura em logar do Creador, ou misturam coisas perniciosas ou superfluas no culto do verdadeiro DEUS. — Todavia, não é *superstição* o culto, que os catholicos prestam ás imagens de Nosso Senhor e dos Santos, pois o *termo* d'esse culto não é um pedaço de pedra, de pau, ou de tela, mas é a Pessoa de Nosso Senhor e a dos Santos, que as imagens representam. Assim a estima, que temos a um retrato de um amigo, não tem por termo um pedaço de papel, mas a propria pessoa do amigo.

f) Fanatismo. — O *fanatismo* é o vicio dos que propagam a *superstição* por meio do ferro e do fogo, ou defendem a verdadeira Religião com meios perniciosos e condemnados.

Estes vicios encontram-se quasi todos na *religião positivista*, fundada por *Comte*. Eis o resumo dos erros do escriptor francez a este respeito: « Existe um DEUS, que é o *Grande Ser*, a *Humanidade*. Fazem parte do Grande Ser todos os seres aptos para a assimilação, e por isso não só os homens, mas tambem os animaes. Ao Grande Ser devem accrescentar-se o *Grande Fetiche*, que é a nossa terra com o *systema solar*, e o *Grande Meio*, que é o *espaço*. E' a Trindade positivista ». Esta Religião tem o seu signal da Cruz, cuja formula é a seguinte: « O *amor por principio* — a *ordem por base* — o *progresso por fim* ». — E não basta. *Comte* reformou o *almanak;* instituiu sacramentos; fundou um sacerdocio com os tres graus de *aspirantes*, *vigarios* e *sacerdotes*, subordinados a um *Grande Sacerdote*. — E não é tudo. A nova religião devia ter os seus santos. A primeira pessoa, canonizada por *Comte*, foi a *Grande Sacerdotiza*, — *Clotilde de Vaux*. Morta esta, o philosopho

todos os deveres do homem para *comsigo*, é o preceito do *amor ordenado de si mesmo*, imposto pela lei *natural* (1).

---

prestou-lhe culto, venerando as suas reliquias e passando varias horas do dia em adoração deante da sua imagem.

Tudo isto seria ridiculo, se não fosse impio e pagão. E houve e ha infelizes que desprezam a Religião Catholica, tão bella, tão pura, tão elevada, para se abaterem deante da louca impiedade, que se chama *religião positivista*. Simplesmente triste!

(1) O principio, de que derivam e a que se reduzem todos os deveres do homem para *comsigo*, é o *amor ordenado de si mesmo*. É, pois, necessario notar que o principio d'esses deveres não é o preceito do *amor de si mesmo;* porque o *amor de si mesmo* é uma *necessidade*, não é um *dever;* — mas é o preceito do amor *ordenado* de si mesmo; pois o amor de si mesmo, emquanto deve ser *ordenado*, é materia de *preceito* e constitue um *dever*.

Mas quando é que o amor de si mesmo é *ordenado?* — Para que a resposta seja clara, devemos notar que tres amores devem occupar o coração do homem: o amor de DEUS, o amor de si mesmo, o amor do proximo. O amor de DEUS deve ser supremo, absoluto e superior a todos os outros amores; porque DEUS é o Bem supremo, absoluto e principio de todos os bens. Os outros bens devem ser amados, não só depois de DEUS, mas tambem em DEUS e por DEUS; porque, como dissemos, todo o bem creado é uma participação e uma semelhança da infinita Bondade de DEUS. Por isso o *amor de si mesmo* será *ordenado*, quando estiver sujeito ao amor de DEUS, quando o homem se amar a si mesmo em DEUS e por DEUS, cuja imagem e semelhança está gravada em a nossa alma, simples e espiritual. O amor do *proximo* deve ser semelhante ao amor de si *mesmo;* porque tambem o *proximo* deriva de DEUS e tem gravada em si a imagem e a semelhança do Creador. — D'onde se segue que o amor, que o homem deve ter a si *mesmo* e aos outros, se funda *immediata* e *proximamente* na dignidade da *pessoa humana*, emquanto é semelhante ao proprio DEUS; *mediata* e *remotamente*, no Bem infinito.

Os *pantheistas*, que fazem do homem uma *evolução, emanação* ou *phenomeno* do proprio DEUS, e os *materialistas*, que reduzem a pessoa humana a um conjuncto de atomos destituidos de finalidade e só movidos pela força mechanica, não podem reconhecer, como não reconhecem, deveres do homem para *comsigo;* porque o dever importa *inferioridade* e *livre arbitrio*, e para os *pantheistas* não ha *inferioridade*, nem para os *materialistas* ha *livre arbitrio*.

Alguns escriptores negam a existencia dos *deveres* do homem para *comsigo*. Porquanto, dizem elles, sendo o *dever* correlativo ao *direito*, se o homem tivesse *deveres* para *comsigo*, devia tambem ter *direitos* para *comsigo;* e d'este modo uma e a mesma pessoa seria o sujeito do *direito* e do *dever respectivo*. Ora o sujeito do *direito* deve ser distincto do sujeito do *dever respectivo*. Logo o homem não póde ter *deveres* para *comsigo*.

Estes escriptores erram. Porquanto suppõem que todo o dever é *juridico*. Ora isto é falso; porque ha tambem deveres *moraes*, como são os que o homem tem para *comsigo*. Na verdade, para que o homem possa ter e tenha deveres para *comsigo*, basta que nelle existam differentes faculdades, capazes de serem ordenadas, e uma força, que tenha o *dever* de as ordenar e dirigir. Ora existem effectivamente no homem differentes faculdades, capazes de serem ordenadas, e existe nelle uma força, que é a vontade, e que tem o

132. Divisão dos deveres do homem para comsigo. — Os mais importantes deveres do homem para *comsigo* referem-se ao aperfeiçoamento da sua *alma,* que é a parte mais nobre do *composto humano,* e á conservação do seu *corpo,* que é vivificado pela alma. — Por isso ha duas especies de deveres: uns relativos á *alma;* outros, ao *corpo.* — Neste artigo tratamos dos deveres relativos á *alma;* no seguinte, dos deveres relativos ao *corpo* (1).

133. Deveres do homem relativos á sua alma. — O aperfeiçoamento da nossa *alma* consiste no aperfeiçoamento das faculdades *espirituaes,* que derivam d'ella e que são a *intelligencia* e a *vontade.* Os deveres, pois, do homem, relativos á sua *alma,* consistem na obrigação que elle tem de aperfeiçoar — a sua *intelligencia,* apprehendendo as verdades necessarias para o exacto cumprimento dos seus deveres, — e a sua *vontade,* praticando a *virtude* e dirigindo-se para o seu fim *ultimo,* que é a felicidade eterna (2).

134. O homem tem o dever de aperfeiçoar a sua intelligencia. — O homem terá o dever de aperfeiçoar a sua *intelligencia,* se tiver o dever de praticar certos e determinados actos, que se não podem praticar devidamente sem o conhecimento de certas e determinadas *verdades;* pois quem tem o dever de conseguir um fim, tem tambem o dever de empregar os meios indispensaveis. Ora o homem tem o dever de praticar certos e determinados actos, como são os da *Religião,* e estes actos não se podem praticar devidamente sem o conhecimento de algumas *verdades,* como são a *existencia* de Deus, a *espiritualidade* da nossa alma, a sua *origem* e *destino,* etc. Logo o homem tem o dever de aperfeiçoar a sua *intelligencia* (1).

135. O homem tem o dever de aperfeiçoar a sua vontade. — O homem terá o dever de aperfeiçoar a sua vontade, se tiver o dever de praticar a *virtude* e de tender para o *fim ultimo;* pois é nessa pratica e nessa tendencia, que deve consistir e consiste a perfeição da nossa vontade. Ora o homem tem effectivamente o dever, imposto pela lei *natural,* de praticar a *virtude* e de tender, por tal meio, para o seu *fim ultimo.* Logo o homem tem o dever de aperfeiçoar a sua *vontade* (2).

136. O homem tem o dever de empregar os meios proporcionados para o aperfeiçoamento da sua intelligencia e da sua vontade. — A proposição é evidente. — Quem tem o dever de conseguir

---

dever, imposto pela lei natural, de regular e dirigir todas as outras faculdades, conforme os dictames da razão. — Estes *deveres* — não são *juridicos,* porque os deveres *juridicos* fundam-se na *justiça,* tomada no seu mais rigoroso sentido, e a *justiça* exige effectivamente um *direito* correlativo ao *dever* e uma distincção *real* entre o sujeito do *dever* e o do *direito;* — mas são *moraes,* perque são impostos pela lei *natural,* que é norma de *moralidade.* Por isso não existem *direitos* do homem para *comsigo.*

(1) Dizendo que o homem tem *deveres* relativos á conservação do *corpo,* consideramos o *corpo* não como separado da alma, mas como unido substancialmente com ella e dotado de vida *vegetativa* e *sensitiva.*

(2) O aperfeiçoamento da alma consiste no aperfeiçoamento das faculdades *espirituaes,* que d'ella derivam. Porquanto, o aperfeiçoamento da alma consiste em produzir, com facilidade, agrado e uniformade, os actos necessarios para o conhecimento da verdade e para a pratica do bem. Ora a alma não produz aquelles actos pela sua *essencia,* mas sim pelas suas faculdades *espirituaes,* que são a *intelligencia* e a *vontade.* Logo o aperfeiçoamento da alma consiste no aperfeiçoamento da *intelligencia* e da *vontade.*

(1) O homem, pois, é obrigado a adquirir os conhecimentos necessarios para a pratica dos seus deveres, não só dos que são communs a todos os homens, mas tambem dos que são proprios do seu estado. A esta classe de conhecimentos pertencem os que se referem a Deus e aos deveres religiosos, e os que dizem respeito ao proprio estado e condição social.

Os conhecimentos, absolutamente necessarios para o homem, estão compendiados num pequeno livro, chamado *catecismo.* — *Jouffroy* diz: « Existe um livrinho, que as creanças aprendem e recitam na Egreja. Lêde-o: é o *catecismo.* Achareis nelle uma solução para todos os problemas da ordem moral, — para todos, sem excepção. Perguntai ao christão a origem da especie humana, elle sabe-o; perguntai-lhe o seu destino, elle sabe-o. Perguntai a uma pobre criança a razão por que existe sobre a terra e o que fará depois da sua morte, e ella dar-vos-ha uma sublime resposta. Origem do mundo, origem das raças, destino do homem nesta e noutra vida, relações do homem para com Deus, deveres do homem para com os seus semelhantes, direitos do homem sobre os seres creados, tudo esta criança conhece; e, mais tarde, não ignorará o direito natural, o direito politico, o direito internacional. Eis o que para mim é uma grande Religião; reconheço-a neste signal, que ella não deixa sem resposta nenhum dos problemas, que agitam o genero humano ». — *Troplong* accrescenta: « Depois de ter lido muito, estudado muito, vivido muito, quando se approxima a hora da morte, conhece-se que a unica coisa verdadeira é o *catecismo* ».

Pelo mesmo motivo, por que deve abraçar a verdade, o homem deve evitar o *erro,* que sabe insinuar-se por muitos e differentes modos.

Ao *dever,* que o homem tem de aperfeiçoar a sua *intelligencia* pelo amor da *verdade* e pela fuga do *erro,* oppõem-se as modernas theorias, que, sob o especioso nome de *liberdade,* abatem o homem, tornando-o escravo de perniciosos erros e de funestas desordens. Tal é a theoria ácerca da *liberdade* de *pensamento,* de *consciencia,* de *ler,* de *ouvir,* etc.

(2) O homem, pois, está obrigado a amar a Deus sobre todas as coisas, e a amar as outras coisas em Deus e por Deus, — amor de que derivam todas as outras virtudes. — E, como este amor encontra difficuldades, sobretudo nas paixões do *appetite,* concupiscivel e irascivel, o homem deve mortificar as paixões, sobretudo o orgulho e a sensualidade. Os meios principaes, pro-

um fim, tem tambem o dever de empregar os *meios* proporcionados para a consecução d'esse fim; pois, se assim não fosse, um sujeito, ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, teria e deixaria de ter o dever de conseguir um fim. Ora o homem, como demonstrámos, tem o dever de aperfeiçoar a sua intelligencia e a sua vontade. Logo o homem tem tambem o dever de empregar os *meios* proporcionados para o aperfeiçoamento da sua intelligencia e da sua vontade (1).

137. **Corollario.** — Do que deixamos exposto vê-se que o homem, relativamente ás coisas creadas, deve servir-se ou abster-se d'ellas, conforme concorrem, ou não, para o aperfeiçoamento da sua intelligencia e da sua vontade (2).

---

porcionados para essa mortificação, são a pratica da *humildade* e da *modestia*, e o *trabalho* (pois o *ocio* é o pae de todos os vicios). — D'este modo haverá harmonia entre a vontade e a intelligencia, — harmonia, em que consiste o esplendor, a belleza propria da nossa vida moral.

Do que temos dito vê-se que o dever, que o homem tem de aperfeiçoar a sua intelligencia e a sua vontade, é uma consequencia da lei *natural*. Porquanto a lei *natural* dirige o homem para Deus, que é o summo e perfeitissimo Bem, e por isso o centro de toda a felicidade. Ora o homem dirige-se ou tende para Deus, emquanto O conhece com a *intelligencia* e O ama com a *vontade*. Logo é a propria lei *natural*, que impõe ao homem o dever de aperfeiçoar a sua intelligencia e a sua vontade.

(1) Nada é mais claro *em theoria* do que esta verdade, e todavia nada é mais difficil *em pratica*. Todos estão mais ou menos convencidos de que é necessario aperfeiçoar a propria intelligencia e vontade; mas poucos empregam os meios proporcionados para esse fim. Uns não empregam meio algum; outros só empregam meios faceis e de pouca efficacia; outros empregam meios contrarios a esse aperfeiçoamento, e assim abatem a intelligencia até ao erro e inclinam a vontade até á desordem das paixões. A consecução do fim ultimo é uma felicidade tão grande, que vale a pena fazer algum sacrificio, luctando contra os muitos e varios obstaculos, que impedem o exercicio da virtude, e subordinando as faculdades appetitivas ás faculdades intellectuaes.

(2) E' esta uma regra pratica da altissima sabedoria. O homem não foi creado para os bens caducos da terra, mas foi creado para servir e amar Deus nesta vida, e para conseguir a felicidade eterna, a qual consiste na posse do proprio Deus. O Bem Infinito é, pois, o fim *ultimo* do homem; os bens finitos só podem ser *meios* para a consecução do fim *ultimo*. Ora toda a bondade do *meio* consiste na sua proporção com o fim. — D'ahi resultam estes corollarios: — 1.º) Se os bens finitos concorrem para a consecução do nosso fim, podemos servir-nos d'elles; — 2.º) Se os bens finitos impedem essa consecução, devemos abster-nos d'elles; — 3.º) Se os bens finitos tornam mais difficil o exercicio da virtude e por isso a posse da felicidade, convem tambem deixal-os. — D'onde se vê que a pratica dos *conselhos evangelicos* não só se harmoniza com a *fé*, mas tambem com a *sciencia*, embora se não harmonize muito com as ruins paixões da humanidade decahida!

ARTIGO II.

Deveres do homem relativos ao seu corpo.

138. **Deveres do homem relativos ao seu corpo.** — *Deveres* do homem relativos ao *corpo* são, como dissemos, os que se referem á conservação do elemento *material* e *sensivel* do composto humano. — Estes deveres são *negativos* e *positivos*. Os *negativos* consistem sobretudo em não procurar *directamente* a propria morte pelo *suicidio*. Os *positivos* consistem em empregar os meios convenientes para a conservação da saude e da vida (1).

139. **O homem tem o dever de não procurar directamente a propria morte pelo suicidio.**

a) O homem terá o dever de não procurar *directamente* a propria morte pelo *suicidio*, se não tiver o *dominio* da sua vida, mas só o *uso*; pois o direito de destruir uma coisa não pertence ao depositario, mas unicamente ao dono. Ora o homem só tem o *uso* da propria vida; porque o *dominio* sobre a creatura *racional* só pertence ao Creador. Logo o homem tem o dever de não procurar *directamente* a propria morte pelo *suicidio* (2).

---

(1) Não é nossa intenção enumerar cada um dos deveres do homem, relativos ao *corpo*. Só enumeraremos os principaes, e, entre estes, os que têm sido objecto de discussão entre os escriptores.

Os antigos *Stoicos* julgaram que o homem sabio deve descuidar-se da conservação da sua saude e da vida e procurar *directamente* a propria morte, quando esta morte é util aos amigos, á patria, ou é o unico remedio para os males da vida presente. Esta velha opinião, resuscitada pelos incredulos do seculo passado, é muito seguida em nossos dias, chegando a considerar-se o *suicidio* como um acto heroico. — Os protestantes e os sensualistas, pelo contrario, exageram o dever de conservar a saude e a vida, chegando a condemnar, como peccado, a mortificação do corpo, embora moderada e praticada para obedecer ás leis da Egreja, ou para satisfazer pelas proprias culpas, ou para reprimir as paixões desordenadas.

Reprovamos estes erros e exageros. D'ahi a razão das proposições, que vamos estabelecer e provar no texto.

(2) Pergunta-se: Como se prova que Deus concedeu ao homem só o *uso* da propria vida, e não o *dominio*?

Resposta. E' a voz da natureza, a qual nos diz que Deus concedeu ao homem só o *uso* da vida, e não o *dominio*. Na verdade, o homem tem um *instincto natural* para a conservação da sua vida. Ora tal instincto leva-nos a descobrir a intenção e a vontade de Deus, que nol-o deu; assim como da tendencia natural para a felicidade, que experimentamos em a nossa alma, concluimos que Deus nos destinou para essa felicidade, e que nol-a concederá, se empregarmos os meios proporcionados. Logo do instincto *natural*,

b) O homem, que procura *directamente* a propria morte, offende a DEUS, a *si mesmo* e a *sociedade*. — Offende a DEUS; porque, dispondo da sua vida, cujo *dominio*, como vimos, pertence a DEUS, lesa um direito do proprio DEUS. — Offende a *si mesmo;* porque se priva de um grande bem, que é a existencia, e se condemna a uma infelicidade eterna. — Offende a *sociedade;* porque injustamente a priva de um membro, e é occasião de escandalo e causa de damno para os outros. Logo o homem tem o dever de não procurar *directamente* a propria morte pelo *suicidio*. — Dissemos — *directamente;* para indicarmos que o homem não póde praticar um acto unicamente com o fim de se matar (1).

---

que temos para a nossa conservação, deduzimos que DEUS quer esta conservação. Se DEUS quer a conservação da nossa vida, é claro que Elle só nos concedeu o *uso* da propria vida, e não o *dominio;* porque DEUS, se nos tivesse concedido tambem o *dominio*, seria indifferente com relação á conservação ou á destruição da nossa vida. — Além d'isso, o homem é *essencialmente servo* de DEUS, e deve trabalhar nesta vida para a consecução da felicidade immortal. Ora o servo não póde estabelecer a duração do serviço, mas deve esperar até que a voz do seu senhor o chame para o descanço, para a recompensa. Por isso, o *suicida* é um servo infiel, e merece o castigo, que se dá a um soldado, quando caprichosamente abandona, antes do tempo estabelecido, o posto que lhe foi confiado.

(1) Cf. *Sum. Th.*, 2-2, q. 64, a. 5. — Os damnos, que o *suicidio* produz nas familias e na sociedade, são incalculaveis. Uma familia precisa do trabalho e do amparo do pae; este dá-se a morte; a familia cobre-se de lucto e de miserias. A sociedade precisa de homens, que possam cooperar para o bem commum; o *suicidio* inutiliza tantas esperanças. — E este mal é excessivamente contagioso. A repetição dos casos torna menos horrorosa a idea da morte; a descripção e, por vezes, a glorificação do *suicidio*, feita pelos jornaes, exaltam a phantasia de modo, que se attenta contra a propria vida, como se se cumprisse a mais nobre e sublime das emprezas!

Os defensores do *suicidio* apresentam os seguintes argumentos: — 1.º) o *suicida* não se offende a si mesmo, porque a maxima diz: « *volenti non fit injuria* »; — 2.º) é rasoavel deixar a vida, quando é pesada ou inutil; — 3.º) quando se não póde viver com honra, o *suicidio* é um acto heroico, digno de um homem sabio.

Estes argumentos são todos falsos. — E' falso o primeiro; porque a maxima — *volenti non fit injuria* — só vale, quando se trata de bens *alienaveis*, mas não vale, quando se trata de bens *inalienaveis*, isto é, de bens de que não podemos dispor; ora a vida é um d'estes bens. — E' falso o segundo; porque a nossa vida, embora pareça pesada ou inutil, depende sempre de DEUS, e não podemos dispor d'ella. — E' falso o terceiro; porque o *suicidio*, longe de ser um acto de heroismo, digno de um homem sabio, é um acto de cobardia, proprio de um homem fraco, que não sabe soffrer.

A causa ordinaria do *suicidio*, fóra dos casos de alienação mental, é a *irreligião*. Porquanto, se o homem perder de vista a vida futura e se não

140. O homem póde, por um motivo justo, procurar indirectamente a propria morte. — O homem póde fazer o que o Direito *natural* não só não reprova, mas até louva e recompensa. Ora o Direito *natural* — não só não condemna o homem, que, levado por um motivo justo, isto é, no intuito de alcançar um bem mais nobre do que a propria vida, procura *indirectamente* ou *permitte* a propria morte; — mas até chega a prodigalizar-lhe louvores e recompensas; assim todos elogiam a abnegação do soldado, que se expõe aos golpes dos inimigos para a salvação da patria. Logo o homem póde, por um motivo justo, procurar *indirectamente* a propria morte. — Dissemos — *indirectamente;* porque, neste caso, o homem não quer propriamente a sua morte, mas um bem muito elevado e digno, cuja consecução custar-lhe-ha a morte (1).

---

tiver a esperança de um premio eterno, nada é mais natural do que procurar no *suicidio* o remedio para os males, que actualmente o atormentam. A experiencia demonstra que a idea do *suicidio* começa, quando e onde acaba a idea da fé. — Por isso são dignos de compaixão os que, para impedirem os continuos attentados contra a propria existencia, invocam meios humanos, excluindo um meio divino, verdadeiramente efficaz, que é a pratica dos deveres religiosos. A cada mal o remedio proporcionado.

O que dizemos ácerca do *suicidio* deve applicar-se ao dever que o homem tem de não procurar *directamente* a *mutilação* do seu corpo.

Note-se que, declarando *illicito* e *injusto* o *suicidio*, queremos fallar do suicidio, commettido unicamente pela livre vontade do homem, e não do *suicidio*, que fosse ordenado por DEUS; porque, se DEUS o manda, o *suicidio* perde toda a sua immoralidade, e torna-se licito e necessario.

(1) E' necessario advertir que o homem, que, levado por um justo motivo, procura *indirectamente* a morte, não se mata a si mesmo, não quer propria ou directamente a propria morte, mas só a *permitte* com o fim de alcançar um bem mais elevado que a vida, e esta permissão não deriva do capricho, mas sim do amor da *justiça*, da *caridade* ou de qualquer outra virtude. Ora isto não é contrario ao Direito *natural*, que só prohibe o suicidio *directo* e não justificado por um motivo mais elevado, como seria uma ordem formal de DEUS. D'ahi a idea de *sacrificio*.

Quanto mais deforme e desprezivel é o *suicidio*, tanto mais bello e glorioso é o *sacrificio*. A pratica dos proprios deveres póde levar o homem a desprezar a sua vida corporea, e a derramar o seu sangue sem medida e sem remorso. O soldado, que faz do seu peito um escudo para a defeza da patria, — o christão, que, pela confissão da sua fé, se offerece aos tormentos, ao martyrio, — o homem dedicado, que, para salvar um naufrago, affronta o furor da tempestade e despreza o perigo imminente, — eis os verdadeiros heroes, dignos da estima e da admiração do mundo. E' por isso que a Pessoa adoravel de N. S. JESUS CHRISTO, que deu todo o seu sangue precioso para a salvação do mundo, é e será sempre o objecto da estima e do amor para todo o coração bem formado!

141. O homem deve procurar positivamente a conservação da sua vida e da sua saude. — A vida e a saude são meios, que DEUS concedeu ao homem, para este poder cumprir os proprios deveres e assim alcançar a felicidade eterna. Ora estes meios precisam, para a sua conservação, de um cuidado *positivo,* da parte do homem. Logo o homem deve procurar *positivamente* a conservação da sua vida e da sua saude. — Dissemos — *positivamente;* porque, para a conservação da vida e da saude, não basta que o homem nada faça que lhes seja contrario, mas é preciso que empregue os meios convenientes (1).

142. Ao dever da conservação da vida e da saude não se oppõe a moderada mortificação do corpo. — O homem tem o dever de procurar *positivamente* a conservação da sua vida e saude, emquanto esta conservação é um meio para o homem cumprir os proprios deveres e assim alcançar a felicidade eterna. Ora a moderada mortificação do corpo é tambem um *meio,* e dos mais efficazes, para o homem cumprir os proprios deveres; porque os peccados nascem geralmente da rebellião do appetite contra a razão. Logo ao dever da conservação da vida e da saude não se oppõe a moderada mortificação do corpo (2).

---

(1) Deve notar-se que o homem, para a conservação da sua vida e saude, não tem o dever de empregar meios *extraordinarios.* Porquanto, sendo DEUS um legislador de infinita prudencia, devemos suppor, e com razão, que Elle não quer impor-nos um preceito *positivo* com tão grande incommodo nosso, que exceda proporcionalmente os bens da vida e da saude. Ora se, para a conservação da nossa saude, devessemos empregar meios *extraordinarios,* este cuidado seria uma coisa insupportavel e absorveria todas as outras occupações, ainda as da ordem mais elevada, que é a espiritual. — Por isso devemos afastar os perigos proximos, que ameaçam a saude e a vida, empregando os meios *ordinarios.*

(2) O *protestantismo,* nascido da desordem das paixões, inculcou uma doutrina conforme á sua origem. D'ahi o odio contra a mortificação christã, prégada pela Egreja Catholica. Não insistimos neste ponto. A experiencia attesta que a moderada mortificação do corpo, longe de destruir a saude, robustece-a e protege-a até á mais longa velhice; como, pelo contrario, nada mais proprio para arruinar a saude e abreviar a existencia do que uma vida molle e desordenada. — Mas, supponhamos que a moderada mortificação do corpo chegue a alterar a saude e abreviar de alguns annos a existencia. Será ella prohibida, como contraria ao dever que temos de conservar a vida? Não, com certeza. Porquanto, se é permittido e louvavel enfraquecer a saude e abreviar a vida por amor da *sciencia,* que todavia é um bem secundario e não se relaciona com a vida eterna, muito mais o será, tratando-se da acquisição da *virtude,* que é um bem essencial e um meio indispensavel para a consecução da felicidade. Os que combatem, pois, a mortificação christã, são *materialistas* em *theoria* ou em *pratica.*

CAPITULO TERCEIRO

DIREITOS E DEVERES DO HOMEM PARA COM O PROXIMO

SUMMARIO: — Direitos do homem para com o proximo. — Deveres do homem para com o proximo.

ARTIGO I.

Direitos do homem para com o proximo.

143. Direitos do homem para com o proximo. — *Direitos* do homem para com o *proximo* são os poderes moraes, que elle tem de exigir dos seus *semelhantes* o que lhe é devido. — Estes *direitos* são *juridicos* ou *moraes,* conforme se baseam na idea da *justiça* ou de alguma outra virtude.

144. Direitos juridicos do homem para com o proximo. — Os direitos *juridicos* do homem para com o proximo podem ser *innatos* ou *adquiridos,* conforme se basêam na propria natureza do homem ou nalgum facto contingente. — Os principaes direitos *innatos* são os seguintes: o direito á *liberdade religiosa,* á *dignidade pessoal,* á *vida,* o direito de *legitima defeza,* de *propriedade,* de *independencia* e de *associação.* Estes *direitos* nascem dos *deveres* do homem para com DEUS e para *comsigo* (1).

---

(1) Os direitos *innatos* do homem nascem dos *deveres,* que elle tem para com DEUS e para *comsigo.* — Na verdade, o homem, tendo sido creado por DEUS, tem o *dever* de prestar livremente a DEUS o culto devido: d'ahi o *direito á liberdade religiosa.* Além d'isso, o homem, sendo um ser nobilissimo, dotado de alma *espiritual,* capaz de aperfeiçoamento, e destinado para um fim proprio, tem o *dever* de aperfeiçoar a propria alma e de tender para o seu fim ultimo; e por conseguinte póde exigir que os outros respeitem nelle o ser nobilissimo, que, derivando de DEUS, deve voltar para DEUS; d'ahi o direito á *dignidade pessoal.* — E não basta. O homem recebeu de DEUS a vida, que devemos conservar para a consecução do fim imposto pelo Creador; d'ahi o direito á *vida,* de que deriva o direito de *legitima defeza* e o de *propriedade.* — Estes direitos, que resultam dos deveres do homem para com DEUS e para comsigo, exigem, como natural complemento, dois outros direitos: o de *independencia* e o de *associação;* pois quem tem o direito ao fim, tem tambem o direito aos respectivos meios indispensaveis.

Alguns escriptores não reconhecem no homem direitos *innatos,* provenientes da lei *natural,* e dizem que todos os nossos direitos são *adquiridos,* dependentes exclusivamente da lei *positiva.*

A falsidade d'esta opinião já foi demonstrada. A lei *natural,* como disse-

a) Direito á liberdade religiosa. — Direito á *liberdade religiosa* é o poder moral de crer e praticar tudo o que a verdadeira Religião ensina. — Este direito existe no homem. Porquanto, o homem, tendo o *dever,* imposto pela lei *natural,* de crer e praticar tudo o que a verdadeira Religião ensina, deve ter tambem o *direito,* concedido pela mesma lei, relativo áquella

---

mos, impõe ao homem o *dever* de conseguir o fim ultimo pela observancia da ordem moral. Se a lei *natural* impõe ao homem o dever de conseguir o fim ultimo pela observancia da ordem *moral,* deve dar-lhe necessariamente os respectivos direitos de exigir tudo o que for necessario para essa observancia e por isso para a consecução do mesmo fim ultimo; pois repugna que a lei imponha ao subdito um *dever,* e não lhe conceda o *direito* de exigir o que é necessario para o cumprimento d'esse dever.

Os adversarios dizem que o homem não tem direitos *innatos,* porque não os conhece desde o *nascimento.* — Esta razão é vã. Uma coisa é o *direito,* e outra coisa é o seu *exercicio.* Se as crianças, como tambem os loucos, não *exercem* o direito, porque o não conhecem, nem por isso deixam de o possuir, nem os outros deixam de ter o *dever* de o respeitar.

Os direitos *innatos* tem tres propriedades, pois que são *inalienaveis, eguaes* em todos os homens, e *limitados.*

a) Os direitos *innatos* são *inalienaveis.* Na verdade, os direitos *innatos* são meios indispensaveis, concedidos pela lei *natural,* para o cumprimento dos nossos deveres e para a realização da ordem moral. Quem, pois, renuncia a esses direitos, transgride os seus deveres e perturba a ordem moral. — Como se vê, a *inalienabilidade* dos direitos *innatos* funda-se no nexo necessario, que existe entre elles e o nosso fim ultimo.

b) Os direitos *innatos* são *eguaes* em todos os homens. Na verdade, estes direitos basêam-se exclusivamente na propria natureza do homem, e, como esta natureza é uma e a mesma em todos os homens, tambem estes direitos devem ser *eguaes.* — Esta *egualdade* só existe nos direitos *innatos,* e não nos direitos *adquiridos;* porque estes fundam-se em factos contingentes, e como estes factos são deseguaes (pois os individuos são deseguaes nas aptidões, na força, na actividade, etc.), tambem os direitos *adquiridos* devem ser *deseguaes.* — A *egualdade absoluta* dos direitos *adquiridos* em todos os homens, proclamada pelos revolucionarios francezes do seculo passado e pelos socialistas modernos, além de injusta, porque não corresponde aos meritos de cada um, é contraria — a toda ordem, porque esta exige a variedade na unidade, — e ao progresso social, porque o motor principal da actividade humana é o desejo da desegualdade ou da superioridade.

c) Os direitos *innatos* são *limitados.* Os direitos *innatos,* derivando da propria lei *natural,* têm a extensão, que ella lhes concede. Ora a lei *natural* limita os direitos *innatos,* quando o exercicio d'elles involve a transgressão de um dever, ou a violação de um outro direito. — Os limites, pois, dos direitos *innatos* derivam primeiramente dos deveres, que são impostos ao mesmo individuo, e, em segundo logar, dos direitos mais elevados dos outros individuos ou da sociedade. Estes limites podem ser determinados não só pelo Direito *natural,* mas tambem pelo Direito *positivo,* embora este deva sempre basear-se naquelle.

crença e áquella pratica. Logo o homem tem direito á *liberdade religiosa* (1).

b) Direito á dignidade pessoal. — Direito á *dignidade pessoal* é o poder, commum a todo o homem, de exigir que seja reconhecido como ente racional, dotado de fim proprio, e não como simples meio para o fim dos outros. — Este direito existe no homem. Porquanto, o homem, sendo um ente racional e tendo o *dever* de conseguir o seu fim ultimo, deve ter tambem o *direito* de exigir que os outros o reconheçam e respeitem como ente racional, creado para conseguir esse fim. Logo o homem tem direito á *dignidade pessoal* (2).

---

(1) Os *incredulos* e os *racionalistas* reconhecem no homem o direito á *liberdade religiosa,* mas este direito, para elles, consiste no poder de praticar toda a religião, que a propria razão julgar verdadeira. — Esta liberdade, como demonstrámos, oppõe-se aos nossos deveres para com Deus, e por isso não póde ser um *direito.* — A liberdade deve existir com a verdade, e não com o erro; porque é só a verdade que nos torna verdadeiramente livres.

(2) O direito á *dignidade pessoal* é desconhecido e violado, quando se considera o homem não como um ente racional, dotado de fim proprio, mas como um simples *meio* para os fins temporaes dos outros homens. D'ahi a injustiça da *escravatura.* — Digamos alguma coisa ácerca da *escravatura,* suas principaes *causas,* e *abolição.*

a) *Escravatura.* — A *escravatura* é a instituição, que, violando por um modo permanente a *dignidade pessoal,* sujeita o homem ao dominio absoluto e universal de outro homem. O escravo não é *pessoa,* é uma *coisa;* tudo o que elle é, alma e corpo, pertence ao seu dono. Este é a unica lei do escravo, a sua patria, a sua cidade, o fim da sua vida, a regra do justo e do injusto. O escravo, por ser *coisa* e não *pessoa,* não tem *direitos;* para elle não ha familia, nem matrimonio, nem paternidade, nem filhos, nem irmãos; é como um animal irracional, sujeito a todas as violencias e crueldade do dono.

b) *Causas da escravatura.* — As principaes causas da *escravatura* foram, sobretudo na antiguidade, o *desprezo pelo homem* e o *desprezo pelo trabalho.* — A primeira causa foi o *desprezo pelo homem;* pois os antigos pensavam geralmente que os homens não pertencem todos á mesma especie, e que os escravos constituem uma raça vil, inferior á dos homens livres. Nem os maiores talentos evitaram este tão grande erro. *Homero* diz na *Odissea* que Jupiter tirou aos escravos metade do entendimento; *Platão* accrescenta que o animo dos escravos não é são nem inteiro; *Aristoteles* ensina, na *Politica,* que alguns homens nascem para escravos. — A segunda causa foi o *desprezo pelo trabalho.* O homem esforçou-se sempre por se subtrahir ao jugo do trabalho, impondo-o aos seres mais fracos. A mulher e os filhos foram os primeiros a trabalhar na vida domestica; — em seguida os paes e os filhos cahiram sob o dominio do mais forte, e esta sujeição tornou-se um estado permanente. Assim o trabalho acabou por ser considerado indigno do homem livre, e só proprio dos seres mais fracos e menos nobres.

c) *Abolição da escravatura.* — A *abolição da escravatura* constituiu sempre o escopo do ensino e dos esforços do Christianismo. Para alcançar o seu

c) Direito á vida. — Direito á *vida* é o que o homem tem á conservação da sua existencia. — Este direito existe no homem. Porquanto, o homem, recebendo de Deus a vida, recebeu tambem o *dever* de a conservar, empregando os meios proporcionados e necessarios. Se o homem tem o *dever* de conservar a vida, deve ter tambem o *direito* respectivo; pois este direito é o meio proporcionado e necessario para o cumprimento d'aquelle dever. Logo o homem tem direito á *vida* (1).

---

generoso intento, a Religião Christã começou por ensinar — a egualdade *natural* entre todos os homens, judeus ou gregos, homens ou mulheres, livres ou escravos, — e a necessidade do trabalho, que, além de ser uma *expiação* e uma *necessidade*, exerce benefica influencia sobre a nossa vida moral. E este ensino tornou-se pratico. A Egreja não só reconheceu a egualdade *natural* entre todos os homens, tratando a todos do mesmo modo e elevando ás mais sublimes dignidades os livres e os escravos, mas tambem empregando os seus esforços junto dos senhores, para que tratassem os seus escravos como irmãos e lhes reconhecessem todos os *direitos*, que são proprios do ente racional e immortal. — Todos conhecem a influencia poderosa e benefica do Summo Pontifice Leão XIII na abolição da *escravatura* no Brazil, e a sua cruzada em favor dos escravos da Africa.

O direito á *dignidade pessoal* transgride-se tambem em muitas organizações do trabalho, quando se considera o trabalhador como uma continuação da maquina e se lhe negam os direitos essenciaes do homem. Assim o excesso nas horas do trabalho, o abuso no trabalho das mulheres e das crianças, a falta de cuidado relativamente á saude e á moralidade dos operarios, a obrigação do trabalho em dias santos, são outras tantas infracções do direito á *dignidade pessoal*. — Nem se objecte que existe um contracto voluntario entre os operarios e os patrões; porque o homem não póde renunciar aos seus direitos *innatos*, e por isso o contracto é nullo.

Se a condição de *escravo*, como foi praticada pelo paganismo, é contraria ao direito que todo o homem tem á *dignidade pessoal*, a condição de *servo* ou *criado* não é contraria a esse direito, como veremos mais tarde.

(1) O direito *á vida* é *innato*, mas não é tão absoluto, que não possa ser suspenso deante de um direito superior. Assim como o *dever* de conservar a vida, pelo facto de ser um *meio* para o cumprimento da ordem moral, póde ceder deante de um dever superior, que é incompativel com elle, e cujo cumprimento é necessario para a realização da ordem moral (o que acontece com os martyres, e com os que expõem e sacrificam a propria vida para a salvação dos outros); assim tambem o direito *á vida* póde e deve ceder deante de um direito mais elevado. — As regras, que servem para o conhecimento da superioridade ou inferioridade dos *direitos*, foram apresentadas no *Prologo* d'este tratado.

Este direito *á vida* foi, na antiguidade, negado não só *em pratica*, porque a vida dos *escravos* dependia do capricho do dono, mas tambem *em theoria*, porque *Platão*, na sua *Republica*, diz que devem ser condemnados á morte os que têm um corpo mal disposto, e *Aristoteles*, na sua *Politica*, ensina que, em alguns casos, o infanticidio deve ser prescripto e que o aborto é licito. — Mas a Egreja Catholica, baseada na grande verdade de que só Deus é

d) Direito de legitima defeza. — Direito de *legitima defeza* é o poder moral, que assiste o todo o homem, de empregar a força physica para repellir uma aggressão actual e injusta, quando não ha outro meio de defeza. — Este direito existe no homem. Porquanto, quem possue um direito, possue tambem o direito de o defender com a força physica contra uma aggressão actual e injusta, quando não ha outro meio; pois o direito é naturalmente *coactivo*. Ora o homem possue o direito á *vida*. Logo possue tambem o direito de a defender, empregando a força physica, contra a actual e injusta aggressão, quando não ha outro meio (1).

Senhor da nossa vida e da nossa morte, luctou sempre em defeza da inviolabilidade da vida humana, condemnando o suicidio, o homicidio, o infanticidio, o aborto (Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*).

(1) Todo o direito *juridico*, como é o *innato*, é por si *coactivo*. A *coacção*, como dissemos, deve ser geralmente exercida pela auctoridade publica; mas, quando não póde ser exercida pela auctoridade publica e o direito está exposto a uma injusta aggressão, é claro que póde ser exercida pelo proprio sujeito do direito; aliás não haveria segurança na sociedade.

O direito de *legitima difesa* póde extender-se até á morte do injusto aggressor, quando isto é absolutamente necessario para a defeza da propria vida. Porquanto, neste caso, ha uma collisão entre o direito do injusto aggressor e o direito do innocente aggredido. Ora, sendo o direito do innocente aggredido moralmente mais forte que o direito do injusto aggressor, é claro que este deve ceder áquelle; pois são incompativeis. — *Ahrens* não reconhece o direito de *legitima defeza*, pois diz que o homicidio é mal moral, e este nunca é permittido. Mas erra; poisque o homicidio, no caso de *legitima defeza*, deixa de ser mal moral, e por isso não é prohibido.

D'onde se vê que o direito de *legitima defeza* presuppõe as seguintes condições: — 1.ª) A aggressão deve ser *injusta*, isto é, contraria á lei. — 2.ª) A aggressão deve ser *actual*, isto é, deve constituir um perigo *certo* e *imminente* para a *pessoa* do aggredido; porque, se o nosso direito podesse ser defendido pelo auctoridade publica, ou se o perigo podesse evitar-se por outro meio, que não seja o damno e a morte do aggressor, cessa então o direito de *legitima defeza*. — 3.ª) A defeza deve ser *proporcionada* á aggressão. Porquanto o fim do direito de *legitima defeza* é a conservação da vida do innocente. Ora é o fim que determina os meios. Logo os meios, que o aggredido deve empregar, não devem exceder os limites necessarios e sufficientes para a repulsão do ataque.

O direito de *legitima defeza*, assim limitado, póde exercer-se não só contra o aggressor da vida, mas tambem contra o aggressor da integridade dos nossos membros, do pudor e dos bens de fortuna; porque o respeito do direito do aggredido é um bem *universal*, que se relaciona com a paz e a ordem commum, e por isso prevalece ao bem individual do aggressor.

Todavia este direito não se extende ás aggressões contra a propria *fama* e *honra*. Na verdade, a defeza, como dissemos, deve ser *proporcionada* á aggressão. Ora o uso da força physica não é o meio *proporcionado* para a

e) **Direito de propriedade.** — Direito de *propriedade* é o poder moral de adquirir bens materiaes externos, e de usar e dispor d'elles livre e exclusivamente. — Este direito existe no homem. Porquanto o homem tem o *dever* de conservar a

repulsão dos ataques contra a *fama* e a *honra;* pois não é com a morte ou com o mal do aggressor que se repara a *fama* e a *honra*, mas só com a demonstração da falsidade do ataque contra esses bens. Além d'isso, o direito, que o homem tem á propria *fama* e *honra*, é inferior ao direito, que o aggressor da mesma *fama* e *honra* tem á propria *vida.*

Do que temos exposto resulta a illegitimidade do *duello.*

Duello é um combate singular e privado, combinado por mutuo accordo entre duas pessoas, para resolver differenças particulares, com perigo de morte ou de lesão corporal, tendo precedido a determinação das armas, da hora, do sitio do combate, e de outras circumstancias e condições. — O *duello*, que é um resto da barbaridade da *edade media*, é illicito pelas seguintes razões: — 1.ª) despreza a Deus, que não concedeu ao homem particular o dominio sobre a vida propria nem sobre a do proximo; — 2.ª) é uma violação do dever, que temos de conservar a vida; — 3.ª) é uma violação dos direitos do proximo, cujo bem temporal e eterno elle injustamente compromette; — 4.ª) despreza os direitos da sociedade, usurpando as funcções da auctoridade publica, criando odios, levando a viuvez e a orphandade ao seio das familias, etc.

Benjamin Franklin diz a respeito do *duello* o seguinte: «O homem offende continuamente a honra de Deus, e Deus o conserva; o homem offende um outro homem, e este julga, no seu orgulho, que a offensa só póde ser expiada com a morte! Um principe, quando condemna á morte um subdito, que o ultrajou, chama-se tyranno; e um particular, exercendo as funcções de juiz na propria causa e por auctoridade propria, não só condemna á morte o offensor, mas elle mesmo é o carrasco!». — O proprio *Rousseau* escreve: «Deverá a honra de um homem honesto ser exposta ao capricho do primeiro louco furioso, que elle póde encontrar? Dir-se-ha que o *duello* prova a coragem do homem. E bastará isto para apagar a vergonha e o remorso de todo e qualquer facto? Mas, então, um malvado, para ser bom, não haverá a fazer outra coisa se não bater-se em duello. As palavras de um mentiroso tornar-se-hão verdades, desde o momento que possam ser sustentadas pela espada; e, se tu fores accusado de ter assassinado um homem, bastará, para provar que não é verdade, que mates um outro homem. D'este modo a virtude e o vicio, a honra e a infamia, a verdade e a mentira, tudo depende do exito de um *duello*. Uma sala d'armas é a séde de toda a justiça; o unico direito é a força; a unica razão é o homicidio; toda a reparação devida aos offendidos consiste em lhes dar a morte; e toda a defeza é egualmente lavada no sangue do offensor e do offendido... Se os lobos soubessem raciocinar, teriam maximas differentes!... O duello é um esforço sem virtude, um crime sem prazer, uma honra sem razão» (*Nouvelle Hél.*).

Os defensores do *duello* fazem as seguintes objecções:

a) Dizem: O *duello* é uma consequencia do direito da *legitima defeza*, de que todo o homem é dotado. Logo o *duello* é licito.

Resposta. E' falso que o *duello* é uma consequencia do direito de *legitima*

propria vida. Ora este *dever* involve o *direito* de adquirir bens materiaes externos e de usar e dispor d'elles livre e exclusivamente; porque esse *direito* é um meio indispensavel para a nossa existencia presente e futura. Logo o homem tem o direito de *propriedade* (1).

defeza. Porquanto o direito da *legitima defeza*, para o seu exercicio, suppõe uma aggressão *actual*, exige que não haja opportunidade de recorrer á auctoridade publica e que a defeza seja proporcionada á aggressão. Ora o *duello* — suppõe uma offensa *passada*, — representa um desprezo da auctoridade publica, de que usurpa os direitos e a que não se recorre, quando este recurso é possivel, — não é *proporcionado* á offensa, não só porque esta póde e deve reparar-se por outro meio, diverso do *duello*, mas tambem porque a *honra* não se repara com a morte do offendido nem com a morte do offensor.

b) Continuam: O *duello* é uma necessidade para um homem honrado, quando é injustamente calumniado ou offendido.

Resposta. As affrontas, como dissemos, reparam-se por outro meio, diverso do *duello*. Se o *duello* reparasse as affrontas, ninguem seria mais honrado do que um espadachim, que, apezar dos seus crimes, soubesse manejar com felicidade as armas, assim como ninguem seria mais infame do que um homem de bem, que, apezar da sua honestidade, não soubesse pegar numa espada. E' verdadeiramente um raciocinio de *lobos* o dos adversarios!

(1) A mais importante questão, que agita actualmente os individuos e a sociedade, é a *questão social.* — Reservando para mais tarde a solução d'este problema capital, aqui limitamo-nos a lançar as bases d'essa solução, desenvolvendo a theoria ácerca do direito de *propriedade.*

a) **Direito de propriedade.** — Direito de *propriedade* é o poder moral de adquirir os bens materiaes externos e de usar e dispor d'elles livre e exclusivamente. — Dissemos — *exclusivamente*, para indicar que o proprietario póde, no uso e disposição dos seus bens, excluir os outros individuos, embora o seu direito possa ter e tenha limitações *moraes* e *juridicas.*

b) **Materia do direito de propriedade.** — Como o direito de *propriedade* tem por fim a satisfação das nossas necessidades por meio dos bens materiaes externos, e exclue os outros do uso e disposição do que é nosso, a *materia* d'esse direito não é constituida por bens não sujeitos á apropriação, como são o *ar*, a *agua do mar*, etc., mas é constituida por bens exgotaveis pelo uso e capazes de serem apropriados por um individuo, de modo que os outros sejam excluidos, como são as *terras*, as *producções*, etc.

c) **Divisão do direito de propriedade.** — O direito de *propriedade* divide-se principalmente em *transitorio* e *estavel*, *perfeito* e *imperfeito*, *substancial* e *util*, *pessoal* e *collectivo.*

a) Direito *transitorio* e *estavel.* — E' *transitorio*, quando se refere a bens, que duram pouco tempo, porque se destroem ou consomem pelo *uso;* tal é o direito que temos aos *vestidos*, aos *alimentos*, etc. — E' *estavel*, quando se refere a bens, que duram muito tempo, porque não se destroem ou consomem pelo *uso;* tal é o direito que temos a uma *casa*, a um *terreno*, etc.

b) Direito *perfeito* e *imperfeito.* — E' *perfeito*, quando o proprietario póde fazer da coisa possuida o uso que elle quizer, e dispor d'ella conforme lhe agradar. — E' *imperfeito*, no caso contrario.

c) Direito *substancial* e *util.* — E' *substancial*, ou *directo*, quando se refere

f) **Direito de independencia.** — Direito de *independencia* é o poder moral que o homem tem — de exercer, livre e legitima-

---

unicamente á *substancia* da coisa. — E' *util,* quando se refere unicamente ao *uso* ou ao *usufructo* da coisa. — Esta divisão é só propria do direito *imperfeito.*

d) Direito *pessoal* e *collectivo.* — E' *pessoal,* quando é possuido por uma só pessoa *physica.* — E' *collectivo,* quando é possuido por uma pessoa *moral;* tal é a *familia,* o *estado,* a Egreja, e, em geral, toda a collecção de individuos humanos.

d) **Existencia do direito de propriedade.** — Todos admittem que o individuo tem o direito de *propriedade particular,* relativa aos bens *transitorios* (porque, o homem, tendo direito á *vida,* deve ter tambem o direito relativo aos meios, necessarios e indispensaveis para a sua conservação, que são os *alimentos,* os *vestidos,* etc.); mas nem todos admittem que o individuo possue verdadeiro direito de *propriedade particular,* relativa aos bens *estaveis* ou *immoveis.* Mas este direito existe, como o mostram as seguintes razões.

a) O homem, devendo conservar a sua vida, deve procurar o que é necessario para essa conservação. Ora, para procurar o que é necessario para a conservação da sua vida, deve empregar um esforço e um trabalho constante e cuidadoso. Mas não poderia empregar esse esforço e esse trabalho, se não tivesse o direito de *propriedade particular,* relativa aos bens *estaveis;* porque ninguem enceta longos e pezados trabalhos, sem a certeza de que elle, e só elle, ha de perceber todo o fructo, — certeza que involve a posse *estavel* e *exclusiva* dos bens materiaes. Logo o homem tem o direito de *propriedade particular,* relativa aos bens *estaveis.*

b) O homem possue o direito *innato* de servir-se dos bens materiaes e exteriores para a sua utilidade; pois esses bens foram creados para a conservação da sua vida. Ora o homem não poderia exercer ordenada e pacificamente tal direito, se não podesse adquirir e fazer seus os bens *estaveis.* Porquanto, o homem não só deve prover ás suas necessidades presentes, mas tambem ás *futuras,* que hão de pesar sobre elle no tempo do *inverno,* da *carestia,* da *doença,* da *velhice.* Mas esta providencia seria impossivel e a nossa vida seria constantemente atormentada pela incerteza do futuro, se o homem não podesse adquirir os bens *estaveis,* e se não podesse excluir do uso d'elles os outros individuos. Logo.

c) Além d'isso, o homem, tendo o *direito* de formar a sociedade *domestica,* tem tambem o *dever* de procurar a educação corporal e espiritual dos seus filhos, e de esforçar-se para que estes, depois da sua morte, continuem a viver honrada e convenientemente. Ora, para isso, é indispensavel que o individuo possua bens *proprios* e *estaveis,* com o direito de excluir do uso d'elles os outros individuos, para que os possa transmittir aos seus legitimos descendentes. Logo o homem tem o direito de *propriedade particular,* relativa aos bens *estaveis.*

d) A historia de todos os povos confirma a verdade da nossa proposição. Com effeito, em todos os povos, mesmo nos mais barbaros e selvagens, encontra-se, numa forma mais ou menos perfeita, a propriedade *particular* e *estavel.* Ora este facto, tão geral e constante, só póde explicar-se na theoria, que reconhece no homem o direito da mesma *propriedade.*

Examinemos tres objecções contra o direito de *propriedade particular.*

1.ª) Dizem: A terra é o patrimonio de todos os homens. Logo quem

mente, a sua actividade, — de aproveitar-se dos fructos e resultados da mesma actividade, — e de exigir que sejam

---

apropria a si uma parte d'ella, commette um roubo em prejuizo do genero humano e destroe a ordem estabelecida por Deus.

Resposta. A terra póde dizer-se patrimonio de todos os homens — em sentido *negativo,* emquanto nenhuma parte d'ella foi assignada a esta ou áquella pessoa, — mas não em sentido *positivo,* emquanto todos podem apropriar a si uma coisa, que uma outra pessoa fez sua pela occupação e pelo trabalho. Na verdade, Deus, tendo creado a terra inculta, criou ao mesmo tempo o direito de *propriedade particular;* visto que, sem esse direito, faltaria todo o estimulo para a cultura da mesma terra. Por isso a propriedade *particular,* longe de ser um roubo e destruir a ordem estabelecida por Deus, representa o exercicio de um direito natural e completa essa ordem.

2.ª) Continuam: O Estado tem o dever de prover a todas as necessidades do individuo, e por isso o direito de *propriedade* só póde pertencer ao Estado e não ao individuo.

Resposta. O individuo existe antes do Estado; pois o Estado é o conjuncto de individuos. Existindo antes do Estado, o individuo tem o *dever,* proveniente da lei natural, de prover ás suas necessidades, presentes e futuras, e por isso tem o direito de *propriedade particular,* derivado da mesma lei. Tal direito, por ser *natural,* não póde ser destruido pelo Estado, mas deve ser garantido no seu exercicio pelo proprio Estado.

3.ª) *Bentham* objecta: Todo o direito é essencialmente *coactivo.* Ora o individuo é destituido de força *coactiva.* Logo o individuo não póde ter o direito de *propriedade.*

Resposta. O direito é *coactivo,* não emquanto é constituido essencialmente pela *coacção actual,* ou pela força *physica,* mas emquanto póde ser defendido pela força physica, se o seu *sujeito* poder e quizer. A força *coactiva* é uma *propriedade* do direito; de modo que o direito subsistiria, embora o individuo nunca podesse empregar a força physica para obrigar os outros ao respeito do mesmo direito.

e) **Origem do direito de propriedade.** — Esta questão está já resolvida na proposição antecedente. Mas, tratando-se de um assumpto tão importante, não é inutil a insistencia. — Ha varias opiniões ácerca da *origem* do direito de *propriedade.* — Uns, como *Hobbes, Montesquieu, Kant, Bentham,* dizem que o direito de *propriedade* deriva, unica e exclusivamente, da *lei civil.* — Outros, como *Grocio, Puffendorf, Heinecio,* sustentam que esse direito deriva de um *pacto primitivo,* pelo qual os homens, querendo eliminar os inconvenientes, que resultavam da propriedade *collectiva* dos bens, estabeleceram a divisão e a propriedade *particular* e *estavel.* — Outros, como *Locke, George,* dizem que o direito de *propriedade* deriva do direito *innato,* que o homem tem ao *fructo do seu trabalho.* — Outros, finalmente, ensinam que o direito de *propriedade,* isto é, o poder moral de adquirir e fazer seu um bem *estavel,* deriva da propria *natureza,* ou da *lei natural.* — De cada uma d'estas opiniões faremos a critica nas proposições seguintes.

a) O direito de *propriedade* não deriva da *lei civil.* Com effeito, a *lei civil* não póde explicar sufficientemente o facto, universal e constante, da propriedade *particular,* não só entre os povos civilisados, mas tambem entre os selvagens, pelo menos em relação aos bens *moveis.* — Além d'isso, o do-

respeitados todos os bens, que lhe são proprios. — Este direito existe no homem. Por quanto o homem está sujeito a muitas

minio ou a propriedade *particular* é geralmente necessaria a cada individuo e a cada familia. Ora os individuos e as familias são anteriores á sociedade e por isso á *lei civil.* Logo tambem o dominio ou a propriedade *particular* é anterior á *lei civil,* e por isso não deriva d'ella.

b) O direito de *propriedade* não deriva de um *pacto primitivo.* Porquanto, este *pacto primitivo* é uma simples invenção; porque nenhum povo o recorda nas suas tradições. — Além d'isso, esta theoria suppõe que todos os bens *estaveis,* no principio, pertenciam *positivamente* a toda a *collecção* dos homens; de modo que não eram proprios de nenhum individuo. Ora esta supposição é falsa; porque, nesse caso, teriamos um dos seguintes absurdos: — ou todo o genero humano devia estar sujeito a uma unica auctoridade suprema, que desse a cada um o necessario para a sustentação da vida, — ou ninguem podia servir-se de coisa alguma, sem o consentimento de todos os outros. — Finalmente, embora esse *pacto primitivo* tivesse existido, os homens do nosso tempo poderiam rescindil-o, e assim o direito de *propriedade* deixaria de existir. Nem digam que a ordem e a paz social nos obrigam a respeitar esse pacto; porque, então, admittem, em ultima analyse, — que os homens são obrigados pela *lei natural* a respeitar a propriedade particular e estavel, — e que propriedade é tão necessaria, que se não póde abrogar, isto é, admittem que o direito de *propriedade* se funda na propria lei *natural.*

c) O direito de *propriedade* não deriva, originaria e exclusivamente, do direito do homem ao *fructo do seu trabalho.* Porquanto, o trabalho suppõe — a *terra,* que se cultiva, — o objecto, em que se exerce a industria, — os instrumentos e os utensilios, de que o homem se serve para o trabalho, etc. Ora, devendo ser *nossa* a terra que se cultiva, *nosso* o objecto em que se exerce a industria, *nossos* os instrumentos e utensilios de que nos servimos, é claro que o *fructo* do trabalho presuppõe o direito de *propriedade,* e que por isso este direito não deriva exclusivamente do direito que o homem tem ao *fructo do seu trabalho.* — Além d'isso, se por *trabalho* se entende o exercicio da actividade humana, emquanto transforma ou modifica as coisas materiaes, este trabalho não é meio sufficiente para a acquisição de *todos* os bens materiaes; porque muitos d'esses bens, não estando sujeitos á modificação ou transformação, como são os *bosques,* os *prados,* etc., não podem ser apropriados. Se por *trabalho* se entende toda e qualquer actividade, que se exerce com esforço e com fadiga, este trabalho, sendo uma norma demasiadamente vaga, subjectiva e mutavel, longe de ser um titulo sufficiente para a acquisição dos bens materiaes, é um meio para semear discordias no seio das familias e da sociedade.

d) O direito de *propriedade* deriva, originaria e immediatamente, da propria *natureza,* ou da lei *natural.* Esta proposição prova-se com os mesmos argumentos, que adduzimos em favor da *existencia* do direito de *propriedade.* Porquanto, esses argumentos provam que o homem, tendo o *dever,* imposto pela *natureza,* ou pela lei *natural,* de conservar e aperfeiçoar a propria vida e a dos seus filhos, deve ter tambem o *direito,* proveniente da mesma *natureza,* ou lei *natural,* de empregar os meios indispensaveis para o cumprimento d'esse dever. Ora um d'esses meios indispensaveis é o direito de *propriedade,* isto é, o direito de possuir, livre e exclusivamente, alguns bens materiaes e

e diversas necessidades, — organicas, intellectuaes e moraes, — a que elle não póde deixar de satisfazer, se quizer alcançar os

externos. Cf. *Sum. Th.,* 2-2, q. 66, aa. 1, 2. — E' verdade que S. Thomaz faz derivar do *direito das gentes* o direito da *propriedade;* mas o *direito das gentes,* na mente do S. Doutor, não é o direito *meramente positivo,* introduzido por um pacto internacional, mas é uma conclusão deduzida do direito *natural* e recebida pelo senso commum. Eis as suas palavras: « Ad *jus gentium* pertinent ea, quae derivantur ex *lege naturae,* sicut conclusiones ex principiis, ut justae emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de *lege naturae,* quia homo est naturaliter animal sociabile » (*Sum. Th.,* 1-2, q. 95, a. 4). — A Encyclica *Rerum novarum* do S. Padre Leão XIII, 16 Maio 1891, estuda e resolve a *questão social* por um modo exhauriente á luz da fé e da razão.

e) **Determinação do direito de propriedade.** — O direito de *propriedade* póde considerar-se *em abstracto* e *em concreto.* Considerado *em abstracto,* é o poder moral de adquirir um dominio particular e estavel, e este poder é concedido pela lei *natural;* — considerado *em concreto,* é o poder de usar e dispor dos bens materiaes e externos, que lhe pertencem. — O direito de propriedade em *concreto* deriva do direito de propriedade em *abstracto,* por meio de um *facto,* emquanto este *determina* ou limita a certos bens o poder que temos de adquirir e possuir. — A ordem logica das ideas exige que tratemos agora do *facto primitivo,* que *determinou* ou tornou *concreto* o direito de *propriedade* em *abstracto.* — Este facto *primitivo* não poude ser um *pacto,* nem um *decreto,* nem o *trabalho* só, mas foi a *occupação.*

a) O facto determinativo do direito de *propriedade* não foi um *pacto.* Por quanto, tal *pacto* póderia conceber-se nalguns casos, quando, multiplicado o numero dos homens, tivessem distribuido entre si os bens das familias ou tribus. Mas esta distribuição supporia já o direito de *propriedade,* existente nas familias ou nas tribus, e determinado por um facto precedente.

b) Não foi um *decreto* d'algum principe. Porquanto, tal *decreto* deveria suppôr que, no principio, todas as coisas eram *positivamente* communs, ou que os primeiros principes tinham jurisdicção sobre toda a terra. Ora ambas estas supposições são gratuitas e inacceitaveis.

c) O facto *determinativo* do direito de *propriedade* não foi exclusivamente o *trabalho.* Porquanto, ha coisas, que não precisam de ser transformadas pelo *trabalho,* porque são preparadas pela propria natureza para uso do homem, como as *fructas,* os *animaes,* etc., e por isso, relativamente a estas coisas, o *trabalho* não póde ser o *facto determinativo* do direito de *propriedade.* — Além d'isso, quando alguem se apossa de uma coisa com a intenção de a transformar com o trabalho, esta coisa pertence-lhe desde o primeiro momento da occupação; aliás todos poderiam, sem injustiça, impedir o exercicio do *trabalho,* e por isso o direito de *propriedade.*

d) O facto *determinativo* do direito de *propriedade* foi a *occupação.* — *Occupação* é a apprehensão das coisas, que não pertencem a ninguem, com a intenção de as reter como proprias. Para a *occupação,* pois, é necessario que a coisa *occupada* seja susceptivel de apprehensão e de posse exclusiva, e que o *occupante,* além da *intenção* de fazer sua uma coisa, occupe *effectivamente* a mesma coisa, de modo que todos possam conhecer que lhe pertence. Ora a *occupação* é um facto sufficiente para determinar *em concreto* o direito de

fins, que Deus, creando-o, lhe determinou. Ora o homem não poderia satisfazer a estas muitas e diversas necessidades, se

---

propriedade. Na verdade, a *occupação* não lesa o direito dos outros (pois trata-se de coisas, que não pertencem a ninguem), e manifesta claramente a vontade, que uma pessoa tem, de reter uma coisa como sua, para o seu uso exclusivo. — E' por isso que todos os povos, mesmo selvagens, têm sempre considerado a *occupação,* como titulo sufficiente de *propriedade* em relação ás coisas, que não pertencem a ninguem.

Ahrens objecta: Se o direito de *propriedade* se adquire pela *occupação,* um só individuo poderia fazer seu o mundo inteiro. Ora isto é absurdo.

Resposta. O individuo, que occupasse o mundo inteiro, não o tornava seu *juridicamente,* mas *arbitrariamente.* Não o tornava seu *juridicamente;* porque o homem só tem direito ao que é necessario para a sua sustentação; ora para essa sustentação não é necessaria a posse do mundo inteiro. Mas tornava-o seu *arbitrariamente,* e assim nunca teria o *direito* de propriedade; pois esse direito não se funda no arbitrio proprio, mas na lei natural.

Ao facto principal, que determinou o direito de *propriedade* e que foi a *occupação,* seguiu-se um outro facto, pelo qual os homens adquiriram ou augmentaram as suas propriedades. Este facto é a *accessão.* — *Accessão,* pois, é o augmento que uma coisa nossa adquire — ou por beneficio da natureza, — ou pela industria humana, — ou pela obra unida da natureza e da arte. D'ahi a divisão da *accessão* em *natural, artificial* e *mista.*

f) Transmissão do direito de propriedade. — O direito de *propriedade,* referindo-se a bens materiaes e externos, de que podemos dispor livre e exclusivamente, póde transmittir-se. Esta transmissão faz-se principalmente por *successão ereditaria* ou por *contracto.*

a) Successão hereditaria. — *Successão hereditaria* é o facto pelo qual uma pessoa entra na posse dos bens, que uma outra pessoa lhe deixou por uma disposição, declarada por *testamento* ou por qualquer outro acto. — Aqui provaremos — que o proprietario póde transmittir os seus bens por meio do *testamento,* — e que os filhos succedem aos paes no direito da *propriedade,* embora estes não tenham deixado *testamento.*

— O proprietario póde transmittir os seus bens por meio do *testamento.* Por quanto, o proprietario tem o direito sobre os seus bens, e por isso póde dispor d'elles, como quizer, transformando-os, alienando-os, ou mesmo destruindo-os. Ora, se o proprietario tem esse direito durante a sua vida, deve tel-o tambem no tempo da sua morte; pois não ha razão nenhuma, que exija uma excepção para aquelle momento. Logo o proprietario póde transmittir os seus bens por meio do *testamento.* — E' claro que este direito póde ser legitimamente limitado pela lei *natural* e *positiva.*

— Os filhos succedem aos paes no direito de *propriedade,* embora estes não tenham deixado *testamento,* isto é, embora tenham fallecido *ab-intestato.* Por quanto, o elemento do genero humano não é propriamente o individuo, mas sim a familia, a qual constitue uma verdadeira sociedade, cuja cabeça e director é o pae; e por isso o direito de *propriedade,* embora pertença ao pae, reflecte-se sobre toda a familia. Ficando, pois, a familia, quando morre o pae, é claro que o direito de *propriedade* deve passar para ella, á qual de algum modo já pertencia e em cuja vantagem era exercido pelo pae. — Além d'isso, o pae adquire as propriedades sobretudo para os filhos, a cujas

não podesse exercer, livre e legitimamente, a sua actividade. Logo o homem tem o *dever,* e por isso o *direito* de exercer,

---

necessidades deve prover. Logo, embora o pae morra sem deixar testamento (*ab-intestato*), presuppõe-se, em virtude da lei natural, que tivesse intenção de deixar os bens aos seus filhos. — Finalmente, o pae gravou nos bens, que adquiriu, o cunho da propria personalidade. Perseverando, pois, a personalidade do pae nos filhos, que são uma parte do pae, os bens d'este devem pertencer áquelles pelo proprio direito *natural.*

b) Contracto. — *Contracto* é um consentimento livre e expresso, pelo qual duas ou mais pessoas conferem e acceitam algum direito. — Para a *legitimidade do contracto* são necessarias as seguintes condições: conhecimento do *objecto* do contracto, liberdade nos contrahentes, coexistencia do mutuo consentimento, possibilidade e honestidade do objecto. — O *contracto* divide-se principalmente em *egual* e *desegual. Egual,* que se chama tambem *oneroso* e *bilateral,* é o que obriga ambos os contrahentes, embora o objecto da obrigação possa ser diverso; — *desegual,* que se diz tambem *gratuito* e *unilateral,* é o que obriga um só dos contrahentes, porque o outro não faz senão acceitar a offerta. — O homem póde, por um contracto *oneroso* ou *gratuito,* transmittir a outro o direito de *propriedade* sobre os seus bens; porque esse direito extende-se, como dissemos, a toda e qualquer disposição relativa aos bens possuidos. — Todavia, o direito de transmittir os proprios bens, por meio do *contracto,* póde ser e é limitado pela lei *natural* e *positiva.*

E' necessario advertir que a *occupação,* a *accessão,* a *herança,* o *contracto,* sendo factos contingentes, dão logar a direitos *adquiridos.* Porquanto, o direito de *propriedade* póde, como dissemos, considerar-se em *abstracto* e em *concreto.* — Considerado em *abstracto,* refere-se ao poder de adquirir e de dispor, livre e exclusivamente, das coisas adquiridas; e este direito é *innato.* — Considerado em *concreto,* refere-se á coisa, que nos pertence; e este direito é *adquirido,* porque se basêa num facto contingente.

h) Limitação do direito de propriedade. — O direito de *propriedade,* embora derive da lei *natural,* não é comtudo tão absoluto e independente, que não admitta *limites;* pois não ha direito, entre as creaturas, que não seja limitado. — Estes limites são *moraes* e *juridicos.* Os limites *moraes,* que não podem ser impostos pela *coacção,* nascem não só da natureza do direito de *propriedade,* mas tambem dos deveres do homem para com Deus, para comsigo, e para com o proximo. Por isso o homem não póde abusar dos seus bens, nem destruil-os inutilmente, mas deve empregal-os para a subsistencia propria e da sua familia, deve soccorrer aos pobres e contribuir para a felicidade social. — Os limites *juridicos,* que podem ser impostos pela *coacção,* derivam dos *direitos* do proximo e da sociedade, e têm por fim a garantia d'estes mesmos direitos, contra os abusos do exercicio do direito de *propriedade.* Por isso o Estado póde exigir os impostos, póde fazer expropriações forçosas, póde, numa palavra, limitar o direito de *propriedade,* como e quando o exigir o bem social ou a conservação da sociedade.

*

O direito de *propriedade* é contestado por dois systemas, que são o *communismo* e o *socialismo.* — Digamos alguma coisa ácerca d'estes systemas,

livre e legitimamente, a sua actividade. — Se o homem tem o direito de exercer, livre e legitimamente, a propria actividade,

---

que se alastram por toda a parte, minando os fundamentos da sociedade e ameaçando os mais funestos cataclysmos.

I. Communismo. — *Communismo* é o systema que rejeita o direito de propriedade *particular*, como contrario á lei *natural*, e admitte que todos os bens devem ser *communs* a todos os homens. — Foi defendido principalmente pelos *Manicheus, Albigenses, Anabaptistas*, etc.

II. Divisão do communismo. — O *communismo* divide-se em *negativo* e *positivo*. — O *negativo* rejeita todo o direito de *propriedade* e sustenta que todos os bens devem ser *negativamente* communs, de modo que todo o individuo possa servir-se do que lhe agradar. O *positivo* ensina que todos os bens devem ser proprios não dos individuos, mas de alguma communidade. — O communismo *positivo* subdivide-se em *absoluto* e *moderado*. O *absoluto* sustenta que *todos* os bens, quer *productivos* quer de *consumo*, devem ser proprios de alguma communidade, e que a producção e distribuição d'esses bens devem ser feitas de modo que tudo, quanto é possivel, seja commum, como os *jantares*, os *dormitorios*, etc. O *moderado* affirma que só os bens *productivos* (*vinhas, olivaes*, etc.) devem ser communs. — O communismo *moderado* divide-se ainda em *anarchismo* e *socialismo*. O *anarchismo* affirma que todos os bens *productivos* devem passar para o dominio inalienavel dos *municipios* ou das *sociedades operarias*, independentes entre si, e que tal estado de coisas se deve realisar por meio da força. O *socialismo* sustenta que todos os bens *productivos* devem passar para o dominio de toda a *sociedade civil*, e que tal estado de coisas se deve realisar por meio do suffragio popular. — Digamos alguma coisa ácerca do *socialismo*.

III. Socialismo. — *Socialismo* é o systema economico-politico, que ensina — que todos os bens *productivos* devem passar para a sociedade civil — e que a producção e distribuição dos mesmos bens deve ser feita pela mesma sociedade, constituida em forma *democratica*. — O *socialismo* costuma chamar-se tambem *collectivismo*.

IV. Divisão do socialismo. — O *socialismo* divide-se em *absoluto* e *moderado*. — O socialismo *absoluto* sustenta que *todos* os bens *productivos, immoveis* e *moveis*, devem passar para o dominio da sociedade civil. Este systema foi sustentado principalmente por *Saint-Simon* (1760-1825), *Carlos Fourier* (1772-1837), *Proudhon* (1809-1865), que dizia: « *A propriedade é um roubo* », *Karl Marx* (1818-1883), que o desenvolve no livro « *O Capital* ». — O socialismo *moderado*, que se chama tambem *agrario*, ensina que, entre os bens *productivos*, só os *immoveis* devem passar para o dominio da sociedade civil. Este systema, esboçado anteriormente por *Laveleye* na Belgica e por *Stuart Mill* na Inglaterra, foi aperfeiçoado por *George* na America, por *Flürscheim* na Allemanha, e por *Hertzka* na Austria.

V. Doutrina do socialismo absoluto. — A doutrina do *socialismo absoluto* póde resumir-se nos seguintes pontos:

O estado da sociedade actual não poderia ser mais desgraçado. Favorecida pelo influxo do individualismo liberal, a *anarchia da producção* domina soberana. Todos podem fazer, na ordem economica, o que querem. D'ahi o ardor da *concorrencia* e a lucta universal pela *existencia*, em que os mais fracos perecem continuamente, e as riquezas vão-se accumulando cada vez mais nas mãos de poucos. D'este modo, desapparecidas as classes medias, ficam apenas duas classes extremas, cheias de mutuo odio: uma composta por poucos riquissimos, que nadam na abundancia, outra constituida por uma multidão de proletarios, que vivem na miseria. — A esta anarchia de producção accrescentam-se outras causas d'este immenso desequilibrio social. Ás vezes, na mesma cidade, abrem-se muitas fabricas, cujo numero é superior ás exigencias e á exportação, e produzem-se muitos generos, que se não podem vender. D'ahi a ruina de muitas fabricas, as crises economicas, e por isso o licenciamento de operarios, lançados na incerteza da vida e na miseria.

deve ter tambem o direito de aproveitar-se dos fructos e resultados, que derivam da mesma actividade. Porquanto, sendo

---

Esta condição de coisas não só é desgraçada, mas é tambem *injusta*. Os *capitalistas*, tornando-se ricos emquanto possuem exclusivamente os meios de producção, como são as terras, as fabricas, os caminhos de ferro, etc., despojam injustamente os operarios de uma parte do fructo do trabalho.

Esta injustiça apparece claramente, se considerarmos a *theoria do valor*.

O *valor* de uma coisa é duplice: *usual* e *commutativo*. O valor é *usual*, quando a coisa serve para o uso *pessoal* do homem; — é *commutativo*, quando a coisa serve para o uso *commum*, isto é, quando póde ser trocada por outras mercadorias. O valor *usual* é constituido pelas *propriedades* physicas e chimicas da coisa; — o *commutativo* é constituido exclusivamente pelo *trabalho humano*, de modo que o valor *commutativo* de uma coisa póde e deve medir-se pelo trabalho, que o homem desenvolveu na producção da propria coisa. — O valor *commutativo* da coisa é o trabalho humano crystallisado. Na verdade, podem commutar-se generos diversissimos entre si. Logo o valor *commutativo* deve ser um elemento *commum* a todos elles. Este elemento não póde ser constituido pelas propriedades physicas e chimicas; porque estas propriedades são causa de *differença* entre as coisas, e constituem o valor *usual*. Logo deve ser o *producto* do *trabalho humano*, não d'este ou d'aquelle trabalho *em concreto*, mas do trabalho *em geral* ou *em abstracto*. Logo uma coisa tem o seu valor *commutativo*, emquanto contém o *trabalho humano*, como tal. O trabalho humano, embora *abstracto*, mede-se pelo tempo, que é ordinariamente necessario para a sua producção.

Esta theoria do *valor* mostra o modo por que os capitalistas vão augmentando de dia para dia a sua fortuna. As forças, que o operario alluga ao capitalista, têm o seu valor *commutativo* e *usual*. O valor *commutativo* das forças mede-se pelo trabalho, que é necessario para a conservação e restauração d'ellas e que é egual á somma das coisas, de que o operario precisa para a sustentação; — o valor *usual* das forças consiste em que augmentam o valor *commutativo* das coisas, nas quaes se exercem, de modo que o valor *commutativo* das coisas chega a ser superior ao valor *commutativo* das forças. Todavia o operario, pela mais flagrante injustiça, não recebe a recompensa d'este excesso. Supponhamos que o operario precise de cinco tostões para a sua sustentação. Esta quantia representa o valor *commutativo* das forças do operario, ou a somma que o capitalista deve ao operario como recompensa de um dia de trabalho. Mas, se essas forças, que o operario alluga pelo espaço de um dia ao capitalista, chegarem a dar ás coisas, em que se exercem, um valor de dez tostões, o capitalista não póde, sem injustiça, ficar com os outros cinco tostões, que representam o fructo do operario; porque, se é apreciado

justo que o effeito siga a propria causa, é tambem justo que os fructos e resultados aproveitem a quem exerceu a activi-

---

o valor *commutativo* das forças humanas, não é apreciado o seu valor *usual*, e o capitalista commette um roubó em damno do operario.

Semelhante processo, que diminue cada vez mais o numero dos capitalistas e augmenta o dos proletarios, deve crear finalmente, como resultado fatal mas logico, um estado de violencia e de guerra, em que os capitalistas serão expropriados por todo o povo.

Como remedio para tão grandes males, é necessario instituir uma nova ordem social, em que sejam devolvidos para o dominio inalienavel do Estado todos os bens productivos, como terras, casas, machinas, etc. O Estado deve ser democratico; nada de privilegios; tudo deve ser egual. O povo faz as leis; escolhe, por meio do suffragio universal, os magistrados, e julga-os nos seus actos. O officio dos magistrados deve consistir em *ordenar a producção publica;* e por isso deve determinar, depois de um diligente exame, a qualidade e quantidade — não só de cada genero de producção, — mas tambem do trabalho, que deve ser egual para todos na duração. Ninguem poderá eximir-se do trabalho commum. Todos terão os mesmos direitos e os mesmos deveres. — Não só a *producção*, mas tambem a *circulação* e a *distribuição* dos bens serão confiados aos magistrados. Estes — ou darão a cada um parte dos productos, conforme o trabalho feito ou o estado de indigencia, — ou passarão uma certidão do trabalho feito ou do estado de indigencia, de modo que os operarios possam reclamar o que lhes for devido ou necessario. — A propriedade particular, pois, longe de ser destruida, fica estabelecida na mais firme base, que é o trabalho (Cathrein, *Philosophia Moral*).

VI. Doutrina do socialismo moderado. — O socialismo *moderado*, ou *agrario*, sustenta, como dissemos, que todos os bens *productivos* e *immoveis* devem passar para o dominio da sociedade civil, ou do Estado. Os defensores d'este systema, pretendendo demonstrar que a propriedade *particular* das terras é contraria á natureza, dizem — que, no principio, a posse das terras era commum, — que o *trabalho* é o unico titulo justo da propriedade *particular* e a terra não é producto do trabalho, — que todos têm direito á *vida*, e por isso todos devem ter direito a uma porção egual de terra.

VII. Critica do communismo. — O *communismo*, embora não repugne á natureza humana, considerada em *abstracto*, isto é, subordinada á recta razão e isenta das paixões desordenadas, repugna á nossa natureza, considerada em *concreto*, isto é, cercada de fraqueza e de miserias. Porquanto:

a) *Basêa-se num falso principio.* — Os *communistas* partem do principio de que a propriedade *particular* repugna á lei *natural*. Ora este principio é falso. Porquanto, não repugna á lei natural o que não repugna — nem ás relações do homem para com Deus, — nem ás suas relações para com os bens materiaes, — nem ás suas relações para com o proximo. Ora a propriedade particular — não repugna ás relações do homem para com Deus, — nem ás suas relações para com os bens materiaes, — nem ás suas relações para com o proximo. — Não repugna ás suas relações para com Deus; o que é evidente. — Não repugna ás suas relações para com os bens materiaes; não só porque estes foram creados para uso do homem, mas tambem porque são indifferentes em relação aos seus possuidores. — Não repugna ás suas relações para com o proximo; porquanto — nem a propriedade particular torna por si

dade, de que elles derivam. Logo o homem tem o direito aos fructos e resultados da propria actividade. — Finalmente, a

---

impossivel o exercicio dos direitos *innatos* dos outros, — nem os bens materiaes são *positivamente* communs a todos os homens, — nem a desegualdade, que deriva da propriedade particular, é contraria ao Direito natural, pois essa desegualdade é causa de progresso na ordem physica e moral.

b) *Repugna á tendencia natural do homem.* — Existe no homem uma tendencia natural — para o livre desenvolvimento das suas forças, — para a posse livre e exclusiva dos bens materiaes, — para a propria dignidade, independencia e liberdade. Ora o *communismo* repugna a esta triplice tendencia do homem. Repugna á tendencia para o livre desenvolvimento das forças; pois obriga egualmente todos os homens aos mesmos trabalhos. Repugna á tendencia para a posse livre e exclusiva dos bens materiaes; o que é evidente. Repugna á tendencia para a dignidade, independencia e liberdade pessoal; porque obriga, mesmo com a força, todos os homens a trabalhar para a utilidade dos outros, ruduzindo-os á condição de servos.

c) *Não dá uma compensação sufficiente.* — O *communismo* diz que o Estado deve distribuir aos cidadãos, como compensação, uma parte do fructo, proporcionada ás suas necessidades e ao seu trabalho. Esta compensação poderia admittir-se, se os superiores e os subditos procedessem sempre com justiça e com consciencia. Ora um procedimento justo e consciencioso é tão difficil, que se não póde basear sobre elle o interesse da sociedade.

VIII. Critica do socialismo absoluto. — Este socialismo basêa-se em falsos fundamentos, e, no estado actual da sociedade, é impossivel e absurdo.

a) *O socialismo absoluto basêa-se em falsos fundamentos.* — Porquanto, o socialismo *absoluto* basêa-se — *a*) na negação de Deus, da espiritualidade da alma humana, da existencia da vida futura, — *b*) na theoria *materialista* da evolução, — *c*) na egualdade de direitos em todos os homens, — *d*) na theoria do *valor* de *Marx*, — *e*) na supposição de que a propriedade particular deve necessariamente dividir a sociedade em duas classes inimigas: uma composta de poucos riquissimos, e outra constituida por uma multidão immensa de mercenarios. Ora estes fundamentos são todos falsos.

a) E' falso que Deus não existe, que a nossa alma não é espiritual nem immortal, que não existe a vida futura, e que por isso o fim unico e supremo da vida humana é o goso material. Não nos demoramos na refutação d'estes erros, pois que foram sufficientemente refutados nos respectivos logares.

b) E' falsa a theoria *materialista* da *evolução*. Na verdade, esta theoria póde ter dois sentidos, — ou que tudo está sujeito a uma perpetua mudança, e por isso cada edade forma novas ideas, relativas á moral, á politica, á Religião e tambem á economia social, — ou que a evolução economica tende sempre para a *concentração*, de modo que, assim como muitas coisas, que eram administradas pelos individuos, passaram depois para as companhias e para o Estado, assim tambem a producção e a distribuição dos bens devam centralisar-se fatalmente na mãos da sociedade civil. Tanto no primeiro sentido, como no segundo, esta theoria é falsa. — E' falsa no primeiro sentido, que é o de *Marx*, discipulo de *Hegel;* porque, como demonstrámos, existem verdades necessarias e immutaveis, que o proprio *Marx*, não sabemos com quanta coherencia, suppõe nos seus raciocinios. — E' falsa no segundo sentido; não só porque, como veremos, é impossivel que todos os

egualdade *essencial*, — que existe entre todos os homens (pois todos os homens são dotados de alma espiritual e immortal,

---

bens productivos passem para o dominio da sociedade, mas tambem porque a centralisação não exclue necessariamente a propriedade particular.

c) E' falsa a theoria da *egualdade* de direitos em *todos* os homens. Na verdade, os direitos, se são eguaes em todos os homens, *considerados em abstracto*, isto é, na sua natureza especifica, não são eguaes em *todos* os homens, *considerados em concreto*, isto é, nas suas condições individuaes. Esta diversidade não só se extende aos direitos *adquiridos*, cuja desegualdade depende da desegualdade dos talentos, da actividade, da força, da prudencia, etc., mas tambem aos direitos *naturaes*, cuja desegualdade depende da propria natureza (assim os direitos do pae não são eguaes aos direitos do filho, nem os direitos dos amos são eguaes aos dos servos). Por isso a egualdade *absoluta* dos direitos envolve a destruição da familia e da sociedade.

d) E' falsa a theoria do *valor*, inventada por *Marx*. Porquanto, *Marx* suppõe que o valor *commutativo* de uma coisa é constituido, unica e exclusivamente, pelo trabalho; de modo que o valor está na razão *directa* do trabalho. Ora esta supposição é falsa; porque entre o valor e o trabalho ha muitas vezes grande desproporção; assim de duas vinhas, em que se gastou o mesmo trabalho, uma, bem situada, dá um fructo mais abundante e mais apreciado do que a outra, plantada num terreno ingrato. O elemento, pois, que constitue o valor *commutativo* não é o trabalho, mas é *principalmente* a *utilidade* ou o valor *usual*. Dissemos — *principalmente;* porque não negamos que a *raridade* concorre tambem para o valor da coisa. — O argumento, que *Marx* adduz em favor da sua opinião, é falso. Porquanto, duas mercadorias, que se trocam, devem ter um elemento commum. Ora esse elemento commum não póde deixar de ser sobretudo a sua *utilidade;* porque o valor de uma coisa é maior ou menor, conforme o grau da necessidade, em que o homem se encontra, e da aptidão, que a coisa tem para remediar aquella necessidade. Esta aptidão, por sua vez, depende das qualidades chimicas e physicas da coisa, das quaes por isso não podemos nem devemos prescindir na determinação do valor da propria coisa.

e) Concedemos que a propriedade *particular* divide a sociedade em duas classes: uma de ricos e outra de pobres; mas negamos que estas devem ser oppostas, porquanto a desegualdade, se estiver contida nos limites marcados pelas leis da justiça e da caridade, concorre para o exercicio das virtudes sociaes e para a cultura das sciencias e das bellas artes.

b) *O socialismo absoluto, considerado o estado actual da sociedade, é impossivel e absurdo.* Na verdade:

a) E' difficil, para não dizer impossivel, extremar praticamente os bens *productivos* dos de *consumo*. Com effeito, muitas coisas ha que, pela diversidade do seu fim, podem contar-se tanto entre os bens *productivos*, como entre os de *consumo*. Logo — ou devem passar para o dominio da communidade todos os bens, — ou, se ficarem entregues aos particulares, deve empregar-se uma constante vigilancia para que não sejam fontes de producção.

b) E' tambem difficil a determinação da *qualidade* e da *quantidade* das coisas productiveis, exigida pelos socialistas, com o fim de abolir a *anarchia* da *producção*. Porquanto, na opinião dos socialistas, cada familia deve manifestar aos officiaes da sociedade a lista de todas as coisas necessarias

creada á imagem e semelhança de Deus) e que, como dissemos, ficaria destruida, se o homem fosse considerado simples-

---

para a sua conservação; para que, reunidas todas estas listas, um comicio dos delegados do povo determine a somma das coisas, que se devem produzir. Ora esta operação é immensamente complexa, e exige uma multidão de escrivães e de escripturas. — Se disserem que o governo, sem inquirição, póde determinar a quantidade da producção, responderemos que esta determinação não será exacta, e haverá muita producção desnecessaria.

c) Muito mais difficil é a organisação do *trabalho publico*. Na verdade, para que a assembleia suprema do Estado possa impor a cada districto, cidade, villa ou aldêa, uma determinada quantidade de trabalho, deve conhecer o numero dos homens aptos para o trabalho durante um certo espaço de tempo; porque é absurdo impor a toda a aldêa, villa, cidade ou districto, a mesma quantidade de trabalho, sem ter em conta o numero dos operarios presentes. Posto isto, pergunta-se: Poderá um cidadão do estado socialista mudar de domicilio, ou não? Se não póde, sem previa licença dos magistrados, a liberdade individual fica muito reduzida. Se póde, cada um abandonará uma terra ingrata, onde nada o prende (pois, na theoria socialista, tudo é commum, casas, terras, etc.), e escolherá os logares mais salubres e os terrenos mais ferteis, e assim a organisação do trabalho será impossivel.

d) Supponhamos, porém, que esteja averiguado o numero dos operarios, que habitualmente residem num logar. E' necessario *distribuir* entre elles o trabalho, de modo que um seja applicado aos trabalhos das terras, outro aos da cidade, — um cuide da limpeza das ruas e outro da assistencia dos doentes, etc. — Ora pergunta-se: A escolha da qualidade do trabalho depende da vontade dos magistrados ou do arbitrio dos cidadãos? Se depende do arbitrio dos cidadãos, cada um escolherá o trabalho mais facil e decoroso, deixando para os outros o mais ingrato e abjecto; d'ahi a desordem. Se depende da vontade dos magistrados, os livres cidadãos tornar-se-hão verdadeiros escravos; d'onde a revolução social.

e) A difficuldade augmenta, se considerarmos a *distribuição* das coisas, que foram produzidas em commum. Porquanto a *distribuição* deve ter uma norma. Esta norma póde basear-se num dos seguintes criterios: — ou no *numero* das pessoas, — ou no *tempo* do trabalho, — ou na *qualidade* e *quantidade* do trabalho — ou na *applicação*, — ou na *indigencia*. Ora cada um d'estes criterios é inacceitavel. — E' inacceitavel o criterio, que basêa a *distribuição* no *numero* das pessoas; porque, sendo diversas as aptidões, as forças, o cuidado, é injusto dar a cada um a mesma quantidade do fructo accumulado. — E' inacceitavel o criterio do *tempo* do trabalho; porque, então, deveriam receber a mesma recompensa os que foram diligentes ou emprehenderam obras difficeis e perigosas e os que foram preguiçosos ou fizeram trabalhos faceis e seguros, o que é summamente injusto. — E' inacceitavel o criterio da *qualidade* e *quantidade* do trabalho; não só porque a determinação d'essa *qualidade* e *quantidade* é muito difficil e póde depender de uma norma subjectiva e injusta, mas tambem porque é injusto não dar ou dar uma muito pequena recompensa ao operario, que, apesar da sua diligencia e applicação, não tem força nem talento para o trabalho. — E' inacceitavel o criterio da *diligencia;* porque, para a averiguação da *diligencia* dos operarios, seria necessario collocar ao lado de cada operario um fiscal

mente como um *meio* para os fins temporaes dos outros e dependesse, por um modo absoluto e arbitrario, do capricho do

---

consciencioso. Mas onde encontrar esses fiscaes? — E' inacceitavel finalmente o criterio da *indigencia;* porque, para se conhecer o estado de pobreza de cada familia, seria necessario constituir um conselho. Mas quem não vê que este conselho não poderia cumprir com o seu dever, sem suscitar contradicções, discordias, invejas, capazes de revoltar a sociedade inteira?

f) Mas não é tudo. A justa distribuição do trabalho e dos fructos suppõe — nos magistrados uma rara prudencia, uma probidade excepcional, e uma abnegação generosa, — e nos subditos uma obediencia cega, uma resignação humilde, uma constante mortificação do proprio egoismo. Mas estas virtudes, tão raras mesmo entre os christãos (embora a nossa Religião proponha tantos e tão poderosos motivos para a pratica da virtude e para a fuga do vicio), serão possiveis no systema socialista, que nega a existencia de DEUS, a espiritualidade e immortalidade da alma humana, a differença entre a virtude e o vicio, a existencia de uma vida futura? Não, com certeza.

h) Ha mais. Se se traduzisse em pratica a theoria socialista, faltaria todo o estimulo para o trabalho. Porquanto, o que leva o homem ao trabalho é o desejo de procurar o que é necessario para a sua sustentação presente e futura, e é a certeza de gosar exclusivamente o fructo do seu trabalho. Ora estes dois estimulos para o trabalho não existem na theoria socialista. — Não existe o primeiro estimulo, que é o desejo de procurar o que é necessario para a propria sustentação presente e futura; pois, nesse systema, o homem, quando tem saude, tem direito á recompensa do seu trabalho quotidiano, e, quando está doente, fica entregue aos cuidados da sociedade. — Não existe o segundo estimulo, que é a certeza de gosar exclusivamente o fructo do proprio trabalho; pois, para esta certeza, deveria cada um estar convencido de que os outros empregaram os mesmos esforços e de que a recompensa corresponde ao trabalho: ora tal convicção é impossivel.

i) O systema socialista não só não promove o trabalho, mas chega a impedir o progresso das artes e das sciencias. Porquanto, se todos os cidadãos fossem obrigados ao trabalho, faltaria o tempo necessario para o estudo, sobretudo das materias ou sciencias mais difficeis, que exigem uma applicação diuturna e constante. — Os socialistas dizem que se póde empregar no estudo o tempo, que cresce do trabalho. Mas esta resposta não é sufficiente. Porquanto, o homem — ou recebe unicamente a recompensa do trabalho, que elle emprehende por ordem do Estado, e não a do trabalho, que lhe dá o estudo das sciencias e das artes, — ou recebe tambem esta recompensa. Na primeira hypothese, faltará o estimulo para o estudo das sciencias e das bellas artes, e assim não haverá progresso. Na segunda, teremos desegualdade nos bens e nos direitos, e assim ficará destruido o ponto capital do socialismo, que é a perfeita egualdade entre todos os cidadãos.

IX. Objecções dos defensores do socialismo absoluto. — Os defensores do socialismo *absoluto* fazem as seguintes objecções.

a) Dizem: O socialismo tem por fim melhorar a condição do operario; pois a miseria das classes indigentes não se deve attribuir tanto á falta de productos, como á sua má repartição, que se funda na propriedade particular e no capital. Ora um systema tão philantropico deve ser acceite.

Resposta. O socialismo, longe de melhorar a condição do operario, tor-

mais forte, — exige que todos os homens respeitem os varios e diversos bens, que nos são proprios, isto é, que nos estão uni-

---

nal-a-hia mais miseravel. Porquanto, no systema da propriedade *particular*, o operario póde dispor, livre e exclusivamente, do salario, e, se fizer algumas economias, póde comprar terrenos e assim melhorar a sua condição; e este caso dá-se com todos os operarios honestos e laboriosos, que enriquecem, adquirindo fundos, que não são outra coisa senão o salario transformado. Ora, no systema socialista, que supprime a propriedade *particular*, o operario não póde melhorar a sua condição, não póde de trabalhador tornar-se proprietario; pois que só póde gastar o seu salario em objectos de consumo, em alimentos, em vestidos, em divertimentos, fontes perennes de desmoralisação e de miseria. Eis o amor dos socialistas pelos trabalhadores!

b) Continuam: O capital é fructo de injustiça. Porquanto, o augmento do capital deriva do augmento do valor, que a materia bruta recebeu por meio do trabalho, e por isso esse augmento não pertence ao capitalista, mas sim ao trabalhador.

Resposta. O capital não é fructo de injustiça. O seu augmento não depende só do trabalho; porque o trabalho suppõe a materia bruta, e esta adquire-se com o capital já existente. Por isso, se o operario tem direito ao fructo do seu trabalho, tambem o proprietario deve ter parte nos beneficios da industria. É, pois, injusto exigir que o proprietario entregue aos operarios todo o augmento de valor, que a materia bruta adquiriu pelo trabalho, tanto mais que o salario é uma coisa presente e certa, e o beneficio da industria é futuro, incerto e sujeito a riscos e perdas. — Em poucas palavras: O capital não é fructo de injustiça, porque o proprietario comprou a materia bruta e deu ao operario o salario proporcionado ao trabalho.

c) Insistem. O capital é essencialmente immoral; porque leva o proprietario a diminuir o mais possivel o salario e por isso reduz á miseria uma innumeravel multidão de pessoas.

Resposta. Este perigo, que é real, póde e deve ser afastado por meios legitimos e proporcionados. A auctoridade religiosa e a civil devem intervir nesta importantissima questão social, impedindo a rebellião dos operarios e o despotismo dos capitalistas. O Christianismo resolveu, ha muitos seculos, a grande *questão social. Emilio de Laveleye*, depois de examinar as theorias de *Karl Marx*, diz o seguinte: « Como o Christianismo, considerado apenas sob o ponto de vista de uma forma social, é superior a todos estes systemas, onde umas vezes falta a justa apreciação da realidade, outras vezes a verdadeira caridade! No Evangelho reina em toda a parte uma grande ternura pelos desherdados, e, ao mesmo tempo, um sentimento sublime de justiça social. A verdade essencial, que resulta de todos os ensinamentos de Christo, é que nenhum melhoramento é possivel, se primeiramente não se tornar melhor o proprio homem. A renovação moral: eis a fonte de todo o progresso verdadeiro. Não é pela critica das doutrinas economicas, por mais subtil que seja, nem por uma nova forma de associação, que hão de curar-se os males da sociedade actual » (*Le socialisme contemporain*, pag. 46). — Mais tarde voltaremos ao assumpto.

X. Critica do socialismo moderado. — O socialismo *moderado*, ou *agrario*, que ensina o devolvimento inteiro e exclusivo de todas as terras ao Estado, é falso. Na verdade, ha tres hypotheses possiveis para explicar o modo por

dos por um vinculo, physico ou moral. Logo o homem tem o direito de exigir que todos os homens respeitem os varios e

---

que todas as terras podem ser possuidas e administradas por conta do Estado. Porquanto, o Estado — ou administra e cultiva por officiaes seus todas as terras, — ou alluga a muitos colonos, por um preço determinado, todas as terras, — ou deixa os actuaes proprietarios na posse dos fundos, e só exige, a titulo de tributo, o rendimento dos mesmos fundos. Ora estas tres hypotheses são *praticamente* impossiveis.

a) E' impossivel a primeira hypothese. Com effeito, a terra precisa de cultura assidua e diligente, e esta cultura só póde ser feita por pessoas, que têm residencia actual nessas terras (pois só ellas as podem conhecer) e que empregam todo o cuidado e diligencia para que o fructo seja abundante. Ora os operarios ambulantes, de quem o Estado teria de servir-se para a cultura das terras, devendo entregar todo o rendimento e só contentar-se com o seu salario, não conheceriam a natureza das terras nem teriam empenho em multiplicar o seu producto. — De resto, esta hypothese é rejeitada pelos proprios defensores do socialismo *moderado* ou *agrario*.

b) E' impossivel a segunda hypothese. Porquanto, esta hypothese, além de acabar com o *estado dos agricultores*, com as suas residencias fixas, impede o progresso da cultura. Com effeito, os colonos devem, muitas vezes, fazer grandes despesas e trabalhar durante largos annos, para que a terra dê finalmente um fructo abundante. Mas, os colonos, estando sujeitos aos caprichos dos governos e das facções politicas, nunca poderiam estar certos de que hão de ficar, durante longo tempo, na posse da terra allugada, e por isso nunca fariam grandes despesas nem se sujeitariam a gravosos trabalhos. D'ahi a paralysação da agricultura.

c) E' impossivel a terceira hypothese, sustentada por *George* e sequazes. Na verdade, estes socialistas dizem que não se deve tirar a posse das terras aos actuaes proprietarios, mas que se devem impor graves tributos sobre as terras, de modo que todo o rendimento d'ellas seja devolvido ao Estado, com excepção da parte correspondente ao capital e ao trabalho, e de alguma outra coisa necessaria aos melhoramentos dos fundos e á manutenção das casas, etc. Estes tributos sobre as terras dispensam, na opinião de *George*, todos os outros tributos e bastam para alliviar a miseria e para tornar feliz a sociedade. — Tal theoria é impossivel na realidade. Ordinariamente o producto liquido das terras não excede 3 %. Os agricultores, embora sejam proprietarios e empreguem todos os esforços, apenas tiram do seu trabalho o necessario para a honesta sustentação da sua familia. E poderiam elles sustentar-se, se augmentassem os tributos sobre os fundos até não haver precisão de novos tributos? Certamente que não. D'ahi o augmento da miseria nas familias e as desordens e revoluções na sociedade civil.

XI. Objecções dos defensores do socialismo moderado. — Os defensores do socialismo *moderado*, ou *agrario*, fazem muitas objecções. Limitamo-nos a expor e criticar as principaes.

a) Dizem: A propriedade particular das terras é contraria á natureza; porque, no principio, a posse das terras era commum.

Resposta. Não é verdade que, no principio, a posse das terras era commum; pois a historia diz que, entre os Hebreus, Assyrios, Egypcios, Chinezes, a propriedade era particular, e não commum. — E, embora entre esses

diversos bens, que lhe são proprios. Logo o homem tem o direito de *independencia* (1).

---

povos a posse das terras tivesse sido commum, a propriedade particular nunca poderia dizer-se contraria á natureza. A propriedade particular é um fructo da civilisação, e esta não é contraria á natureza humana.

b) Continuam: O *trabalho* é o unico titulo justo da propriedade particular; pois ninguem póde possuir senão o que produziu com o seu trabalho. Ora a terra não é producto do trabalho. Logo a terra não póde ser objecto de propriedade particular.

Resposta. Essa razão prova muito, e por isso não prova nada. Se o homem só tivesse direito ao fructo do seu trabalho, a posse particular das pedras preciosas, do ouro, etc., seria injusta e o proprietario deveria entregar ao Estado uma grande parte do valor dos objectos, que não produziu com o seu trabalho; como tambem seria injusto o uso que fazemos das fructas, da lenha, dos animaes e de muitas outras coisas, que foram preparadas pela natureza e que, não podendo ser modificadas pelo trabalho, não poderiam passar para a nossa propriedade.

c) Replicam: Quem cultivou uma porção de terreno inculto, tem direito somente aos fructos e não á propriedade do terreno. Logo é injusto que o agricultor conserve a propriedade particular dos terrenos.

Resposta. Quem cultivou uma porção de terreno inculto, não tem somente direito aos fructos. Porquanto, o trabalho transformou e melhorou o solo, tornando-o fecundo não só durante um anno, mas perpetuamente (com tanto que o homem conserve esse melhoramento), e por isso augmentou o valor primitivo do terreno. Se o homem tornou fertil e melhor o terreno, este pertence-lhe, e ninguem lh'o póde tirar, sem commetter uma grande injustiça.

d) Insistem: Todos os homens têm direito á *vida*. Logo todos devem ter direito a uma porção *egual* de terra.

Resposta. E' verdade que todos os homens têm direito á *vida*, mas é falso que todos têm direito a uma porção *egual* de terra. Na verdade, essa porção *egual* de terra não é o unico e indispensavel meio para a conservação da vida; pois muitas pessoas ha que não possuem terras, e todavia têm o necessario para a sua sustentação. — Além d'isso, se todos tivessem direito á egual porção de terra, porque todos têm egual direito á *vida*, deveria dizer-se, pela mesma razão, que todos têm o mesmo direito á egual porção de bens *moveis;* o que não é admittido nem pelos proprios defensores do socialismo *moderado* (Cathrein, *Philosophia Moral*).

(1) O direito de *independencia* refere-se — *a*) ao respeito devido aos *bens* proprios do homem, — *b*) e ao legitimo *exercicio* da actividade humana.

a) Os *bens* proprios do homem, cujo respeito é imposto pelo direito de *independencia*, são — 1.º) os bens *corporeos*, como a vida, a integridade do organismo, a saude, etc., — 2.º) os bens *internos* da *alma*, *intellectuaes* e *moraes*, — 3.º) os bens *externos* e *moraes*, como a *fama*, a *honra*, — 4.º) os bens *externos* e *materiaes*. — Relativamente aos bens *corporeos*, o direito de *independencia* prohibe os ataques, directos ou indirectos, contra a nossa vida, a integridade dos membros, a saude, o pudor, etc. Estes ataques são tambem prohibidos pelo direito á *vida*. — Relativamente aos bens *internos* da *alma*, o direito de *independencia* exige que ninguem nos prive do uso da nossa razão pela *embriaguez*, pelo *hypnotismo*, ou nos ensine erros e falsidades, e tambem que

g) Direito de associação. — Direito de *associação* é o poder moral, que todo o homem tem de unir, por um modo constante, as suas forças com as dos outros, para a consecução de um fim commum, licito e honesto. — Este direito existe no homem. Porquanto, quem tem o dever de conseguir um fim, deve ter tambem o direito de empregar os meios necessarios para a consecução d'esse fim. Ora o homem tem o dever de desenvolver e aperfeiçoar as suas faculdades, e um dos meios mais necessarios para isso é a *associação*, pela qual unimos as nossas forças com as dos nossos semelhantes. Logo o homem tem o direito de *associação* (1).

145. **Direitos moraes do homem para com o proximo.** — Direitos *moraes* do homem para com o proximo são os que se basêam na virtude de *caridade*. — Os principaes são o direito á *humanidade* e o direito á *beneficencia*.

a) Direito á humanidade. — Direito á *humanidade* é o poder moral, que o homem tem de exigir uma coisa, que é util a si proprio e não é prejudicial aos outros. — Este direito existe no homem. Porquanto o homem, tendo o direito á sua conservação e ao seu aperfeiçoamento, deve ter o direito ao que

---

não deprave a nossa vontade com maus exemplos, com a seducção, etc. Estes ataques são tambem prohibidos pelo direito á verdadeira *liberdade religiosa*. — Relativamente aos bens *moraes* e *externos*, o direito de *independencia* prohibe — os ataques contra a *fama*, que são o *juizo temerario*, a *calumnia*, a *murmuração*, — e os ataques contra a *honra*, que são a *injuria*, o *escarneo*, a *maldição*. — Relativamente aos bens *materiaes* e *externos*, o direito de *independencia* prohibe o *roubo*, a *fraude* (principalmente nos *contractos*), a *usura*, a violação do *domicilio*.

b) O legitimo *exercicio* da actividade humana, garantido pelo direito de *independencia*, consiste em que o homem, dentro dos limites da ordem moral e social, póde transferir-se de um logar para outro, escolher a profissão e o estado, fazer contractos, dispor da sua actividade, etc.

O direito de *independencia* tem, como os outros direitos, os seus limites, marcados pela propria *lei natural*. — Estes limites nascem — dos *deveres*, que temos para com Deus, para comnosco e para com o proximo, — e dos *direitos* mais elevados, de que os outros são dotados e cujo exercicio é incompativel com este direito de *independencia*.

(1) O direito de *associação*, fundando-se na propria natureza *social* do homem e na impossibilidade de desenvolver as suas faculdades fóra da sociedade, deriva da lei *natural*, e não é mera concessão da *lei civil*.

Este direito tambem tem os seus limites, que derivam — não só do proprio *fim* do direito de associação, pois não póde haver direito de *associação* para fins contrarios á natureza racional do homem, e por isso á lei moral, — mas tambem dos *direitos*, mais elevados do proximo, que, na concorrencia, devem prevalecer.

positivamente concorre para esse fim e que não é prejudicial aos outros. Logo o homem tem direito á *humanidade*.

b) Direito á beneficencia. — Direito á *beneficencia* é o poder moral que o homem tem de exigir, nas suas necessidades, o soccorro dos seus semelhantes. — Este direito existe no homem. Porquanto o direito, que o necessitado tem á propria subsistencia ou ao bem da sua alma, excede o direito, que os outros têm a uma fortuna superabundante ou ás suas commodidades. Logo o homem tem direito á *beneficencia* (1).

ARTIGO II.

Deveres do homem para com o proximo.

146. **Deveres do homem para com o proximo.** — *Deveres* do homem para com o *proximo* são as obrigações que o homem tem de respeitar os *direitos* do proximo. — Estes deveres são *juridicos* ou *moraes*, conforme derivam da virtude da *justiça* ou da virtude da *caridade*, e por isso correspondem aos direitos *juridicos* ou *moraes* do proximo (2).

147. **Deveres juridicos do homem para com o proximo.** — Os deveres *juridicos* do homem para com o proximo, sendo as obrigações de respeitar os direitos *juridicos* dos nossos semelhantes, são tantos, quantos são esses *direitos*. — Por isso o homem tem o *dever* de respeitar o *direito*, que o homem tem

---

(1) A *beneficencia*, que é *particular* ou *publica*, conforme provém dos individuos ou da sociedade civil, deve ser *prudente*, *generosa*, *benigna*, *ordenada*. — Deve ser *prudente*, isto é, não deve ser excessiva para quem a faz, nem inutil ou prejudicial para quem a recebe. — Deve ser *generosa*, isto é, não deve ser feita por fins secundarios e egoistas. — Deve ser *benigna*, isto é, deve ser affavel, de modo que não envergonhe o beneficiado. — Deve ser *ordenada*, preferindo os mais proximos, os que melhor hão de aproveitar-se da esmola, os mais necessitados.

Os direitos á *humanidade* e á *beneficencia* — não são *juridicos*, não se basêam sobre a idea da *justiça*, porque o sujeito d'estes direitos não tem o poder de exigir dos outros uma coisa como *propria*, isto é, como pertencente ao mesmo sujeito; — mas são *moraes*, porque se fundam sobre a idea da *caridade*. — Por isso quem transgride os direitos *juridicos* do proximo, chama-se *injusto*; — e quem transgride os direitos *moraes*, diz-se *deshumano*, *duro de coração*. Os direitos *juridicos* são *negativos*; — os *moraes* são *positivos*.

(2) Tendo sufficientemente desenvolvido a theoria ácerca dos *direitos* do homem para com o *proximo*, daremos aqui, muito em resumo, a theoria ácerca dos *deveres*, correlativos a esses *direitos*.

á liberdade religiosa, á dignidade pessoal, á vida, á legitima defeza, á propriedade, á independencia e á associação. — Estes *deveres,* como se vê, fundam-se na virtude da *justiça,* que manda dar a cada um o que lhe pertence, e são *negativos,* porque obrigam a não fazer coisa, que possa prejudicar o proximo (1).

a) **Dever de respeitar o direito á liberdade religiosa.** — Este dever consiste em deixar ao proximo a liberdade de crer e praticar tudo o que a verdadeira Religião ensina e em não fazer coisa que possa lesar este direito (2).

b) **Dever de respeitar o direito á dignidade pessoal.** — Este dever consiste em reconhecer o homem como ente racional, dotado de fim proprio, e não como simples meio para o fim dos outros, e em não fazer coisa contraria a este direito (3).

c) **Dever de respeitar o direito á vida.** — Este dever consiste em não attentar contra a *vida* do proximo, nem contra a integridade do seu organismo, nem contra a sua saude (4).

d) **Dever de respeitar o direito de legitima defeza.** — Este dever consiste em reconhecer no homem o direito de empregar

(1) A existencia dos deveres *juridicos* é uma consequencia da existencia dos direitos *juridicos.* Limitar-nos-hemos, pois, a indicar a natureza de cada dever *juridico,* e a esphera em que se deve exercer.

(2) Lesam o direito que o homem tem á *liberdade religiosa* — todos os que propagam o erro e procuram impedir, por qualquer forma, a pratica da verdadeira Religião. — E' claro que não se oppõem a este direito os que impedem o progresso do erro ou a pratica de uma religião falsa e funesta; pois não ha nem póde haver o direito de propagar o erro e de prejudicar a alma do proximo. — Se se fizesse alguma reflexão neste ponto, não seriamos obrigados a ler e a ouvir tantos disparates em materia de Religião!

(3) O homem deve considerar o seu proximo não como um simples *meio* para os seus fins temporaes, mas como um ser nobilissimo, creado á imagem e semelhança de Deus. É, pois, illicito não só reduzir os nossos semelhantes á condição de *escravos,* mas tambem impor-lhes um trabalho superior ás suas forças, ou impor-lhes o trabalho em dias santos, ou descuidar-se da sua saude, temporal e eterna. A responsabilidade dos patrões, que maltratam os operarios, é tremenda deante de Deus, que se chama o Pae dos orphãos e o Juiz das viuvas, e que julgará os poderosos com todo o poder da sua severidade!

(4) Este dever prohibe todo e qualquer ataque contra a *vida* do proximo, contra a integridade dos seus membros, contra a sua saude. A vida do proximo é um dom de Deus, que se reservou o direito absoluto e exclusivo sobre ella, e é um dom *pessoal,* que Deus fez ao individuo humano. Quem, pois, lesar este direito, commette uma injustiça contra Deus e contra o proximo. Commette uma injustiça contra Deus; porque invade um dominio, que Deus reservou para si mesmo. Commette uma injustiça contra o proximo; porque, sem razão, tira-lhe um bem que lhe pertence.

a força physica para repellir uma aggressão actual e injusta, e em não pôr obstaculo ao exercicio d'este direito (1).

e) **Dever de respeitar o direito de propriedade.** — Este dever consiste em reconhecer no proximo o direito de adquirir os bens materiaes e externos, e de usar e dispor d'elles livre e exclusivamente, e em não praticar coisa contraria a tal direito (2).

f) **Dever de respeitar o direito de independencia.** — Este dever consiste em reconhecer no proximo o direito — de exercer, livre e legitimamente, a sua actividade, — de aproveitar-se dos fructos e resultados da mesma actividade, — e de exigir que sejam respeitados todos os bens, que lhe são proprios, e em não fazer coisa alguma que possa lesar este direito (3).

g) **Dever de respeitar o direito de associação.** — Este dever

(1) Este dever obriga, como dissemos, a não fazer nada contra o direito de *legitima defeza.* Seria, pois, injusta uma pessoa, que, vendo um innocente aggredido por um malfeitor, auxiliasse o aggressor ou obstasse, de algum modo, a que o aggredido se podesse defender do ataque.

(2) O dever de respeitar o direito de *propriedade* consiste em não pôr obstaculos ao exercicio d'esse direito, e sobre tudo em não apropriar a si uma coisa alheia contra a *justa* prohibição do dono. — Dizemos — contra a *justa* prohibição do dono, porque, se a prohibição for *injusta,* a apropriação da coisa alheia não offende o direito de *propriedade.* Assim um pobre, que se encontra numa necessidade *extrema,* póde apropriar a si uma coisa alheia, que baste para prover á sua extrema necessidade. Porquanto, o homem tem o *direito* de procurar os meios *necessarios* para a sua sustentação; e o direito, que o pobre tem á sua *vida,* é superior ao direito, que o proprietario tem aos seus bens, e por isso, na *collisão,* deve prevalecer a este. Nesse caso uma prohibição do proprietario seria *injusta.* — Isto, porém, suppõe que o proprietario não se encontre na mesma necessidade, em que se encontra o pobre; porque, se o proprietario tambem se encontrar nas mesmas circumstancias do pobre, este não póde apropriar a si a coisa alheia, visto que, então, o direito que o proprietario tem á *vida* e á *propriedade* é superior ao direito que o pobre tem á *vida.*

(3) Este dever prohibe, como dissemos, — os ataques contra os bens *corporeos* do proximo, e por isso o homicidio, a mutilação, o duello, etc., — os ataques contra os bens *internos* da alma, *intellectuaes* e *moraes,* e por isso é illicito privar os outros do uso da razão pela *embriaguez* ou pelo *hypnotismo,* inocular o erro nas intelligencias, sobretudo juvenis, dizer *mentiras,* depravar a vontade dos outros com os maus exemplos, com a seducção, etc., — os ataques contra os bens *moraes* e *externos,* e por isso é illicito o *juizo temerario,* a *calumnia,* a *murmuração,* a *injuria,* etc., — os ataques contra os bens *materiaes* e *externos,* e por isso é prohibido o *roubo,* a *fraude* (especialmente nos *contractos*), a *usura,* a violação do *domicilio,* etc., — os ataques contra o legitimo *exercicio* da actividade humana, e por isso é prohibido impor-se, sem motivo justificado, á vontade do proximo, obstando a que este disponha da sua liberdade na escolha da profissão, do estado, etc.

consiste em reconhecer no proximo o direito que elle tem de unir, de um modo constante, as suas forças com as dos outros, — e em não impedir o exercicio d'este direito (1).

148. **Deveres moraes do homem para com o proximo.** — Os deveres *moraes* do homem para com o proximo, sendo as obrigações de respeitar os direitos *moraes* dos nossos semelhantes, são tantos, quantos são esses direitos. — Por isso o homem está sujeito aos deveres de *humanidade* e de *beneficencia.* — Estes *deveres* fundam-se na virtude da *caridade,* a qual manda que *amemos o proximo como a nós mesmos,* e são *positivos,* pois nos obrigam a soccorrer ao proximo com os nossos bens (2).

---

(1) Este dever transgride-se, quando, injustamente, se impede a fundação das associações, ou quando estas se dissolvem, depois de fundadas.

(2) Os deveres *moraes* do homem para com o proximo derivam do grande preceito da *caridade,* imposto por DEUS ao homem e contido na celebre formula: *Ama o teu proximo como a ti mesmo.* O adverbio — *como* — não significa *egualdade,* mas *semelhança;* pois não somos obrigados a ter ao proximo um amor *egual* ao que temos a nós mesmos (o que seria contra a ordem natural), mas devemos ter-lhe um amor *semelhante* ao amor, com que amamos a nós mesmos, emquanto devemos amar a nós mesmos e ao proximo em DEUS e por DEUS, desejando a todos a consecução do fim ultimo, que é um e o mesmo para todos os homens, e consiste na posse do Bem infinito.

A razão ou o fundamento do amor do proximo é a participação da mesma natureza racional, pela qual todos somos filhos de DEUS e herdeiros da mesma gloria; porque a semelhança é causa de amor.

O amor, que devemos ter ao nosso proximo, deve ser de *benevolencia,* de modo que desejemos e procuremos o bem e a felicidade d'elle e não a nossa satisfação e o nosso proveito. — O amor de *benevolencia,* quando é *reciproco,* chama-se *amizade;* que tende sempre para a *egualdade* e *communicação* de bens. D'hai a maxima: *Amicitia pares aut invenit aut facit.*

O amor do proximo deve ser *ordenado.* Por isso os que nos são mais unidos pelo parentesco ou por outro laço devem ser preferidos aos outros. — Mas ninguem póde ser excluido do nosso coração, nem o nosso maior inimigo; pois tambem este convém comnosco na participação da mesma natureza racional, que é, como dissemos, a causa e o fundamento do amor para com o proximo. — O preceito de amar os proprios inimigos é o claro distinctivo do Christianismo, pois era quasi inteiramente desconhecido dos pagãos. *Socrates* dizia: « E' merecedor dos maiores elogios quem previne os inimigos nas offensas e os amigos nos beneficios ». No mesmo sentido fallam *Seneca* e *Cicero.* Veio N. S. JESUS CHRISTO, e, purificando de todo o egoismo o principal sentimento da nossa alma e elevando o homem aos mais sublimes ideaes, deu ao mundo o grande preceito: « Amai os vossos inimigos, fazei bem aos que vos odeiam — *Diligite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos* » (Matth., V, 44).

Se o nosso amor deve extender-se aos inimigos, muito mais deve abranger a nossa *patria.* O amor da *patria* deve ser *sincero, desinteressado, ordenado, activo;* e, para ter estes attribuios, deve fundar-se na *honestidade* ou na

a) Deveres de humanidade. — Os deveres de *humanidade* consistem em praticar, em beneficio do proximo, um acto, que é util a quem o recebe, e não é prejudicial a quem o faz; tal é o acto de quem se faz guia a um cego (1).

b) Deveres de beneficencia. — Os deveres de *beneficencia* consistem na obrigação que temos de soccorrer o nosso proximo nas suas necessidades, temporaes e espirituaes (2).

---

virtude. Silvio Pellico diz: « Se alguem violar os altares, a santidade conjugal, a decencia, a probidade, e depois bradar: patria, patria! não acrediteis nelle. E' um hypocrita do patriotismo. E' um pessimo cidadão ».

D'onde se vê — que o amor de DEUS envolve necessariamente o amor do proximo; pois quem ama o original, não póde deixar de amar o retrato, — e que o verdadeiro amor do proximo suppõe necessariamente o amor de DEUS; pois quem ama o proximo por DEUS e para DEUS, não póde deixar de amar o proprio DEUS.

(1) Os deveres da *humanidade* resumem-se naquelle principio da jurisprudencia romana: « Estás obrigado a fazer o que não prejudica a ti e é util a outrem — *Quod tibi non nocet et alteri prodest, ad id obligatus es* ». — *Cicero* applicou a estes deveres os seguintes versos de Ennio:

Homo qui erranti comiter monstrat viam
Quasi lumen de suo lumine accendat facit.
Nihilo minus ipsi lucet cum illi accenderit.

(2) Os homens, pois, cujo rendimento é superior ás suas necessidades, têm o dever rigoroso de soccorrer os pobres. — E não basta. O proximo, além das necessidades corporaes, póde ter necessidades espirituaes, superiores áquellas na essencia e na importancia. É, pois, nosso dever prestar auxilio espiritual aos nossos semelhantes, livrando-os dos perigos de perdição e de morte eterna. — Estes deveres foram compendiados nos versos seguintes:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo,
Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora.

Como é facil ver, as obras de *misericordia* são deveres *moraes,* impostos pela lei natural. Nada mais bello e consolador do que praticar essas obras por amor de DEUS, reconhecendo e agasalhando na creatura o proprio Creador! Este é o grande principio, que leva tantas almas generosas a encontrar, em beneficio do proximo, os mais heroicos sacrificios e a propria morte! A Verdade increada disse: « *Bemaventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericordia!* ».

SECÇÃO SEGUNDA

DIREITO SOCIAL

INTRODUCÇÃO

149. **Sociedade.** — *Sociedade é a união de duas ou mais pessoas, que, pelos seus actos, cooperam para um fim commum.*

a) A *sociedade* é a *união* de duas ou mais pessoas; porque, para a formação da *sociedade,* é preciso que as pessoas se unam. — Esta união deve ser *moral* e *constante.* Deve ser *moral,* isto é, formada por laços moraes ou espirituaes, que são os da intelligencia e da vontade, emquanto todos conhecem e querem o mesmo fim. Deve ser *constante;* porque uma reunião *passageira* de pessoas não merece o nome de *sociedade* (1).

b) A *sociedade* é a união de pessoas, que cooperam para um *fim commum;* porque uma união *moral* e *constante* consiste na cooperação de todos para um fim *commum.* O fim *commum* deve ser necessariamente *honesto* (2).

c) A *sociedade* é a união de pessoas, que, *pelos seus actos,* cooperam para um fim commum; visto que os socios devem unir as suas forças — *intellectuaes, moraes* e *physicas* — para a consecução do *fim commum,* e por isso devem combinar-se na escolha e no uso dos *meios* aptos para o mesmo fim (3).

---

(1) A *sociedade* não é um simples aggregado de pessoas, aliás as pessoas que estão num templo, num theatro, etc., formariam uma sociedade; mas é uma união *moral,* uma união de intelligencias e de vontades, de modo que os socios podem viver em diversos paizes, sem comtudo deixar de pertencer á sociedade, e de formar uma só entidade moral.

(2) O *fim,* por ser *bem,* attrahe. — O *fim,* que attrahe varias pessoas e produz nellas a unidade de pensamentos, de desejos e de esforços, deve ser *commum,* isto é, deve ser proprio da *collectividade,* e não dos individuos; aliás haveria um effeito sem causa proporcionada. — O fim, que reune varias pessoas em *sociedade,* deve ser *honesto,* porque uma união *moral* e *constante* de intelligencias e de vontades só póde basear-se no bem *honesto,* conveniente á natureza racional. Por isso uma conspiração de malfeitores não merece o nome nem a dignidade de *sociedade.*

(3) Para a formação da *sociedade* não basta que as pessoas conheçam e desejem o fim *commum* e *honesto,* mas é necessario que unam as suas forças e empreguem os meios convenientes. Sem o emprego d'esses meios, a *sociedade* seria uma coisa ideal e subjectiva, e nunca uma união externa e real, e por isso nunca seria verdadeira *sociedade.*

150. **Elementos da sociedade.** — Os elementos, que constituem a essencia da *sociedade,* são dois: a *pluralidade* das pessoas e a sua *união.* A *pluralidade* das pessoas é a *materia* da sociedade; a sua *união* é a *forma.* — Os principios, de que deriva a *união,* são o *fim ultimo* e a *auctoridade.* A *auctoridade* é o *direito de dirigir efficazmente os membros da sociedade para a consecução do fim commum.* — O *fim* não só é o principio da *união social,* mas é tambem o seu *objecto formal;* por isso *especifica* a sociedade, e é a *razão* e a *regra* de todos os seus *deveres* e *direitos* (1).

---

(1) Desenvolvamos a theoria, dada muito em resumo no texto — *a*) ácerca dos dois elementos constitutivos da *sociedade,* que são a *pluralidade* das pessoas e a sua *união,* — *b*) ácerca dos dois principios, de que deriva a *união,* e que são o *fim commum* e a *auctoridade,* — *c*) ácerca do mesmo *fim commum,* emquanto, por ser o *objecto formal* da *união, especifica* a *sociedade* e é a *razão* e a *regra* de todos os seus *deveres* e *direitos.*

a) Os elementos constitutivos de toda a *sociedade* são dois: um indeterminado e determinavel, que é a *pluralidade* de pessoas, — outro determinado e determinante, que é a *união* moral das mesmas pessoas em ordem ao *fim commum.* A *pluralidade* das pessoas, que é a *materia* da sociedade, recebe da *união social* uma nova unidade entitativa, que é distincta da unidade entitativa de cada individuo e pela qual a sociedade, embora multiplice nos seus membros, forma um só *corpo social* e uma só *pessoa moral.*

A denominação de *corpo,* dada á *sociedade,* mostra a *analogia,* que existe entre o *corpo organico,* ou *vivo,* e a *sociedade.* Porquanto, o corpo *organico* é composto de muitos e diversos elementos, que estão unidos por uma força commum e intrinseca, que se chama *alma;* — a sociedade é composta de varios membros, que estão unidos por um laço commum de cohesão moral e cooperação, distincto de cada uma das partes. O corpo organico, embora sujeito a perpetuas mudanças, permanece sempre identico; — a sociedade, quando numerosa, embora soffra continuas perdas, todavia não acaba.

A denominação de *pessoa moral,* dada á *sociedade,* mostra que esta tem, relativamente á *pessoa humana,* não só uma analogia *generica* (emquanto a sociedade é um organismo *moral,* e o homem é um organismo *natural*), mas tambem uma analogia *especifica.* Por quanto, assim como a pessoa *natural* é dotada de razão e de actividade propria; assim tambem a pessoa *moral,* que é a sociedade, é dotada de *razão* (pois se compõe de membros *racionaes*) e de *actividade propria,* distincta da actividade de cada um dos socios. Assim como a pessoa *natural* é sujeito de *deveres* e de *direitos,* e produz operações *moraes,* de que é responsavel; assim tambem a pessoa *moral,* que é a *sociedade,* é sujeito de *deveres* e de *direitos,* e produz acções, que lhe são inteiramente imputaveis.

Todavia devemos evitar os exaggeros dos *positivistas.* Estes julgam que a comparação da *sociedade* com um *organismo* é uma descoberta feita por elles neste seculo de progresso. Se tivessem lido as Epistolas de S. Paulo, as obras dos Santos Padres e Doutores da Egreja e dos Escholasticos, antigos e modernos, ter-se-hiam convencido de que a descoberta é muito velha. A verdade é que os *positivistas* desvirtuaram aquella doutrina. Porquanto, do facto de

151. Divisão da sociedade. — A *sociedade* divide-se — *a*) em *universal* e *particular*, — *b*) *simples* e *composta*, — *c*) *necessaria* e *voluntaria*, — *d*) *egual* e *desegual*, — *e*) *completa* e *incompleta*, — *f*) *perfeita* e *imperfeita*.

---

haver *analogia* entre o corpo *organico* e a *sociedade*, deduziram que entre elles ha *egualdade*, e que por isso, assim como o corpo *organico* está sujeito ás leis *biologicas*, que são *fataes* e *necessarias*, assim tambem a sociedade está sujeita a leis *fataes* e *necessarias*. Basta o simples senso commum para mostrar — que organismo *moral* não é *egual* ao organismo *physico* ou *natural*, — e que por isso a sociedade, sendo um organismo *moral*, composto de seres *racionaes* e *livres*, deve ser regulado por leis diversas das que regulam o organismo *physico*, composto de cellulas materiaes, destituidas de razão e de livre arbitrio. — Esta theoria dos *positivistas* é uma copia ou reproducção da theoria de *Heckel*, que citámos na *Cosmologia*.

b) A *união* ou *conspiração* dos membros para o mesmo fim é, como dissemos, a *forma* da sociedade; porque é ella que determina a *pluralidade* das pessoas ao estado e á natureza da sociedade. Concebida esta *união* entre as pessoas, concebe-se a *sociedade*. — A *união*, porém, suppõe um *principio*, de que deriva e por que é constituida; pois o effeito deve ter uma causa proporcionada. Este principio é duplice: o *fim commum* e a *auctoridade*. O *fim* é principio da *união*; porque é o conhecimento do fim e o desejo da sua consecução que leva os homens a unir as suas forças — *intellectuaes*, *moraes* e *physicas*. O *fim commum* é principio *ideal* e *objectivo* da união social. Mas, se considerarmos a sociedade, não numa ordem *ideal* e *abstracta*, mas sim na ordem *real* e *concreta*, em que os homens são dotados de livre arbitrio, e divergem nos juizos e nas forças, veremos que o *fim* não é por si sufficiente para formar e conservar essa união constante e ordenada entre os membros. É, pois, necessario outro principio *real* e *subjectivo*, que vivifique todos os membros da sociedade, como o principio vital vivifica todo o organismo natural, e que, por um modo constante e efficaz, una e dirija a livre vontade dos membros para a consecução do fim commum. Este outro principio é a *auctoridade*. Por isso estabelecemos a seguinte

PROPOSIÇÃO. — *A auctoridade é essencialmente necessaria na sociedade.*

a) A *auctoridade* será essencialmente necessaria, se, sem ella, não for possivel a *união moral* e *constante* dos membros; pois esta *união*, por ser a *forma* da sociedade, é essencialmente necessaria. Ora, sem *auctoridade*, não é possivel a união *moral* e *constante* entre os membros da sociedade. Porquanto, os homens, divergindo entre si nos *juizos* ou *apreciações* ácerca dos meios *proporcionados* para a consecução do fim, e, sendo dotados de *livre arbitrio*, que os leva a fazer o que lhes agrada e não o que é necessario para o bem de todos, nunca poderão formar nem conservar constantemente a união de intelligencias, de vontades e de forças, se não estiverem sujeitos a um principio efficaz de obrigação, que é a *auctoridade*. — E, embora os homens podessem estar unidos moral e constantemente pelo desejo e amor do fim commum, nem por isso era menos necessaria a *auctoridade*. Com effeito, a cooperação social é multiplice e varia nas suas funcções. É, pois, necessario distribuir essas funcções, conforme a qualidade dos membros; pois nem todos são capazes de fazer tudo. Ora esta distribuição, não estando por si deter-

a) Sociedade universal e particular. — *Universal* é a que abrange todos os homens, actualmente existentes, unidos pelos deveres, que lhes são impostos — pela sua natureza, em que todos convêm, — pelo fim ultimo, que é commum a todos, — e pela lei natural, a que todos estão subordinados. — *Particular* é a que se limita a uma parte dos homens, unidos mo-

---

minada, deve ser determinada por um principio efficaz, que possa obrigar os membros. Este principio é a *auctoridade*. Logo a *auctoridade* é essencialmente necessaria na sociedade.

b) A sociedade tem *analogia* com o corpo *organico*. Ora, em todo o organismo, os muitos e diversos membros, as muitas e diversas faculdades precisam de ser informadas por um principio intrinseco e vital, que as conserve unidas entre si e as dirija para o fim de todo o organismo. Logo tambem o *corpo social* deve ter um principio intrinseco e efficaz, que conserve unidos os muitos e diversos membros e dirija as suas actividades para um *fim commum*. Este principio intrinseco e efficaz é a *auctoridade*.

c) A experiencia attesta que nunca tem existido sociedade sem *auctoridade*. Ora este facto, tão universal e constante, mostra que a *auctoridade* é essencialmente necessaria á sociedade; aliás, alguma vez, teria existido uma *sociedade sem auctoridade*. — A força do argumento augmenta, se considerarmos que a *auctoridade* não se conforma muito com a inclinação que o homem tem de executar sempre as tendencias da sua vontade.

Da doutrina exposta resultam os seguintes corollarios:

I. Na ordem *real*, basta a *auctoridade* para constituir a *sociedade* e para a tornar *pessoa moral*. Sem *auctoridade*, a *sociedade* não é *pessoa moral*, porque não tem em si o principio da sua essencia, unidade e actividade.

II. Embora, na ordem *metaphysica*, a *forma* da sociedade seja constituida pela *união moral* e *constante* das pessoas em ordem ao fim commum; comtudo, na ordem *real*, *a forma* da sociedade é a propria *auctoridade*, porque é esta o principio *concreto*, que constitue essa *união*; ora o elemento, de que deriva a unidade de entidade e de actividade, é e chama-se *forma*.

III. A *auctoridade* póde considerar-se *em si* e na sua *existencia concreta*. Considerada em *si*, é o *direito de obrigar os membros da sociedade para cooperarem para o fim commum*, não pertence a nenhum membro, mas é propria de todo o corpo social (pois representa o seu principio vital), e por isso é por si indifferente para existir neste ou naquelle membro. Considerada na sua *existencia concreta*, é o *direito particular*, *por que reside numa pessoa determinada*. Em virtude d'este *direito particular*, a *auctoridade*, que considerada *em si* ou no seu *fim* pertencia a toda a sociedade, torna-se propria de uma pessoa particular, physica ou moral.

c) Façamos algumas observações ácerca do *fim* da sociedade.

a) O *fim commum* é o objecto *formal* da sociedade; porque é por elle que existe, e é para elle que tende a *união moral* e *constante* das pessoas.

b) O *fim especifica* a sociedade. Porquanto, o *fim*, embora não pertença á essencia da sociedade, comtudo *especifica* a *união moral* e *constante* das pessoas; porque o *fim* é o termo d'esta união, e toda a tendencia é *especificada* pelo *termo*. Se o *fim* especifica a *união*, deve tambem especificar a propria sociedade; visto que essa *união* é a *forma* da sociedade, e o *composto*

ralmente para a consecução de um fim especial e determinado. — Esta divisão funda-se na *extensão* da sociedade (1).

b) **Sociedade simples e composta.** — *Simples* é a que se compõe *immediatamente* de pessoas *physicas*, ou de *individuos;* tal é a sociedade *conjugal.* — *Composta* é a que resulta de pessoas *moraes,* isto é, de outras sociedades menores; tal é a sociedade *civil.* — Esta divisão basêa-se nos *elementos* da sociedade (2).

c) **Sociedade necessaria e voluntaria.** — *Necessaria* é a que se funda numa determinação da natureza ou numa ordem positiva de Deus; taes são a sociedade civil e a Egreja. — *Voluntaria* é a que, na sua existencia, depende do livre arbitrio dos homens; tal é uma sociedade *commercial.* — Esta divisão funda-se na diversidade da *origem* da sociedade (3).

d) **Sociedade egual e desegual.** — E' *egual,* quando todos os seus membros possuem eguaes direitos, relativamente á administração e ao governo. — E' *desegual,* quando esses direitos pertencem a um só ou a alguns dos membros; tal é a sociedade *domestica.* — Esta divisão funda-se nos *direitos* dos socios (4).

é determinado na sua *especie* pela *forma.* — Por isso uma sociedade differirá *especificamente* de outra, se o *fim* d'ambas for *especificamente* diverso.

c) O *fim* é a *razão* e a *regra* de todos os *direitos* e *deveres* na sociedade. E' a *razão;* pois quem tem direito ao *fim,* tem tambem direito aos *meios* necessarios. Ora os *deveres* e os *direitos* são *meios* para a consecução do fim. — E' a *regra;* porque os *meios* devem ser *proporcionados* ao *fim.* Por isso o *fim* limita tambem o exercicio da propria *auctoridade.*

(1) A sociedade *universal* é formada por todos os homens, actualmente existentes. Na verdade, todos os homens estão subordinados à mesma auctoridade do legislador supremo, que governa pela voz da consciencia, e todos devem tender, pelo cumprimento dos seus deveres, para o fim *commum,* que é a perfeita felicidade. Estes deveres mutuos constituem o vinculo social, que une todos os homens. — Mais perfeita do que esta é a sociedade religiosa, que, além de ser *universal,* é *sobrenatural,* e produz obras superiores a todas as forças da natureza. — E' claro que o *Direito natural* se occupa principalmente da sociedade *particular.*

(2) A sociedade *composta* póde admittir muitos e diversos graus, chegando a identificar-se com a sociedade *universal.*

(3) A sociedade *necessaria* existe por determinação da *lei divina,* natural ou positiva, que estabelece tambem o fim, a natureza, e a constituição interna. Por isso a auctoridade social e os homens não podem mudar nem destruir nenhum dos seus elementos *substanciaes.* — A sociedade *voluntaria* existe pelo arbitrio dos homens, que livremente determinam o fim particular, a constituição e a forma. Por isso os homens podem, por commum consentimento, mudar e alterar os seus elementos, embora substanciaes.

(4) Na sociedade *egual,* a *auctoridade* reside na *collecção* dos membros; — na *desegual,* reside num ou em alguns, a quem todos obedecem. Em regra, as sociedades *voluntarias* são *eguaes;* as *necessarias* são *deseguaes.*

e) **Sociedade completa e incompleta.** — *Completa* é a que, pelos meios que lhe são proprios, procura e attinge um bem *completo* ou *total* no seu *genero;* tal é a sociedade *domestica,* a *civil,* e a *religiosa.* — *Incompleta* é a que se limita a procurar e attingir um bem *incompleto* ou *particular* no proprio *genero;* tal é uma sociedade *litteraria, industrial,* etc. — Esta divisão funda-se na *comprehensão* do *fim* da sociedade (1).

f) **Sociedade perfeita e imperfeita.** — *Perfeita* é a que possue em si todos os meios necessarios para a consecução do seu fim, e que por isso não se refere a uma outra sociedade, em que encontre a perfeição ou o complemento, mas é *independente* na *sua esphera;* tal é a sociedade civil, a Egreja — *Imperfeita* é a que, embora *completa,* comtudo não possue em si todos os meios necessarios para a consecução do fim, e que por isso se refere a outra, de que recebe alguns d'esses meios e de que por isso está *dependente;* tal é a sociedade *domestica.* — Esta divisão funda-se nos *meios,* de que a sociedade é dotada (2).

152. **O homem é naturalmente sociavel.**

a) O homem será *naturalmente* sociavel, se encontrar, unica e exclusivamente na união com os seus semelhantes, a satisfação das suas necessidades *corporaes, intellectuaes* e *moraes.* Ora o homem encontra, unica e exclusivamente na união com

---

(1) E' necessario insistir nesta distincção. O bem, que é o *fim* da sociedade, póde ser *incompleto,* isto é, póde ser *parte* de outro bem e por isso subordinado a outro do mesmo *genero,* ou póde ser *completo, total* e *supremo* no seu *genero.* No primeiro caso, a sociedade é *incompleta,* ou *particular;* — no segundo caso, a sociedade diz-se *completa,* ou *total.*

Existem tres sociedades *completas,* — a *domestica,* a *civil* e a *religiosa;* pois estas, na sua propria esphera, procuram o bem *completo* e *total* no seu genero. Assim a sociedade *domestica* procura tudo o que se refere á educação e desenvolvimento da criança; — a sociedade *civil* procura tudo o que concorre para a felicidade *temporal* do homem; — a sociedade *religiosa* procura tudo o que se refere á felicidade *eterna* do mesmo homem. — Alem d'estas tres, não ha outras sociedades *completas.* Porquanto, o homem primeiramente deve nascer e desenvolver-se, e, em seguida, deve procurar a sua felicidade temporal e eterna. Ora o homem nasce e desenvolve-se na sociedade *domestica,* — procura a felicidade *temporal* na sociedade *civil,* — e consegue a felicidade *eterna* na sociedade *religiosa.*

(2) A sociedade *perfeita,* para ser tal, não precisa de possuir *actualmente todos* os meios indispensaveis para a consecução do seu fim; basta que os possua *virtualmente,* de modo que possa exigil-os de outra sociedade, sem que esta lh'os possa recusar. — Pelo contrario, uma sociedade que não possue, nem *actual* nem *virtualmente, todos* os meios necessarios para a consecução do fim, mas, em relação aos proprios meios, depende de uma autra sociedade, que lh'os póde recusar, é certamente *imperfeita.*

os seus semelhantes, a satisfação de todas essas necessidades. — Encontra a satisfação das suas necessidades *corporaes;* pois, quando nasce, não possue os meios necessarios para a sua conservação e desenvolvimento, nem os póde adquirir só pelos seus esforços. — Encontra a satisfação das suas necessidades *intellectuaes;* pois a sciencia e as artes só se apprehendem depois de muito tempo e estudo, sob a disciplina de pessoas sabias. — Encontra a satisfação das suas necessidades *moraes;* pois a virtude tem o seu estimulo no exemplo e conselho dos bons. Logo o homem é *naturalmente* sociavel (1).

b) O homem será *naturalmente* sociavel, se a natureza o tiver dotado de faculdades, que têm uma relação *intrinseca* e *necessaria* com a vida social; pois repugna que a natureza não relacione um ser com uma coisa, com a qual se relacionam essencialmente as faculdades do proprio ser. Ora a natureza dotou o homem das faculdades de *fallar* e de *ouvir,* e estas têm uma relação *intrinseca* e *necessaria* com a vida social; pois é absurdo dizer que o homem tem o dom da *linguagem,* só

(1) Desenvolvamos as partes, que constituem a proposição *menor* do syllogismo, exposto no texto.

a) O homem só na sociedade póde encontrar a satisfação das suas necessidades *corporaes.* Porquanto, ao passo que o animal, logo no seu nascimento, recebe da natureza o alimento, o vestido, os meios de defeza, que são as unhas, as pontas, os dentes, ou, ao menos, a velocidade para fugir dos males e perigos, o homem não recebeu da natureza nenhum d'esses meios, mas só a razão. Ora o homem não póde, só por si, desenvolver a sua razão de modo que esta possa indicar-lhe tudo o que è necessario para a sustentação e conservação da sua vida. Logo o homem só na sociedade póde encontrar a satisfação das suas necessidades *corporaes.*

b) O homem só na sociedade póde encontrar a satisfação das sua necessidades *intellectuaes.* Porquanto, as sciencias e as artes são necessarias para o desenvolvimento *intellectual* do homem. Mas o homem, só por si, não póde cultivar, com a relativa *proficiencia,* as sciencias e as artes; pois toda a vida do homem não basta para a *descoberta* das verdades relativas a uma só sciencia ou a uma só arte. Por isso é preciso que sabios experimentados communiquem aos outros o fructo dos seus trabalhos e das suas lucubrações. Este ensino só é possivel na sociedade. Logo o homem só na sociedade póde encontrar a satisfação das suas necessidades *intellectuaes.*

c) O homem só na sociedade póde encontrar a satisfação das suas necessidades *moraes.* Porquanto a pratica da virtude só na sociedade encontra o seu estimulo, que consiste no exemplo e na exhortação das pessoas boas, na direcção das leis *positivas,* divinas e humanas, etc. — Além d'isso, ha muitas virtudes, como a justiça, a misericordia, a caridade, a esmola, que só na sociedade podem praticar-se e desenvolver-se. — Logo o homem só na sociedade póde encontrar a satisfação das suas necessidades *moraes.*

para fallar comsigo mesmo, e possue o dote de *ouvir,* só para escutar a sua voz. Logo o homem é *naturalmente* sociavel (1).

c) A experiencia attesta que os homens, sempre e em toda a parte, viveram unidos em sociedade. Este facto, tão constante, universal e uniforme, deve ter uma causa constante, universal e uniforme. Ora tudo no homem é diverso e mutavel, á excepção da *natureza;* porque só a natureza é universal, constante e identica em todos os homens. Logo o homem é *naturalmente* sociavel (2).

153. **O homem é determinado pela natureza a ser membro da sociedade domestica, civil e religiosa.** — O homem é *naturalmente* sociavel; porque só na sociedade póde encontrar a sua felicidade temporal e eterna. Logo o homem é determinado pela natureza a ser membro da sociedade, em que elle encontre o seu bem *absolutamente total* ou *completo,* que forma a sua felicidade temporal e eterna. Ora a sociedade, em que o homem encontra o seu bem *absolutamente total* ou *completo,* não é uma só, mas é triplice: a *domestica,* a *civil* e a *religiosa.* Logo o homem é determinado pela natureza a ser membro da sociedade *domestica, civil* e *religiosa* (3).

(1) Não só a faculdade de *ouvir* e de *fallar* mostra que a vida do homem é essencialmente uma vida de *relação,* mas tambem a *face* e os *olhos.* Porquanto a face e os olhos são espelhos da alma; não ha affeição, porquanto intima, não ha sentimento, por mais occulto, que se não revele e traduza na face e nos olhos, de modo que todos os outros podem conhecer o que uma pessoa pensa, sente, quer. Ora esta linguagem muda demonstra que o homem foi creado para a sociedade, para dividir com os outros os seus affectos, as suas alegrias, as suas magoas.

(2) Cf. S. Thom., *De regimine principum,* lib. I. — *Quatrefages* escreve: « O homem é um ser essencialmente sociavel. Um sabio da Grecia disse: « Se alguem subisse sosinho ao ceu, e sosinho escutasse as harmonias do mundo, não gosaria estas maravilhas ». Assim, encontramos por toda a parte a especie humana reunida em sociedades, mais ou menos numerosas. Sempre, com raras excepções que se explicam ordinariamente por uma diversão violenta, estas sociedades contam um numero mais ou menos consideravel de familias e merecem, pelo menos, o nome de povoações ». O mesmo diz *Cousin* (*Cours d'hist. de phil. mor.,* leç. VI).

(3) Nenhuma sociedade é *absolutamente completa* e *perfeita,* porque nenhuma attinge um bem *absolutamente total* e nenhuma possue *todos* os meios, necessarios para a felicidade temporal e eterna dos seus membros. D'ahi a insufficiencia de uma só sociedade, embora *completa* e *perfeita no seu genero,* e a necessidade da triplice sociedade: *domestica, civil* e *religiosa,* determinada pela natureza. — E' necessaria a sociedade *domestica;* porque o homem nasce falto de todos os meios e recursos, necessarios para a sustentação e conservação da vida, e é a propria natureza que entrega a

154. Divisão do Direito social. — Dividimos o Direito *social* em tres capitulos. No *primeiro* capitulo tratamos dos *deveres* e

---

criança nas mãos carinhosas dos paes, para que estes lhe dêem agasalho, soffram por ella e lhe procurem os meios para a vida. — Mas a sociedade *domestica* não basta. As artes, as sciencias, a segurança da vida e da propriedade, são coisas que não se encontram na *familia*. E' necessaria, pois, a sociedade *civil*. E, como a natureza nos dotou de faculdades de *relação*, e de tendencias de sociabilidade, devemos concluir que é a propria natureza que nos inclina para a sociedade *civil*. — Mas a sociedade *civil*, se procura a felicidade *temporal*, não procura a *eterna*. E' necessaria, pois, a sociedade *religiosa*, cujo fim é a felicidade *eterna* dos homens. E, como a natureza inclina o homem a procurar a felicidade *eterna* e a professar a Religião, é necessario concluir que é a propria natureza que *determina* o homem a fazer parte da sociedade *religiosa*. — Concluimos, pois, que a natureza não só fez o homem *sociavel*, mas tambem o inclinou a fazer parte da triplice sociedade — *domestica*, *civil* e *religiosa*.

Esta proposição é confirmada pela experiencia. No principio do mundo, encontramos a *familia*. Crescidas em numero, as familias unem-se e começam a formar a sociedade *civil*, mais ou menos perfeita e desenvolvida, até se formar um corpo moral, solido e vigoroso. Dentro da sociedade *civil*, ou ao seu lado, vemos a sociedade *religiosa*, com os seus dogmas, ritos, sacrificios. A causa d'este facto, tão *universal* e *constante*, deve ser *universal* e *constante*, e por isso só póde ser a *natureza*, pois só esta é *universal*, porque é *identica* em todos os homens, e é *constante*, porque é *immutavel*.

O Direito *natural* não trata *directamente* da sociedade *religiosa*, mas só *indirectamente*. — Não trata *directamente*. Na verdade, a sociedade *religiosa* foi elevada por N. S. Jesus Christo ao estado *sobrenatural*, e por isso foi dotada de *fim* e de *meios*, que excedem as exigencias *naturaes* de uma sociedade. Sendo assim, é claro que não pertence ao Direito *natural*, que se guia unicamente pela razão, mas sim á sagrada Theologia, que se basêa na *Revelação divina*, manifestar a essencia, o fim, os dotes da sociedade *religiosa*, que, no *concreto*, é a Egreja Catholica. — Mas o Direito *natural*, se não trata da sociedade *religiosa directamente*, trata d'ella *indirectamente*. Porquanto, o Direito *natural*, devendo considerar a sociedade *civil* em relação ás outras sociedades, no intuito de determinar os *deveres* e os *direitos internacionaes*, não póde deixar de a considerar tambem em relação á sociedade *religiosa*; pois ha e deve haver relações entre as duas sociedades. E, tratando *indirectamente* da sociedade *religiosa*, o Direito *natural* deve reconhecel-a como Ella é, isto é, como N. S. Jesus Christo a fundou; e, só depois d'este reconhecimento, baseados na luz natural da razão devemos investigar as relações e os deveres da sociedade *civil* para com a *religiosa*, com o fim de procurarmos a felicidade *temporal* e *eterna* dos homens.

*

Do exposto vê-se que a razão da *sociabilidade* do homem se encontra na sua *perfectibilidade*. O animal nasce *perfeito*, e por isso o seu estado é o *selvagem*; o homem nasce *perfectivel*, e por isso o seu estado é o *social*. — Afastando-se d'esta grande verdade, baseada na propria experiencia, alguns escriptores sustentam que o estado *primitivo* e *natural* do homem foi

direitos domesticos, e por isso dos *deveres* e *direitos* na sociedade *conjugal*, na *parental* e na *heril* (porque a sociedade *domestica*

---

o *selvagem* e que, só em virtude de uma *convenção* ou *contracto*, se uniram em *sociedade*. Este erro foi defendido sobretudo por *Hobbes* e *Rousseau*, seguidos depois por *Spencer* e por todos os discipulos de *Darwin*, que fazem descender o homem de um anthropoide. — Façamos uma breve exposição e critica dos systemas de *Hobbes* e de *Rousseau*, que são a base da *revolução social e politica* dos nossos dias.

a) *Hobbes* (1588-1679) expõe as suas ideas ácerca da *origem* da sociedade nos tres livros: *De cive* — *De corpore politico* — *Leviathan*. Eis o resumo: O homem, no seu estado *natural* e *originario*, tinha duas tendencias: o egoismo ou desejo illimitado de adquirir e de gosar, — e a solicitude de afastar a morte e de conservar a vida. Do egoismo resultava a guerra de todos contra todos; pois a natureza tinha dado a todos o direito sobre todas as coisas. Da solicitude de conservar a vida derivava o desejo de sahir d'esse estado e de procurar companheiros. Por isso a sociedade, na sua origem, foi uma convenção de paz mutua; não foi o resultado da benevolencia, mas sim do medo e da necessidade. Constituida a sociedade, todas as vontades devem formar uma só vontade, quer seja a de um individuo, quer seja a de um conselho; e esta vontade *publica* deve ter sobre a vontade de cada um o mesmo poder, que todo o individuo tinha sobre si mesmo, antes da formação da sociedade. Este poder deve ser summo e absoluto, e a elle deve estar subordinada a propria *consciencia moral* dos cidadãos.

O systema de *Hobbes* é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Basêa-se no *materialismo*, suppondo que o homem é apenas um animal aperfeiçoado, destituido de alma *espiritual*. Ora estas asserções são falsas e absurdas. — 2.ª) Suppõe que o estado *primitivo* do homem foi *anti-social* e *selvagem*, e que deste estado passou para o de *civilisação*. Ora esta supposição, como vimos na *Anthropologia*, é falsa; porque, se o estado primitivo do homem tivesse sido o *selvagem*, elle nunca teria chegado ao estado de civilisação. O proprio *Rénan* o confessa nas seguintes palavras: « Não ha um unico exemplo de povo selvagem, que se tenha, só *por si*, elevado á civilisação. E' necessario, portanto, suppor que as raças civilisadas não atravessaram o estado selvagem, mas tiveram em si mesmas, desde o principio, o germen dos progressos futuros » (*Historia comparada das linguas semiticas*, pag. 268). — 3.ª) E' falso que o estado primitivo e *natural* da humanidade foi a guerra de todos contra todos — *bellum omnium contra omnes;* não só porque o estado de guerra é violento, e tudo o que é violento não dura e por isso não é natural, — mas tambem porque a guerra é apenas um *meio* para alcançar a paz, a qual é o estado natural do homem. — Nem se diga que ha luctas e guerras entre todos os povos, e que por consequencia a guerra é o estado *natural* do homem. Porquanto, a guerra não deriva da *natureza* (pois esta inclina ao amor mutuo), mas sim da *corrupção* da natureza. — 4.ª) E' falso que o poder publico da *sociedade* é tão absoluto, que a elle deva estar subordinada a propria *consciencia moral*. Porquanto, acima da auctoridade *publica* está a auctoridade *divina*, de que a outra tira a sua origem e a sua força, e por isso a auctoridade *publica* não póde preceituar á nossa consciencia *moral* uma coisa contraria á lei divina.

b) *Rousseau* (1712-1778), nos seus livros — *Discours sur l'origine et les*

compõe-se de tres sociedades *simples: a conjugal,* a *parental* e a *heril)*; no *segundo* capitulo tratamos dos *deveres* e *direitos civis;* no *terceiro,* dos *deveres* e *direitos internacionaes.*

---

fondements de l'inégalité parmi les hommes — Du contrat social ou principe du droit politique — expõe a seguinte theoria: O primeiro estado do homem foi o selvagem, dirigido unicamente pelo *instincto.* As suas funcções eram meramente animaes, e os seus desejos não excediam as suas necessidades physicas. O homem, nesse estado, era feliz; não experimentava nenhum dos males, que o affligem agora na sociedade. — A este primeiro periodo, de duração incerta, seguiu-se um outro, em que o homem começou a desenvolver as suas faculdades (pois, segundo *Rousseau,* o homem embora não diffira do animal em relação á intelligencia, differe em relação á liberdade e perfectibilidade). Desenvolvendo-se gradualmente a razão com as outras faculdades, começou a communicação entre os homens, inventou-se a *palavra* e fundou-se a familia. Cada familia tornou-se uma pequena sociedade, cujos laços eram unicamente a affeição reciproca e a liberdade, e que, se devia o seu principio á *natureza* (pois a *familia* é a unica sociedade *natural*), devia a sua conservação a um *contracto.* Este periodo, em que começou a existir a sociedade e a apparecer a moralidade, devia ser a mais feliz epocha do mundo; porque o homem conservava um meio termo entre a indolencia do estado primitivo e a petulante actividade do amor proprio. — No terceiro periodo, os homens, mais desenvolvidos, inventaram as artes mechanicas e adquiriram a propriedade. Mas, começando a manifestar-se desegualdade nos talentos e nos caracteres, começou a accentuar-se a desegualdade entre os homens, que no principio eram eguaes. D'esta desegualdade nasceram todos os vicios, todas as paixões, todas as desordens, as prepotencias, as guerras. Para remediar a estas desordens, acabar com o estado de guerra, e obter a paz e a segurança, determinaram os homens formar uma sociedade, que defendesse e protegesse, com toda a força commum, a pessoa e os bens de cada um, e em que todo o individuo se unisse por tal modo com os seus semelhantes, que só obedecesse a si proprio e ficasse livre, como no estado primitivo. Este escopo alcançava-se, emquanto cada um punha em *commum* a sua pessoa e o seu poder; e assim *todos* mandavam em cada um, e o individuo recebia o equivalente de tudo o que perdia, e, além d'isso, alcançava maior força para conservar tudo o que tinha. — O *contracto social,* pois, consistiu em que todo o individuo collocou a sua pessoa e o seu poder debaixo da suprema direcção da *vontade geral.* Este acto de associação produziu immediatamente um corpo moral e collectivo, que é composto de tantos membros quantos são os contrahentes, e que recebe d'este mesmo acto a unidade, a personalidade, a vida e a vontade. A *vontade geral* é a *soberania.* — Assim, á força foi substituida a justiça, ao impulso physico a voz do dever, ao appetite o direito, ao instincto a razão; e o homem, se perdeu a liberdade natural e o direito illimitado a tudo o que lhe agradava, ganhou a liberdade civil e a propriedade de tudo o que possuia.

O systema de *Rousseau* é falso pelas seguintes razões: — 1.ª) Suppõe que o homem, sendo naturalmente *extra-social,* vivia, no principio, num estado selvagem, sem palavra, sem artes, sem religião, guiando-se unicamente pelo *instincto.* Ora isto é falso e gratuito; pois, como o proprio *Rousseau* confessa, o homem *nunca* se encontrou no estado de *natureza pura,* muito menos no estado *selvagem.* — 2.ª) Affirma que o homem, que é essencial ou naturalmente racional, era, no estado primitivo, destituido de razão, e só produzia operações sensitivas, e que tal estado era *natural,* pois teria sido muito conforme com a natureza. Ora isto é absurdo. — 3.ª) Sustenta que o homem primitivo, se era destituido de intelligencia e do uso da razão, tinha comtudo a liberdade. Ora isto é contradictorio; porque a liberdade suppõe necessariamente o uso da razão. — 4.ª) Ensina — que o homem, no estado selvagem, carecia de todos os bens, os quaes só se encontram na sociedade, — e que, todavia, gosava uma *felicidade real.* Ora isto tambem é contradictorio; pois a *felicidade real* não póde existir, quando faltam os bens indispensaveis e necessarios, como são o desenvolvimento das faculdades, a defesa da vida e da propriedade, etc. — 5.ª) Diz que os homens, depois do *contracto social,* ficaram tão livres e independentes, como o eram no estado primitivo. Ora isto é inconcebivel. A liberdade é uma propriedade da vontade, e por isso quem renuncia á sua vontade, renuncia tambem á sua liberdade. Logo os que fizeram o *contracto social* cederam, com os outros direitos, tambem a propria liberdade. — 6.ª) Destroe as bases essenciaes da sociedade, a constituição da familia, da propriedade, etc., subordinando tudo ao capricho da maioria. — Mais tarde examinaremos este systema sob o aspecto *politico.*

CAPITULO PRIMEIRO

DEVERES E DIREITOS DOMESTICOS

SUMMARIO: — Deveres e direitos na sociedade conjugal. — Deveres e direitos na sociedade parental. — Deveres e direitos na sociedade heril.

ARTIGO I.

Deveres e direitos na sociedade conjugal.

155. **Sociedade domestica.** — Sociedade *domestica,* ou *familia,* é a união de pessoas, que vivem sob o mesmo tecto e cooperam, pelos *seus actos,* para um fim commum, que é o bem de todos os membros. — Os membros da sociedade *domestica,* unidos por laços que derivam immediatamente da lei natural, estão subordinados a um superior commum, que é o *pae* (1).

156. **Partes da sociedade domestica.** — A sociedade *domestica* é *composta* de tres partes, ou sociedades *simples,* que são: a sociedade *conjugal,* a *parental* e a *heril.* — Neste artigo trata-

---

(1) Na sociedade *domestica,* como em toda a sociedade, devemos distinguir dois elementos: a *materia* e a *forma.* A *materia* é constituida pelos membros da familia; a *forma* é a *união,* que existe entre elles e que é produzida pela *auctoridade,* a qual reside no pae.

mos da sociedade *conjugal;* nos dois seguintes trataremos da sociedade *parental* e da *heril* (1).

157. Sociedade conjugal. — Sociedade *conjugal,* ou *matrimonio,* é a união legitima e indissoluvel de um só homem com uma só mulher, para a geração e educação da prole e para auxilio de ambos. — O *matrimonio* é um *contracto natural, distincto* dos outros contractos, tem indole essencialmente *religiosa,* é *necessario* para o *genero humano,* mas não para o *individuo.* — O sujeito da *auctoridade,* na sociedade *conjugal,* é o *marido* (2).

---

(1) A sociedade *domestica* foi instituida pelo Auctor da natureza para a conservação da vida. Ora a vida conserva-se por dois modos: — ou conservando o *individuo,* e para esta conservação são necessarios os bens exteriores, que subministrem alimentos, vestidos, etc., e são tambem necessarios os servos; — ou conservando a *especie,* e para isso é necessaria a união do homem e da mulher. Na sociedade *domestica,* pois, nascem varias relações, — relações entre o homem e a mulher, entre paes e filhos, entre amos e servos. D'este modo a *familia* divide-se em tres sociedades *simples,* que a constituem e que são a *conjugal,* a *parental* e a *heril.*

(2) Apresentamos a razão por que — *a*) o *matrimonio* é um *contracto natural, distincto* dos outros contractos, — *b*) tem indole essencialmente *religiosa,* — *c*) é necessario para o *genero humano,* mas não para o *individuo,* — *d*) o sujeito da *auctoridade,* na sociedade *conjugal,* é o *marido.*

a) O *matrimonio* é um *contracto. Contracto,* como dissemos, é um consentimento livre e expresso, pelo qual duas ou mais pessoas conferem e acceitam algum direito. Ora o *matrimonio* è o consentimento livre e expresso, pelo qual os conjuges conferem e acceitam direitos; donde resultam os *direitos* e os *deveres,* necessarios para a consecução dos fins d'essa união. Logo o *matrimonio* é um *contracto.* — E' um contracto *natural;* porque a *essencia,* as *propriedades* e os *fins* do *matrimonio* são determinados pela propria *natureza* ou pela lei *natural.* Por isso o *matrimonio* é *anterior* á lei *civil,* e independente d'ella. — E' um contracto *distincto* dos outros; porque os *fins* do *matrimonio são distinctos* dos fins dos outros contractos, e os contractos distinguem-se, conforme a distincção dos seus fins.

b) O *matrimonio* tem uma indole essencialmente *religiosa.* Porquanto, os fins do *matrimonio* têm uma relação estreita e immediata com a Religião. Na *geração,* Deus tira do *nada* a alma dos filhos, criando-a á sua imagem e semelhança. Na *educação* da prole, Deus é o objecto, para o qual tendem os primeiros e os mais importantes *deveres* do homem. No *mutuo auxilio,* que os esposos devem prestar, Deus é o Pae providentissimo, que a todos dispensa as suas graças e a todos concede força para o cumprimento dos seus deveres. — A experiencia mostra — que, em todos os povos, o *matrimonio* tem sido sempre celebrado com ceremonias religiosas, — e que, quanto mais ia perdendo da sua indole religiosa, tanto mais ia perdendo da sua pureza e dignidade. Basta citar, entre tantos, o exemplo do povo romano. — *Affonso Martinez* diz a este respeito: « A philosophia do Direito, investigando e definindo a natureza desta união (do *matrimonio*), bem póde começar estabelecendo um facto historico universal: que, em todos os tempos e em todos os povos, os homens têm procurado celebrar o matrimonio com certas ceremonias religiosas, como para invocar a protecção de Deus e attrahir a sua benção sobre a nova familia... Só espiritos superficiaes podem ver um *simples contracto* num acto tão elevado e duradouro, que não só decide da vida dos esposos, mas tambem do destino dos outros seres, e que está intimamente ligado com a propria existencia da sociedade » (*Estudios sobre la Filos. del Derecho*).

Em conformidade com este sentimento universal e constante do genero humano, N. S. Jesus Christo elevou á dignidade de *Sacramento* o *contracto matrimonial;* de modo que, entre os christãos, o *Sacramento* não se distingue do *contracto,* mas todo o *contracto matrimonial,* que seja feito *legalmente,* é *Sacramento.* E, como os *Sacramentos* estão confiados á Egreja, segue-se que o Estado não tem poder algum sobre a *substancia* do *Matrimonio,* celebrado entre os christãos, mas sò tem o direito de regular os seus effeitos civis, para garantir os direitos de cada um.

Do que deixamos dito vê-se que o chamado *matrimonio civil,* entre os christãos, é um attentado contra os direitos de Deus, auctor da natureza e da graça. Aos que dizem que o *Matrimonio* é um *contracto* e que todo o *contracto* está sujeito ao poder civil, respondemos que o *Matrimonio* não é um *contracto,* como os outros, mas é um contracto *elevado á dignidade de Sacramento,* e, como tal, está sujeito ao poder da Egreja.

c) O *matrimonio* é necessario para o *genero humano,* mas não para o *individuo.* — E' necessario para o *genero humano;* porque, sem o *matrimonio,* acabaria o mundo. — Não é necessario para o *individuo;* visto que, embora muitos se abstenham, a maior parte contrahe-o, e assim não ha perigo de que se extinga o genero humano. E esta liberdade é rasoavel; pois seria uma tyrannia impor a obrigação de contrahir matrimonio a quem não tem genio, forças, recursos para satisfazer a tão graves encargos.

O *celibato,* pois, não só não é prohibido pela lei *natural,* mas, quando se observa por motivo justo e elevado (como fazem as pessoas, que se consagram ao culto de Deus e ao bem do proximo), é mais excellente do que o matrimonio, e constitue uma das mais bellas virtudes, que possam exornar o coração humano. — Esta verdade foi conhecida pelos proprios pagãos. Assim *Pithagoras* prescreveu aos seus discipulos uma continencia absoluta; os Romanos impunham a virgindade ás Vestaes; *Theophrasto,* successor de *Aristoteles,* dizia que o *matrimonio* não convém ao sabio. (*Sum. Th., Suppl.,* q. 41, a. 2).

Sendo injusta a lei que obrigasse os homens ao *matrimonio,* não o seria menos a que o prohibisse. D'onde se vê a falsidade da theoria do economista inglez — *Thomaz Roberto Malthus.* Este escriptor, no seu livro — *Ensaio sobre a população,* ensinou que, ao passo que a população humana augmenta em *progressão geometrica* (1. 2. 4. 8. 16. 32...), os meios de subsistencia só augmentam em *progressão arithmetica* (1. 2. 3. 4. 5. 6...). É, pois, preciso que a lei prohiba o matrimonio dos proletarios e supprima as *Obras pias,* que subministram dotes ás jovens solteiras. E não basta. O inglez propõe

158. Fim da sociedade conjugal. — O *fim* da sociedade *conjugal* é duplice: *proximo* e *remoto.* O *proximo* divide-se em *principal* e *secundario.* — O fim *proximo* e *principal* da sociedade *conjugal* é *geração* e a *educação* da *prole.* — O fim *proximo* e

secundario é o *mutuo auxilio* dos *contrahentes*. — O fim *remoto* da sociedade *conjugal* é a salvação eterna da prole (1).

159. **Propriedades da sociedade conjugal.** — As principaes *propriedades* da *sociedade conjugal* são duas, a saber: a *unidade* e a *indissolubilidade*.

a) **A unidade é uma propriedade da sociedade conjugal.** — A *unidade,* isto é, a união de um só homem com uma só mulher, será uma *propriedade* da sociedade *conjugal,* se ella fôr necessaria para a mesma sociedade conseguir os seus fins *proximos*. Ora a *unidade* é necessaria para a sociedade *conjugal* conseguir os seus fins *proximos,* que são a *geração* e a *educação* da

---

outros meios, tão immoraes como funestos para a sociedade. — Esta theoria deve rejeitar-se. Porquanto, nunca tem sido averiguada a tal proporção entre o augmento da população e o dos meios de subsistencia. — Além d'isso, uma lei geral, que prohibisse o *matrimonio* aos pobres, seria um attentado contra o direito *natural,* que o homem tem á liberdade. Os pobres, embora faltos de bens de fortuna, podem trabalhar, e, pelo trabalho, satisfazer aos encargos do matrimonio. — Finalmente, os meios que *Malthus* aconselha para a limitação da prole em cada familia, são, como dissemos, não só immoraes, mas tambem funestos para a sociedade. A França, onde estes conselhos são postos em vigor mais que em qualquer outro paiz, vai diminuindo constantemente de população. Está averiguado que as victimas, que a immoralidade faz nesse paiz, em cada anno, excedem as que fez a guerra de 1870!

d) O *sujeito* da *auctoridade,* na sociedade *conjugal,* é o *marido*. Na sociedade *conjugal,* como em toda a sociedade, deve haver uma *auctoridade;* pois esta é um elemento indispensavel da sociedade. A *auctoridade,* na sociedade *conjugal,* deve residir no *marido;* porquanto o homem, sendo dotado de maior talento, força, actividade e resistencia do que a mulher, é mais apto do que esta para tratar dos negocios mais importantes da familia e para dirigir todas as coisas para os fins da sociedade *conjugal*. — Esta auctoridade emana *immediatamente* de Deus; porque o que é exigido pela *natureza* das coisas, não póde deixar de emanar immediatamente do Auctor da propria natureza. — A *auctoridade* deve esforçar-se por obter aquella união de pareceres e de operações, que é necessaria para a consecução dos *fins* da sociedade *conjugal*. Por isso o seu exercicio deve ter por principal motor o affecto mutuo, e não deve extender-se fóra dos fins do matrimonio, nem deve lesar os direitos *innatos* da mulher, como são os direitos á verdadeira *liberdade de consciencia,* á *dignidade,* etc.

(1) Os fins *proximos* do *matrimonio* são os tres apontados. — O primeiro fim é a *geração* da prole. — O segundo é a *educação* da mesma prole; pois a criança deve desenvolver-se na intelligencia pelo conhecimento da verdade, e na vontade pelo amor e pratica do bem; e, para isso, é preciso que os paes comecem a semear nella os principios da verdade e do bem, que, desabrochando com o tempo, dêem fructos de virtude e de perfeição. — O terceiro é o *mutuo auxilio* dos conjuges, porque o homem precisa dos cuidados da mulher, e esta precisa do trabalho do homem. (*Sum. Th., Suppl.,* q. 41, a. 1.; *C. Gentes,* l. III, c. 123).

prole, e o mutuo auxilio dos esposos: o que é evidente. Logo a *unidade* é uma *propriedade* da sociedade *conjugal* (1).

b) **A indissolubilidade é uma propriedade da sociedade conjugal.** — A *indissolubilidade* será uma *propriedade* da sociedade *conjugal,* se ella fôr necessaria para a mesma sociedade conseguir os seus fins *proximos*. Ora a *indissolubilidade* é necessaria para a sociedade *conjugal* conseguir os seus fins *proximos;* porque os esposos, se não estiverem certos de que a sua união é *indissoluvel,* não procuram, com todo o empenho e sacrificio, os meios efficazes para a boa *educação* dos filhos, não vivem em paz e harmonia, nem encontram o mutuo auxilio, que os levou a contrahir o *matrimonio*. Logo a *indissolubilidade* é uma *propriedade* da sociedade *conjugal* (2).

---

(1) A' *unidade* da sociedade *conjugal* oppõem-se — a *poligamia,* que é a união de um homem com duas ou mais mulheres, — e a *poliandria,* que é a união de uma mulher com dois ou mais homens. — A *poligamia,* que é proscripta não só em todos os paizes catholicos, mas tambem em quasi todos os protestantes, não se oppõe ao primeiro fim do *matrimonio,* que é a *geração;* mas oppõe-se aos outros fins, que são a boa *educação* da prole, a paz entre os esposos, etc. — A *poliandria* oppõe-se a *todos* os fins do *matrimonio*. — N. S. Jesus Christo restituiu ao Matrimonio o caracter *monogamico,* que tinha sido o *primitivo*. « *Ab initio autem non fuit sic* » (*Matth.,* XIX, 8).

Os *positivistas* e os *evolucionistas* dizem que a primeira forma do matrimonio foi a *promiscuidade,* passando-se depois para a *poliandria,* em seguida para a *poligamia,* finalmente para a *monogamia*. — Esta theoria, sustentada por *Bachofen* e *Giraud-Teulon,* é gratuita e falsa. — E' gratuita; pois, como diz *Starcke,* escriptor darwinista e por isso insuspeito, esta theoria é destituida de base e não tem provas positivas. — E' falsa; não só porque o estado de *promiscuidade* teria impedido a propagação do genero humano, mas tambem porque não se póde explicar o modo por que os homens se elevaram, exclusivamente pelos seus esforços, do estado brutal e selvagem aos estados superiores, sabendo-se por experiencia que são necessarios immensos esforços para civilisar os selvagens e leval-os á *monogamia*.

(2) Tudo o que enfraquece a intima união de vontades, que é o fundamento da sociedade *conjugal,* é contrario ao estado e á perfeição da mesma sociedade. Os encargos, que pesam sobre os esposos, são tantos e tão difficeis, que só a certeza de que a união é indissoluvel póde contel-os nos seus deveres, leval-os aos mais duros sacrificios, sujeital-os aos mais rudes trabalhos. Desde que no coração dos esposos entrar o medo de que a união possa acabar um dia, acabará a paz e a tranquillidade, começarão as mutuas desconfianças; e assim, paralysadas as forças e os trabalhos, a sociedade *domestica* será um logar de desordem e de inquietações.

A' *indissolubilidade* do *matrimonio* oppõe-se o *divorcio,* que é a separação dos esposos, pela qual, quebrado o vinculo conjugal, adquirem a liberdade de contrahir outro matrimonio. O *divorcio* é a destruição da paz e da harmonia na familia, é a origem das paixões e das desordens, é a completa desgraça dos filhos, é a humilhação e a ruina da mulher. E' por isso que o Christia-

160. Deveres e direitos dos conjuges. — Os *deveres* e os *direitos* dos conjuges nascem, como sempre, da necessidade de conseguir os fins do *matrimonio*. — D'estes *deveres* e *direitos*, uns são *communs* a ambos os conjuges, outros são *proprios* de cada um.

a) Deveres e direitos communs. — Os principaes *deveres* e *direitos, communs* a ambos os conjuges, são *tres: fidelidade inviolada, amor constante* e *mutuo auxilio*. Porquanto, a propria natureza do *matrimonio* impõe a cada um dos conjuges os *deveres* de guardar uma *fidelidade inviolada* em relação ao outro, de o *amar constantemente*, e de o *auxiliar;* e por isso dá ao outro conjuge os *direitos* correspondentes a estes *deveres*.

b) Deveres e direitos proprios. — Apresentamos os principaes. — O *marido* tem o *dever* de dirigir, alimentar, defender a mulher, de tratar os mais importantes negocios, de escolher o domicilio, etc.; e tem o *direito* á obediencia e á submissão da mulher. — A *mulher* tem o *dever* de obedecer ao marido, de seguil-o relativamente ao domicilio, de tratar dos negocios domesticos, etc.; e tem o *direito* ao respeito e á estima do marido (1).

---

nismo, defensor desvelado da virtude, da justiça e da fraqueza opprimida, proclamou sempre a *indissolubilidade* do matrimonio. *Kurth* escreve: « O matrimonio foi elevado á dignidade de Sacramento, e proclamado indissoluvel e inviolavel; e por isso o divorcio, que o quebrava, e o concubinato, que o manchava, foram proscriptos com egual severidade. Protegida no seu pudor de mulher e nos seus direitos de mãe por uma legislação immensamente delicada, a esposa foi, pela primeira vez, a nobre e pura companheira do homem, sujeita, é verdade, mas livre, e levando perante Deus uma alma do mesmo valor que a d'elle » (*Les orig. de la civil. mod.*).

Não podemos negar que, em alguns casos, a *indissolubilidade* do matrimonio dá logar a graves inconvenientes. Mas tambem devemos dizer — que esses inconvenientes podem remediar-se com a separação *pessoal* (ficando illeso o vinculo), — e que elles são coisas pequenas em comparação do mal immenso, que a instituição do *divorcio* produz na familia e na sociedade. — Os resultados do *divorcio* vêm-se sobretudo na França, onde a população diminue com o augmento da desmoralisação. — Concluimos que o *divorcio*, se favorece as paixões desordenadas, destroe a familia e a sociedade, e que o bem geral deve prevalecer ao bem particular.

(1) Os *deveres* e os *direitos* dos membros de uma sociedade fundam-se nos fins da mesma sociedade. D'onde se vê a razão por que o *Direito natural*, antes de determinar os *deveres* e os *direitos* dos conjuges, trata da *essencia* e dos *fins* da sociedade *conjugal*.

Nada dissemos ácerca da *capacidade juridica* dos conjuges, em relação aos bens materiaes. D'este assumpto occupa-se principalmente o Direito *positivo*. O Direito *natural* limita-se a dizer o seguinte: — ambos os conjuges devem concorrer, com os seus bens, para a realisação dos fins do matrimonio; — o marido póde dispor livremente dos bens que lhe pertencem (com tanto que não prejudique os interesses da casa); — o mesmo marido tem o *direito* de

ARTIGO II.

Deveres e direitos na sociedade parental.

161. Sociedade parental. — Sociedade *parental* é a união entre os paes e os filhos, instituida para a *educação* dos mesmos *filhos*. — Esta sociedade tambem se compõe de *materia* e *forma*. A *materia* é constituida pelas *pessoas* dos paes e dos filhos. A *forma* é a *união* entre essas pessoas. — A *união* é produzida pela *auctoridade*, que reside no *pae*, e, na falta d'este, na *mãe* (1).

---

administrar e dispor do rendimento dos bens da mulher (com tanto que respeite o direito de *propriedade*); — a mulher precisa, para todo o acto juridico, da auctorisação do marido.

Resta-nos dizer alguma coisa ácerca da *capacidade* e da *incapacidade* para contrahir o *matrimonio*. — *Capacidade* é a *aptidão* necessaria para contrahir o matrimonio e conseguir os seus fins. *Incapacidade* é a *inaptidão* para o matrimonio. — A *incapacidade* é *absoluta* ou *relativa*, conforme é a inaptidão para contrahir o matrimonio com toda e qualquer pessoa, ou só com algumas pessoas. — A incapacidade *absoluta* é *physica* ou *moral*, conforme deriva de impedimentos *physicos*, ou *moraes* (como a loucura, etc.). — São *absolutamente* incapazes de contrahir o matrimonio os que não podem conseguir os *fins* do matrimonio, como são as crianças, os loucos, etc. — Os parentes são *relativamente* incapazes de contrahir o matrimonio com os seus ascendentes ou descendentes em linha recta, os irmãos com as suas irmãs. A prohibição do matrimonio entre parentes proximos funda-se em razões moraes e physiologicas. — As *incapacidades* constituem os chamados *impedimentos* do matrimonio, que podem ser *dirimentes* ou simplesmente *impedientes*. — Entre os christãos, só á Egreja compete o direito de estabelecer os *impedimentos*, quer *dirimentes* quer *impedientes*, do Matrimonio; porque á Egreja, e só a Ella, está confiada por Deus a administração dos Sacramentos.

(1) Os *communistas* negam a *existencia* da sociedade *parental*, e tiram aos paes toda a auctoridade sobre seus filhos, dizendo que estes hão de estar immediatamente sujeitos á auctoridade *civil*, e d'esta devem receber a educação. Seguem a opinião dos *communistas* os que sustentam as escholas leigas e obrigatorias, fundadas pela auctoridade *civil* para a educação das crianças. — Esta opinião é falsa. A sociedade *parental* é verdadeira *sociedade*. Por quanto, a *sociedade* é a união de duas ou mais pessoas, que, pelos seus actos, cooperam para a consecução de um fim commum. Ora a sociedade *parental* é união entre paes e filhos, que, pelos seus actos, cooperam para a consecução de um fim commum — a conservação e a educação da prole. Logo a sociedade *parental* é verdadeira *sociedade*. — Dizem que a sociedade *civil* é a grande familia, á qual por isso pertencem todos os homens. Mas não se lembram de que a sociedade *civil* não é uma *familia* propriamente dicta, mas é uma sociedade mais elevada, instituida não para a destruição da familia, mas para a sua defesa e conservação.

A sociedade *parental* é uma sociedade *desegual*. Na verdade, os filhos

162. Fim da sociedade parental. — O *fim* da sociedade *parental* é, como dissemos, a *educação* dos *filhos* (1).

163. A sociedade parental é necessaria. — Uma sociedade é *necessaria,* quando é determinada immediatamente pela natureza. Ora a sociedade *parental* foi determinada immediatamente pela natureza. Porquanto a natureza, excitando no coração dos paes sentimentos de affecto e de desvelo para com os seus filhos, que, quando nascem, precisam de tudo e não podem procurar-se coisa alguma, une a indigencia d'estes com o amor e a actividade d'aquelles para a consecução de um fim, — a educação dos mesmos filhos. Logo a sociedade *parental* é *necessaria* (2).

164. A sociedade parental deve subministrar aos filhos a educação physica, intellectual e moral. — A natureza entrega aos cuidados dos paes o filho, para elles o educarem em conformidade com as necessidades, a que está sujeito. Ora o filho, sendo *homem,* é dotado de faculdades *physicas, intellectuaes* e *moraes,* que precisam da respectiva educação e desenvolvimento. Logo a sociedade *parental* deve subministrar aos filhos a educação *physica, intellectual* e *moral* (3).

---

são *inferiores* aos paes — em razão da *geração,* pela qual receberam d'elles a existencia, — em razão da *cohabitação,* porque os filhos, quando nascem, encontram a auctoridade já estabelecida no pae e, depois d'este, na mãe, — em razão da *educação,* que recebem dos seus paes. — A *auctoridade,* pois, que constitue a *união* na sociedade *parental,* deve residir no *pae,* como chefe da sociedade *domestica* e como *superior* da mulher, e, depois d'elle, na *mãe.*

Ahrens affirma que o direito do *patrio poder* deriva exclusivamente da *educação.* — Como se vê, este escriptor confunde o *fim* do *patrio poder* com a sua *raiz.* E' certo que o *fim* do *patrio poder* é a *educação* da prole, mas é certo tambem que a *raiz* d'esse poder é a natureza da sociedade *parental.*

(1) Os filhos nascem destituidos de todos os meios para a sua educação não só *physica,* mas tambem *intellectual* e *moral.* Para esta educação, são necessarios muitos esforços, cuidados e sacrificios. Estes esforços, cuidados e sacrificios exigem um grande espirito de abnegação e um grande affecto da parte de quem deve subministrar a mesma educação. Este espirito de abnegação e este affecto só se encontram nos paes. O *fim,* pois, da sociedade *parental* é a *educação* dos *filhos.*

(2) *Puffendorf,* embora reconheça que a união dos paes com os filhos constitue uma verdadeira sociedade, comtudo affirma que esta sociedade não é *necessaria,* isto é, não deriva da *natureza,* mas é *voluntaria,* isto é, deriva de um *consentimento* implicito entre paes e filhos. — Repetimos que a sociedade *parental* è *necessaria,* — não só porque o seu *fim,* que é a educação dos filhos, é *necessario,* — mas tambem porque Deus, Auctor da natureza, deu ao coração dos paes e dos filhos taes impulsos e sentimentos, que levam uns e outros a constituir e conservar a sociedade *parental.*

(3) Os *communistas,* seguidos por muitos defensores do *despotismo* moderno, chamado (por ironia) *liberalismo,* querem, como dissemos, que a

165. Deveres e direitos dos paes. — Enumeramos os principaes *deveres* e *direitos* dos paes para com os filhos.

a) Deveres dos paes para com os filhos. — Os paes têm o *dever* de dar aos seus filhos a educação *physica, intellectual* e *moral.* — Em relação á educação *physica,* os paes devem alimentar os filhos; cuidar da sua saude; prover á sua subsistencia futura, ou deixando-lhes os proprios bens, ou acostumando-os ao trabalho. — Em relação á educação *intellectual,* os paes devem ensinar aos filhos as principaes verdades, que são necessarias para o exacto cumprimento dos seus deveres para com Deus, para comsigo e para com os outros homens, inferiores, eguaes ou superiores. — Em relação á educação *moral,* os paes devem, com os exemplos e com os conselhos, inspirar no coração dos filhos o amor de Deus e do proximo, a inclinação para a virtude e a fuga do vicio, empregando tambem os meios da correcção e do castigo (1).

---

educação das crianças, sobre tudo a *intellectual* e *moral,* seja confiada ao Estado, que deve instituir escholas *obrigatorias,* em que, todavia, não se falle de Religião nem de moral. — Esta theoria é *injusta* e *absurda.* E' *injusta;* porque despoja os paes do direito, que a natureza lhes concedeu, de educar os filhos, tratando assim os cidadãos como outros tantos escravos do Estado. E' *absurda;* porque, ao passo que apregoam a *liberdade de consciencia,* tiram aos paes a liberdade de educar seus filhos como melhor lhes parece, para os obrigar a receber a educação dos mercenarios, nomeados pelo Estado. — O Estado, pois, se tem direito de abrir escholas, não o tem de obrigar os paes a enviar a ellas seus filhos. — E' bom que os filhos saibam ler e escrever, mas é melhor que sejam justos e virtuosos. A illustração superficial, sem o temor de Deus, só póde produzir *socialistas* e *materialistas.* Basta o exemplo da *Allemanha.* — Em poucas palavras. A *familia* é anterior á sociedade *civil.* A natureza entrega *immediatamente* os filhos aos paes, e não á sociedade *civil.* Logo a *educação* dos filhos é um direito *innato* dos paes, que o Estado deve proteger, e não destruir.

(1) E' claro que os principaes *deveres* dos paes se referem á educação *intellectual* e *moral* dos filhos. Para isso é indispensavel o elemento *religioso;* pois, como diz *Claudio Janet,* « o ideal da vida da familia, que corresponde á verdadeira natureza humana, e cuja noção a recta razão conservou, apesar dos impulsos para o mal, devidos ao peccado original, foi fixado plenamente pelo Evangelho e pelos ensinos da Egreja. A graça de Jesus Christo deu á fraqueza humana o modo de praticar esta doutrina ». *M. Davas* demonstra esta verdade no artigo — *La constitution de la famille,* etc., publicado na revista — *La Réforme sociale,* 15 de Julho de 1886.

Rousseau ensina, no seu *Emilio,* que aos filhos não se deve fallar em Deus, na Religião, na alma, emquanto não tiveram attingido, pelo menos, a etade de dezoito annos. — Esta doutrina é *impia e inepta.* — E' *impia.* Porquanto, o homem, desde o uso da razão, tem a obrigação de cumprir os deveres, a que está sujeito, principalmente os religiosos. — E' *inepta.* Por-

b) Direito dos paes para com os filhos. — Os *direitos* dos paes são *perpetuos* e *temporarios*. — Os *perpetuos* resumem-se no *direito*, que os paes têm ao amor, á gratidão, á reverencia e (se precisarem) ao auxilio dos filhos. Estes *direitos* são *perpetuos*, porque duram sempre. Os *temporarios* consistem no *direito*, que os paes têm de dar aos seus filhos a educação *physica*, *intellectual* e *moral*. Por isso os paes podem dirigir e obrigar os filhos, — julgar dos seus actos, — leval-os á submissão pelo emprego de penas proporcionadas. Estes direitos são *temporarios*, porque acabam quando os filhos attingem a *maioridade* e abandonam a casa paterna (1).

166. **Deveres e direitos dos filhos.** — Enumeramos os principaes *deveres* e *direitos* dos filhos para com os paes.

a) Deveres dos filhos para com os paes. — Os *deveres* dos filhos para com os paes, correspondendo aos *direitos* d'estes para com aquelles, são *perpetuos* e *temporarios*. — *Perpetuos* são os que os filhos têm de amar os seus paes, ser-lhes agradecidos, prestar-lhes reverencia, auxilial-os e allivial-os nas suas necessidades e afflicções. Estes *deveres* são *perpetuos*, porque duram sempre. — *Temporarios* são os que os filhos têm de se sujeitar á direcção dos paes, aos seus juizos e castigos. Estes deveres são *temporarios*, pois acabam, quando os filhos attingem a *maioridade*, com tanto que não vivam na casa paterna (2).

---

quanto, o proprio *Rousseau* diz que os jovens devem esforçar-se por adquirir as virtudes necessarias. Mas esse esforço não é possivel, sem o conhecimento da existencia de DEUS, da nobreza da alma, da importancia da salvação eterna, — conhecimento, que é indispensavel para a repressão e mortificação das paixões desordenadas, que agitam o coração do joven, sobretudo na perigosa edade de doze annos, como o proprio *Rousseau* confessa.

(1) A somma dos *direitos*, que os paes têm para com os filhos, constitue o *patrio poder*, que por isso é o *conjuncto dos direitos, que existem no pae, e, na falta d'este, na mãe, sobre as pessoas e os bens de seus filhos.* — *O patrio poder* tem os seus limites, provenientes da propria *natureza* da sociedade *parental* e dos seus *fins*, que são a educação *physica*, *intellectual* e *moral* dos filhos. Por isso os paes não podem fazer coisa alguma contraria ao bem moral dos filhos, ou á sua saude e integridade; e os filhos devem ser protegidos pela auctoridade publica contra os abusos do *patrio poder*. — Aqui devemos notar que a abolição do poder, que os paes, na Roma pagã, tinham sobre a vida e a morte dos filhos, é devida exclusivamente ao Christianismo. (Troplong, *De l'influence du Christianisme sur le droit civil des Romains*).

(2) Se os filhos, depois de attingir a maioridade, continuarem a viver na casa paterna, são obrigados a estar sujeitos á auctoridade do pae, e esta sujeição é exigida pela *ordem domestica;* pois não ha ordem sem a devida sujeição á auctoridade constituida.

b) Direitos dos filhos para com os paes. — Os *direitos* dos filhos para com os paes, correspondendo aos *deveres* d'estes para com aquelles, consistem no poder *moral*, que os filhos têm de exigir dos paes a educação *physica*, *intellectual* e *moral* (1).

ARTIGO III.

Deveres e direitos na sociedade heril.

167. **Sociedade heril.** — Sociedade *heril* é a união moral do criado e do amo, formada para procurar o bem util á familia do proprio amo. — A sociedade *heril* é, pois, parte integrante ou complemento da sociedade *domestica* (2).

168. **Fim da sociedade heril.** — O *fim* da sociedade *heril* é a consecução do bem util á familia do amo (3).

---

(1) Os filhos não podem empregar a força *physica* para levar os paes ao cumprimento dos deveres, que estes têm para com elles, mas, nas coisas de maior importancia, podem recorrer á auctoridade publica.

(2) A sociedade *heril* funda-se na diversidade das condições, em que os homens se encontram. De uma parte, a familia precisa ordinariamente de quem faça os serviços necessarios para o seu conveniente desenvolvimento; — de outra parte, muitas pessoas, não possuindo os meios necessarios para a sua vida corporal e espiritual, podem fazer parte de uma outra familia, em que encontrem tudo o que lhes é necessario para a consecução do seu fim, proximo e ultimo. — A diversidade das condições funda-se, por sua vez, na desegualdade natural, que existe entre os homens, em relação ao talento, ás aptidões, e, por isso, aos bens de fortuna. É, pois, a natureza que leva os pobres e os ricos a constituir a sociedade *heril*.

O *criado* differe do *jornaleiro* e do *escravo*. — Differe do *jornaleiro;* pois o *criado* é parte integrante da sociedade *domestica*, vive sob o mesmo tecto, e trabalha para o bem da familia, ao passo que o *jornaleiro* vive sob a dependencia do amo só em relação á obra, a que se obrigou e por que recebe o salario determinado. — Differe do *escravo;* pois o *criado* conserva a dignidade e os direitos essenciaes do homem, e voluntariamente se obriga a um genero de serviços, ao passo que o *escravo* foi e é considerado d'uma condição inferior á humana, sem direitos, sem liberdade, sem dignidade. — O paganismo não fazia distincção entre o *criado* e o *escravo;* o *criado* acabou sempre por ser *escravo*. A Religião Christã distinguiu o *escravo* do *criado;* conservou este, mas aboliu aquelle. Todos somos filhos de DEUS, e por isso todos somos livres! Eis a razão por que a Egreja, vencendo a resistencia, que oppunham o interesse e o egoismo dos principes e dos povos, tem sempre luctado pela abolição da *escravatura*.

(3) O *fim* da sociedade *heril* é a consecução do bem util á familia do amo. Na verdade, se considerarmos o fim dos serviços e por isso o fim dos deveres do criado, veremos que tudo converge sempre para a utilidade do amo e da sua familia. — E' verdade que o criado, offerecendo e prestando os seus serviços, tem em vista exclusivamente o seu bem; mas este bem é o fim do

169. **A sociedade heril não repugna á lei natural.** — Uma coisa, que não se oppõe aos essenciaes direitos do homem e á sua tendencia para o fim ultimo, não repugna á lei *natural*. Ora a sociedade *heril* não se oppõe aos essenciaes direitos do criado, nem á sua tendencia para o fim ultimo; pois o criado, embora deva dirigir os seus actos externos para a utilidade do amo, comtudo conserva a sua dignidade e póde tender para o fim ultimo. Logo a sociedade *heril* não repugna á lei *natural* (1).

170. **Deveres e direitos dos amos.** — Enumeramos os principaes *deveres* e *direitos* dos amos para com os criados.

a) **Deveres dos amos para com os criados.** — Os *deveres* dos amos para com os criados são: pagar-lhes a soldada pontualmente; — tratal-os com a bondade e consideração devida ao homem, por mais humilde que seja a sua condição; — instruil-os sobre os seus deveres moraes, e proporcionar-lhes os meios para que os cumpram, — não lhes impor serviços superiores ás suas forças, — cuidar da sua saude, quando doentes, etc. (2).

b) **Direitos dos amos para com os criados.** — Os amos têm *direito* ao serviço, amor, respeito e fidelidade dos criados.

171. **Deveres e direitos dos criados.** — Enumeramos os principaes *deveres* e *direitos* dos criados para com os amos.

---

agente, e não o fim do *acto;* pois, como dissemos, o fim do *acto* é sempre a *utilidade* do amo ou da familia.

(1) A sociedade *heril*, como está geralmente constituida, não é contraria á lei *natural*, como pretendem os *racionalistas;* porque o amo não tem *direito* sobre a *pessoa* do criado, de modo que possa dispor d'elle como quizer, mas só tem direito sobre o seu *trabalho*. Prohibir que o homem ponha *voluntariamente* a sua actividade ao serviço de um outro é lesar o direito *innato*, que o homem tem á sua *independencia*. — O homem póde obrigar-se a um serviço *temporario* ou *perpetuo;* embora este ultimo caso offereça muitos perigos e occasiões de desordens na sociedade domestica e na civil.

A sociedade *heril* não só não é contraria á lei *natural*, mas, quando informada pelo verdadeiro espirito christão, é uma eschola pratica de *moralidade* e da *paz social*. — E' uma eschola de *moralidade;* porque os criados, educados na piedade e na justiça, levam depois a moralidade ao seio das familias, que podem constituir. — E' uma eschola de paz *social;* porque os amos verdadeiramente christãos amam os seus criados com amor paternal e cuidam do bem e da felicidade das familias dos mesmos criados, estabelecendo-se assim uma união intima e sincera entre as pessoas e as familias. — Hoje, infelizmente, são poucas as familias, em que reina esta harmonia entre servos e amos, porque são poucas as familias, em que reina o espirito christão.

(2) A estes deveres os amos podem faltar por muitos modos, mas sobretudo não cuidando da alma dos criados, impondo-lhes serviços incompativeis com o cumprimento dos deveres religiosos. Deus disse: « *Si est tibi servus fidelis, sit tibi quasi anima tua: quasi fratrem, sic eum tracta* » (Eccl., 33).

a) **Deveres dos criados para com os amos.** — Os *deveres* dos criados são: — prestar aos amos com zelo os serviços a que se obrigaram; — ter-lhes amor, respeito e fidelidade (1).

b) **Direitos dos criados para com os amos.** — Os criados têm *direito* á sua soldada, — ao cuidado, respeito e consideração dos amos, — á instrucção moral, á liberdade religiosa, etc. (2).

---

(1) A sociedade *heril* constitue uma relação de desegualdade entre o amo, em que reside a auctoridade *domestica*, e o criado, que está sujeito a esta auctoridade. Por isso o criado tem o dever de obedecer ao amo, como ao proprio Deus, de quem procede toda a auctoridade, em todas as coisas, que não são contrarias aos seus direitos essenciaes, relativos á Religião, á moralidade, á saude, etc.

*

(2) O que temos exposto ácerca das relações entre o amo e o criado deve applicar-se ás relações entre o *patrão* e o *operario*. — Este argumento é muito discutido, sobretudo em nossos dias, e devemos tratal-o com algum desenvolvimento. Fallaremos, pois, no *contracto do trabalho*, no *salario*, nos *syndicatos profissionaes*, na *greve*.

a) **Contracto do trabalho.** — E' o *contracto, pelo qual* o *operario se obriga a prestar* a *sua obra por um determinado salario*. Este contracto tem uma indole especial, em quanto a obra humana não deve considerar-se como uma mercadoria qualquer, mas como uma coisa que participa da dignidade humana, e por isso deve ser regulado por leis especiaes. — D'ahi os deveres dos *operarios* e dos *patrões*.

a) Deveres dos operarios. — Os operarios devem — 1.º) prestar por inteiro e com fidelidade o que foi livremente ajustado, isto é, fazer a obra determinada no tempo marcado e com a diligencia, que é exigida pelo pacto, ou pela lei, ou pelo uso; — 2.º) abster-se de causar damno ao patrão, ou servindo-se das coisas sem parcimonia, ou destruindo as machinas, ou produzindo mercadorias avariadas; — 3.º) não offender a pessoa do patrão, com recriminações, ameaças; — 4.º) não abandonar o trabalho antes do tempo determinado, a não ser que haja uma causa grave.

b) Deveres dos patrões. — Uns derivam da *justiça*, outros da *caridade*. — O patrão deve *por justiça* — 1.º) dar ao operario o justo salario no tempo determinado; — 2.º) respeitar no operario a dignidade da pessoa humana, ennobrecida pelo caracter de christão; e por isso é obrigado — a dar ao operario o tempo necessario para este satisfazer aos seus deveres religiosos, — a afastar d'elle todas as occasiões proximas do peccado, — a não desvial-o do cumprimento dos deveres domesticos; — 3.º) não impor um trabalho superior ás forças, ou incompativel com a edade ou com o sexo do operario; — 4.º) remover todos os perigos para a vida e a saude do operario, e compensar os damnos, que possam *casualmente* derivar do trabalho. — O patrão deve *por caridade* — 1.º) acolher com benevolencia e ouvir de bom grado os operarios ou os delegados d'elles; — 2.) favorecer as varias instituições, que têm por fim melhorar a condição dos operarios, como são as escholas para as creanças, as associações cooperativas, etc., sem, comtudo, faltar á delicadeza para com a liberdade e dignidade dos operarios.

b) **Salario.** — Dissemos que um dos deveres de *justiça*, para o patrão, é

CAPITULO SEGUNDO

DEVERES E DIREITOS CIVIS

SUMMARIO: — Sociedade civil, suas propriedades e elementos. — Deveres e direitos dos soberanos. — Deveres e direitos dos subditos.

ARTIGO I.

Sociedade civil, suas propriedades e elementos.

172. **Sociedade civil.** — Sociedade *civil* é a união permanente de muitas familias, que, sob o mesmo regime, cooperam e tendem para um *fim commum,* que é a *felicidade temporal.* — A sociedade *civil* differe — não só da *domestica,* pois esta

---

dar ao operario o *justo salario. Salario* é a retribuição do serviço, que qualquer individuo presta a outro, dia por dia, ou hora por hora. Mas quando é que o *salario* é *justo?*

a) *Diversas respostas á pergunta.* — A eschola *liberal* ensina que o salario *justo* é o que o patrão offerece e o operario acceita. Mas a resposta não é acceitavel; porque o operario pode ser *constrangido* pela miseria, ou pela concorrencia, a acceitar um salario inferior ao trabalho e insufficiente para a honesta sustentação da vida. — A eschola *socialista* pretende que ao operario é devido, e por *justiça,* o fructo *inteiro* do seu trabalho, deduzidas *somente* as despesas que se fazem com a compra dos generos, ou da materia bruta, dos instrumentos, e com os que presidem ao trabalho dos operarios (o trabalho *intellectual* não vale mais que o trabalho *manual*). Tambem esta opinião é inacceitavel, como vimos na refutação do *socialismo,* — porque está baseada num supposto falso (a *propriedade é um roubo*), — é injusta para com os patrões, que empregam e compromettem o seu capital, — e é prejudicial ao proprio operario, que não poderá encontrar trabalho, se os patrões não tiverem dinheiro para construir officinas, comprar machinas e outros instrumentos necessarios, e tentar novas empresas. — A doutrina *catholica,* exposta na Encyclica *Rerum novarum* do S. Padre Leão XIII, 16 Maio 1891, resume-se nas seguintes proposições: — *a*) *em todo* e *qualquer caso,* o patrão deve, por *justiça,* dar ao operario o salario, que corresponde, no juizo de homens prudentes, ao valor economico do trabalho feito; — *b*) *no estado normal da industria* e *do commercio,* o patrão deve, por *justiça,* dar o salario, que é necessario e sufficiente para a honesta sustentação do operario, comtanto que este trabalho com a devida solercia e actividade; — *c*) o salario ajustado com o operario capaz deve ser tal, que, unido com o salario ganho pela mulher e filhos por um trabalho proporcionado ás suas forças, chegue para a honesta sustentação *da familia inteira;* e isto por *justiça* na opinião de alguns escriptores, e só por *caridade* na opinião de outros.

b) *Remedios contra a insufficiencia do salario.* — Para augmentar o

se compõe *immediatamente* de *individuos* e foi instituida para a *conservação* do genero humano, e aquella se compõe *immediatamente* de *familias* e foi instituida para a *perfeição* ou *desenvolvimento* do mesmo genero humano, — mas tambem da

---

salario, insufficiente para a honesta sustentação do operario e da sua familia, foram excogitados varios meios, que, se não se baseam na *justiça,* baseam-se na *caridade.* Os principaes são — *a*) os *premios* concedidos aos operarios, que trabalham mais ou melhor; — *b*) a *participação dos lucros,* sobretudo quando esses lucros excedem as esperanças e os calculos do patrão; — *c*) os *subsidios* concedidos aos operarios, emquanto o patrão destina uma parte dos lucros para favorecer os institutos, fundados em beneficio dos operarios, ou para garantir a vida e a sustentação dos mesmos operarios contra os casos fortuitos; — *d*) a *moderada intervenção dos poderes publicos,* não emquanto devam fixar o salario, mas emquanto devem dar bom exemplo, assignando aos operarios, que trabalham nas obras do Governo, das Provincias, dos Municipios, um salario sufficiente para uma honesta sustentação dos mesmos operarios e das suas familias; — *e*) as *associações dos operarios,* chamadas *syndicatos profissionaes,* porque um operario, unido com outros, pode mais facilmente alcançar o que só por si não pode. — Mas d'este ultimo meio digamos mais alguma coisa.

c) **Syndicatos profissionaes.** — Estes *syndicatos* são uteis e até necessarios para os operarios, que, se ficassem entregues a si mesmos, seriam facilmente victimas de uma concorrencia desenfreada, nem poderiam fazer valer os seus direitos, menosprezados, muitas vezes, por patrões prepotentes. — Mas estes syndicatos devem ser — *mistos* (compostos de operarios e patrões), — ou *separados* (constituidos só por operarios, ou só por patrões)? Ha divergencia na resposta. Alguns querem os syndicatos *mistos,* porque 1.º) promovem não só a mutua confiança e concordia entre patrões e operarios, mas tambem a prosperidade industrial e por isso o melhoramento economico de ambas as classes, e porque 2.º) assim afastam efficazmente o perigo do socialismo. Outros, embora reconheçam estas vantagens, que derivam dos syndicatos *mistos,* comtudo inclinam-se para os *separados,* — porque 1.º) os operarios, geralmente muito agarrados á propria independencia, dignidade, opinião, difficilmente se entendem com os patrões, geralmente auctoritarios, ambiciosos, soberbos; — 2.º) destroe-se, pela base, a *concorrencia,* emquanto os operarios, de commum accordo, pedem um salario proporcionado e sufficiente, e os patrões, tambem de commum accordo, estabelecem o justo preço dos productos e, por isso, o justo salario do operario; e, no caso de conflicto, pode recorrer-se ao arbitrio dos *deputados;* — 3.º) promove-se mais facilmente a *educação dos operarios,* sobretudo se *catholicos,* emquanto, em virtude dos seus estatutos, levam uma vida laboriosa e morigerada, evitam os viciosos, e, animados pelos bons exemplos e santas exhortações, cumprem fielmente os seus deveres religiosos e levam outros ao amor da religião e da vida christã. — Ambas estas opiniões são respeitaveis. — Na *pratica,* — quando é possivel a formação dos syndicatos *mistos* (como nas *pequenas fabricas*), faça-se, comtanto que os patrões deixem aos operarios a liberdade de expor os seus juizos, e de fundar e dirigir varias associações, que têm por fim o bem da classe; — quando não é possivel a formação dos syndicatos *mistos* (como nas *grandes fabricas*), façam-se os *separados,* comtanto

religiosa, que *directamente* tende para a *felicidade eterna,* e só *indirectamente* procura a *temporal* (1).

173. Fim da sociedade civil. — O *fim* da sociedade *civil* é a *felicidade temporal* dos seus membros. Esta *felicidade temporal* consiste no *bem commum e externo, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim ultimo.* — O *bem,* em que consiste a *felicidade temporal* da sociedade, deve ser — *commum,* porque convém a todos os membros da sociedade, — *externo,* porque a sociedade cuida da ordem externa, — *coordenado com o bem interno,* que é a *virtude;* porque o homem não póde ser feliz,

---

que se afaste o espirito de sedição, e se promova a religião e a moralidade. — Nos paizes, onde ha catholicos e protestantes ou schismaticos, são apenas *tolerados* os syndicatos *interconfessionaes,* em vista dos perigos, a que estão ou podem estar expostos os catholicos.

d) **Greve.** — Dissemos que os operarios não devem abandonar o trabalho antes do tempo determinado, a não ser que haja uma causa grave. Quando assim se abandona o trabalho, dá-se a *greve.* — A *greve* é a *suspensão do trabalho, feita de commum accordo por operarios associados, com o fim de conseguirem do patrão a satisfação das suas pretenções.* As *pretenções* podem ser um salario mais elevado, um trabalho menos duro, a reintegração de um operario associado, etc. — Com relação á *greve,* estabelecemos os seguintes principios. — 1.º) E' *illicita* a *greve,* a não ser que haja uma causa grave, e sempre depois de uma deliberação madura e depois de se terem exgottado todos os meios para uma solução pacifica; porquanto a *greve* traz sempre comsigo funestas consequencias, que não devem permittir-se, a não ser que d'ella tambem resultem, para o operario, alguns beneficios, a que este tem direito e que não poderia conseguir pelo emprego de outro meio. — 2.º) Embora a *greve* seja, nalguns casos, *legitima,* todavia é *sempre* prohibido o emprego de meios illegitimos e violentos, que causam prejuizo aos patrões, ou obrigam os outros operarios a absterem-se do trabalho (a não ser que estes operarios pertençam á mesma associação, a *greve* tenha sido deliberada na forma devida, e os meios de coacção sejam *moraes,* como a persuasão, a ameaça da expulsão do syndicato, etc.). — 3.º) Quando a *greve* é *illegitima,* ou *por si,* ou *pelos meios empregados,* o Estado, que tem o direito e a obrigação de impedir tudo o que possa perturbar a ordem publica, deve intervir e fazer cessar a greve. — O que temos dito refere-se á greve *economica;* porque a greve *politica,* que foi inventada nestes ultimos tempos pelo socialismo e que consiste na suspensão de todos os serviços publicos e de toda a vida da nação para fazar pressão sobre o governo, é uma forma de resistencia nem legal nem legitima, mas eminentemente anarchica.

(1) A sociedade *civil* derivou da *domestica.* Esta derivação realisou-se por dois modos: — por expansão natural de uma só familia, emquanto os filhos, emancipados, constituiram novas familias e permaneceram nas terras de seu pae, que, deste modo, se tornou patriarcha, concentrando em si a paternidade, o principado e o sacerdocio; — e por mutuo accordo entre as familias, estabelecidas na mesma terra, emquanto os filhos, emancipados, constituiram novas familias, estabeleceram-se em novas terras e uniram-se em sociedade, formando um governo e escolhendo um rei.

mesmo temporalmente, se não fôr virtuoso, — *subordinado* ao *fim ultimo,* porque a vida *social* é uma *parte* da vida humana, a qual está essencialmente *subordinada* ao *fim ultimo* (1).

---

(1) A questão ácerca da *fim* da sociedade *civil* é da maxima importancia. Por quanto, se não se determinar exactamente o fim que a sociedade quer alcançar, não se poderão regular com exactidão os actos dos seus membros, nem conhecer os deveres e os direitos que pertencem á auctoridade civil, nem julgar da natureza e excellencia da propria sociedade.

O *fim* da sociedade *civil* é, como dissemos, o *bem commum e externo, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim ultimo.* Desenvolvamos mais esta theoria. — O *fim* da sociedade *civil* — é um bem *commum* a todos os membros, porque se alcança com os esforços *communs* e porque pertence a todos; — é um bem *externo,* porque os socios empregam meios *externos,* e com meios *externos* só póde conseguir-se um fim ou bem *externo;* — *coordenado com o bem interno,* porque a sociedade não é um *fim* para o homem, mas é um *meio* para elle conseguir, com maior segurança e facilidade, o bem *interno,* que constitue o fim da vida presente e que é a *virtude:* ora, se o *fim* da sociedade *civil* não fosse *coordenado* com o bem *interno,* a propria sociedade não seria util ao homem, mas muito prejudicial, e o bem *temporal,* que fosse contrario ao *bem interno,* não seria um verdadeiro bem, mas um verdadeiro mal; — *subordinado ao fim ultimo,* que é a *felicidade eterna,* porque, se o fim da sociedade fosse contrario ao fim *ultimo,* a mesma sociedade seria prejudicial ao homem. O bem *commum* e *externo* é o fim *proximo* e *directo* da sociedade *civil;* — o bem *interno* dos socios é o fim *proximo* e *indirecto;* — o fim *ultimo,* que é a felicidade *eterna,* é o fim *remoto.*

D'esta theoria resulta que a sociedade civil, — para alcançar o seu fim *proximo* e *directo,* deve tutelar os direitos dos cidadãos, conservar a ordem publica e a paz entre as familias, obrigar os homens ao cumprimento dos seus deveres sociaes, promover as sciencias, as artes, a industria, o commercio, etc.; — para alcançar o seu fim *proximo e indirecto,* que é o bem *interno* dos socios, deve proteger e recompensar a virtude, impedir e castigar os vicios e os escandalos, não deve praticar nenhuma acção nem promulgar nenhuma lei, que sejam contrarias á Religião e á moralidade, mas deve fazer tudo o que, nos limites da sua esphera, concorre para a felicidade *eterna* dos homens. — A sociedade civil, procurando o bem *interno* dos homens, procura implicitamente a felicidade *eterna,* para a qual foram creados.

Examinemos duas objecções contra a theoria exposta.

Dizem: Se o fim da sociedade civil é o bem *externo,* mas coordenado com o bem *interno,* essa sociedade influirá na ordem *moral;* o que é absurdo.

Resposta. A sociedade *civil* influe na ordem *moral* não *directamente,* mas *indirectamente.* Não influe *directamente;* porque a ordem *moral,* derivando de Deus, está *directamente* sujeita á auctoridade, que para isso foi instituida pelo proprio Deus e que é a *religiosa.* Mas influe *indirectamente;* porque a sociedade civil, devendo procurar o bem *externo,* que se harmonise com o bem *interno* dos homens, *indirectamente* procura e facilita o bem *interno.*

Replicam. A sociedade civil, se procurasse, embora *indirectamente,* o bem *interno* dos homens, poderia preceituar actos *internos;* o que é absurdo.

Resposta. A sociedade *civil* póde preceituar actos *internos,* quando estes estão necessariamente ligados com os *externos,* que a mesma sociedade pre-

174. Propriedades da sociedade civil. — A sociedade *civil* é *necessaria, completa, perfeita, organica, desegual.*

---

ceitua; mas não póde preceituar actos *internos*, quando estes não estão ligados com os *externos*, ou quando os actos *externos* não dependem da mesma sociedade *civil*. Assim a sociedade civil, tendo o direito de exigir dos soldados o juramento de fidelidade, tem o direito de exigir que o mesmo juramento tenha as condições *internas*, que o constituem.

*

Muitos philosophos e juristas modernos discordam da nossa doutrina, e estabelecem outros *fins* á sociedade civil. Limitamo-nos a citar as opiniões de *Kant, Krause, Spencer* e *Hegel*.

a) *Kant* diz que, sendo a liberdade *externa* illimitada e commum a todos os homens, e tendo ella por seu fim o mesmo objecto, deve nascer entre os homens um mutuo conflicto, que a razão não póde approvar. D'ahi o preceito racional: A *liberdade de cada um deve limitar-se de modo, que possa coexistir com a liberdade dos outros.* Este preceito chama-se *principio da coexistencia*, e d'elle emanam todos os outros preceitos juridicos. O Estado, ou a sociedade civil, é um *postulado* d'este *principio de coexistencia;* porque, não estando os homens naturalmente dispostos a obedecer áquelle principio, foi necessario formar a sociedade civil, para que podesse obrigar, com a sua auctoridade, os cidadãos e defender a mutua coexistencia. Por isso a sociedade civil não tem outro fim, senão uma egual limitação da liberdade de cada um. — *Kant* é seguido por quasi todos os modernos racionalistas.

O systema de *Kant* é falso não só pelas razões, que adduzimos contra a sua theoria da *origem do direito*, mas tambem pelas seguintes:

a) E' falso que a liberdade externa é *illimitada*. Por quanto, se a liberdade *ideal* e *abstracta* se concebe sem limites, a liberdade *real* e *concreta* tem sempre limites, que derivam do seu *objecto*, dos *deveres* do mesmo agente, e dos *direitos* dos outros homens.

b) Se o *fim* da auctoridade civil consistisse unicamente em obstar a que uma pessoa offenda a liberdade dos outros, esse fim seria mais *negativo* do que *positivo;* e assim a sociedade não teria um fim commum para alcançar, nem poderia haver união de intelligencias e de vontades entre os cidadãos, nem haveria um freio para a auctoridade, nem haveria sociedade.

c) Se todos os preceitos juridicos derivassem do *principio da coexistencia*, a auctoridade civil não poderia prohibir nenhum dos actos, que são favoraveis á liberdade de uns, sem serem contrarios á liberdade dos autros. Assim, seria licito o *suicidio*, a *blasphemia*, a *irreligião*, o *sacrilegio*, o *escandolo*, e toda e qualquer acção impia e desonesta, com tanto que não offendesse a liberdade dos outros ou se fizesse com o consentimento dos interessados. Ora estas consequencias são simplesmente immoraes.

b) *Krause*, seguido por *Ahrens*, desenvolveu a theoria de *Kant*, mas em harmonia com o seu systema pantheista. Disse que o fim do Estado consiste em proteger o *direito* dos cidadãos, tomando o *direito* — não em sentido *negativo*, emquanto significa o que não se oppõe á liberdade dos outros, — mas em sentido *positivo*, emquanto significa as *condições necessarias para a consecução do fim, que foi assignado ao homem pela natureza racional*, e que consiste no desenvolvimento das faculdades humanas, sem relação ao ultimo

a) A sociedade civil é necessaria. — Uma sociedade é *necessaria*, quando é exigida pela propria *natureza*. Ora a sociedade *civil* é exigida pela propria *natureza;* pois o homem é essencialmente perfectivel, e não póde aperfeiçoar-se senão na sociedade *civil*. Logo a sociedade *civil* é *necessaria* (1).

---

fim e sem subordinação ás regras da moralidade. Este desenvolvimento realisa-se por associações, independentes do Estado e destinadas para differentes fins, como são a sociedade *religiosa*, a *scientifica*, a *commercial*, etc. O fim do Estado consiste em obstar a que uma associação perturbe a outra e em subministrar-lhes os meios para aquelle desenvolvimento.

Esta theoria foi refutada em diversos pontos d'este compendio, quando demonstrámos que o fim do homem sobre a terra não é o desenvolvimento das suas faculdades e que o fim da sociedade não póde prescindir — nem do bem *interno*, que é a moralidade ou a virtude, — nem do fim *ultimo*.

c) *Spencer*, partindo do conceito da *evolução*, segundo a qual os seres vivos se vão aperfeiçoando por meio da *lucta pela existencia*, sustenta que o Estado não deve obstar a que os organismos mais fortes triumphem e os mais fracos pereçam, mas deve fazer com que todos os seres operem livremente, com tanto que não impeçam a liberdade dos outros.

Este systema é falso pelas seguintes razões.

a) Basêa-se na hypothese da *evolução*. Ora esta hypothese, applicada sobretudo ao homem, é, como vimos, falsa e absurda.

b) A lei sociologica da sobrevivencia dos organismos mais aptos é a lei do mais forte, e por isso é a negação de toda a ordem moral, que impõe o dever de respeitar o direito dos outros, quer sejam fortes quer sejam fracos. — E' por isso que os *evolucionistos* bradam contra as obras de caridade, que julgam contrarias á obra benefica e purificadora da natureza!

c) Embora a lei da *evolução* fosse certa e podesse applicar-se ao homem, comtudo a simples protecção do *direito*, no sentido de *Kant*, não seria por si sufficiente para dar a victoria aos organismos mais fortes; pois vemos que pessoas vigorosas, mas destituidas de meios, constituem familias pobres e doentias, ao passo que pessoas fracas, mas dotadas de meios e condições convenientes, fundam familias sãs e florescentes.

d) *Hegel* ensina que o *fim* do Estado, ou da sociedade civil, não é o bem commum de seus membros, mas é o proprio Estado, isto é, a grandeza do seu poder, a riqueza progressiva e a harmonia da sua organisação, a perfeição cada vez mais completa da vida individual por meio do organismo social. O estado é o Deus *presente*, pois é o infinito, e por isso é o *fim* immovel e absoluto de si mesmo; é omnipotente; tem todos os direitos, de que é unica fonte. A acção do Estado é absolutamente independente da lei moral.

Não gastaremos palavras na refutação d'esse systema; pois elle é uma consequencia do *pantheismo*, que já foi refutado. Só diremos que essa doutrina contém o mais absoluto despotismo, a mais feroz tyrannia.

(1) Esta proposição foi sufficientemente desenvolvida, quando tratámos da *sociabilidade* do homem. O homem, fóra da sociedade civil, não póde conservar-se, ou, pelo menos, não póde desenvolver as suas faculdades e tendencias *naturaes*. Logo a sociedade *civil* é exigida pela *natureza*, é *necessaria*, e o homem é *natural* e *necessariamente* cidadão, embora o não queira

b) **A sociedade civil é completa.** — Uma sociedade é *completa*, quando, pelos meios que lhe são proprios, procura e attinge um bem *completo* ou *total* no seu *genero*. Ora a sociedade *civil* procura e attinge um bem *completo* ou *total* no seu *genero*, que é a felicidade *temporal* dos homens. Logo é *completa* (1).

c) **A sociedade civil é perfeita.** — Uma sociedade é *perfeita*, quando possue todos os meios necessarios para a consecução do seu fim e por isso, na esphera do mesmo fim, é independente de outra sociedade. Ora a sociedade *civil* possue todos os meios necessarios para a consecução da felicidade *temporal*, e, na esphera d'este fim, é independente de outra sociedade, de modo que é *suprema* no seu *genero*. Logo é *perfeita* (2).

---

ser. — Esta *necessidade*, porém, póde admittir excepções com relação a um ou outro *individuo*, que póde viver fóra da sociedade.

(1) O fim da sociedade civil é a felicidade *temporal* dos seus membros, de modo que a sociedade deve procurar e procura tudo o que, directa ou indirectamente, concorre para essa felicidade, não se limitando a uma só especie de bens temporaes. D'este modo o bem, que a sociedade civil procura, é *completo* e *total* no seu *genero*. Por isso a sociedade civil é *completa*; pois é o fim que especifica uma sociedade.

Esta tendencia *natural*, que o homem tem para a *sociedade*, não bastou para constituir as varias e particulares sociedades civis; mas, como já notámos, foi necessario, no principio, o livre consentimento, implicito ou explicito, pelo qual os homens e as familias se obrigassem a procurar um fim commum, pelo emprego de meios communs. — Tal consentimento é muito diverso do *contracto social*, inventado por *Rousseau*; porquanto esse consentimento — não cria a moralidade nem o direito, — não é effeito de uma convenção, mas de uma determinação da natureza, — não suppõe o estado selvagem do homem, mas só a existencia de varias familias, — não é necessariamente *explicito*. — Nem se diga que, se a formação da sociedade civil se realisou pelo livre consentimento dos homens, a mesma sociedade civil é *livre* e não *necessaria*. Porquanto uma coisa é a sociedade em *abstracto*, e outra coisa é a sociedade em *concreto*. A sociedade em *abstracto* é *necessaria*, porque é a propria natureza que determina o homem a viver em sociedade; mas a sociedade em *concreto* é *livre*, porque a formação das diversas sociedades civis não poude depender da natureza.

(2) Alguns escriptores negam que a sociedade civil é *perfeita*; porque ella, dizem, depende, em muitas coisas, da Egreja. — Mas erram. Uma sociedade, para ser *perfeita*, deve ser independente, *na sua esphera*, de qualquer outra sociedade. Ora a sociedade civil, na esphera do seu fim *proximo* e *directo*, que é o bem *commum* e *externo* dos seus membros, é independente da Egreja, e por isso é *perfeita*. — E' verdade que, muitas vezes, o Estado deve estar subordinado á Egreja, e isto dá-se, quando os interesses do Estado vêm a contacto com os da Egreja; mas tal subordinação é apenas *indirecta*, e não tira ao Estado a qualidade de sociedade *perfeita*. Este ponto, que é muito importante e muito discutido, será tratado mais desenvolvidamente no capitulo III d'esta secção.

d) **A sociadade civil é organica.** — Uma sociedade é *organica*, quando se compõe de outras sociedades menores, que, embora não sejam *perfeitas*, comtudo têm uma esphera de acção propria e possuem direitos proprios. Ora a sociedade *civil* compõe-se de *familias* e de varias *associações*, que, embora sejam sociedades *imperfeitas*, comtudo conservam uma certa autonomia, isto é, têm uma esphera propria de acção e possuem direitos proprios. Logo a sociedade *civil* é *organica* (1).

e) **A sociedade civil é desegual.** — Uma sociedade é *desegual*, quando os seus membros não possuem todos, os mesmos direitos. Ora os membros da sociedade civil não possuem todos, os mesmos direitos; porque esta sociedade é *organica*, e as funcções e os direitos de uns não são eguaes ás funcções e aos direitos dos outros. Logo a sociedade *civil* é *desegual* (2).

---

(1) Os philosophos e juristas discutem se a sociedade é um composto *organico*, ou se é um composto *mechanico*. — O composto *organico* differe do *mechanico*; porque este resulta de partes homogeneas, dispostas artificiosamente para a execução do movimento, a que são determinadas por uma força *extrinseca*, — e aquelle resulta de partes heterogeneas, dotadas de especial estructura e de força *intrinseca*, pela qual operam para a consecução do seu fim particular, embora em harmonia com o fim commum. — Posto isto, dizemos que a sociedade imita o composto *organico*, e não o *mechanico*. — Não imita o composto *mechanico*. Porquanto, como demonstraremos contra *Rousseau*, a sociedade não resulta apenas de individuos, que renunciaram a todos os seus direitos para os devolver ao corpo social. — Mas imita o composto *organico*. Na verdade, a sociedade civil é composta de pessoas e de sociedades menores, que são as familias e as diversas associações com os seus fins especiaes. Ora as pessoas têm muitos direitos inalienaveis, e as associações e as familias, embora estejam sujeitas ao supremo poder do Estado, possuem um fim *intrinseco*, leis *intrinsecas*, e direitos *intrinsecos*, de que não podem ser despojadas, sem grande injustiça.

O que deixamos dito serve de criterio para podermos julgar do *centralismo*, apregoado pelos *socialistas* e *liberaes*, para o qual as sociedades inferiores, privadas de todo o movimento espontaneo, não passam de meras machinas, destinadas a executar o movimento, que uma força extrinseca lhes imprime. Este systema enfraquece as forças dos membros e por isso a propria sociedade, cuja vida é a vida de cada uma das partes, subordinadas a uma força suprema, que lhe dê unidade e direcção.

(2) A sociedade civil, sendo composta de *familias* e de outras *associações*, cujos membros não possuem todos os mesmos direitos, deve ser necessariamente *desegual*. A *egualdade absoluta*, proclamada pela revolução franceza, suppõe, como observa Taine (*Les origines de la France contemporaine*), que todos os homens nascem de maior edade, sem paes, sem passado, sem tradições, sem deveres, sem patria. — Esta *desegualdade* da sociedade civil não se oppõe á *egualdade civil*, que é propria dos individuos, segundo a qual todos os membros da sociedade têm os mesmos direitos *innatos*, sagrados e inviolaveis, e todos podem adquirir novos direitos.

175. Elementos da sociedade civil. — Os elementos, que, na ordem *real*, compõem a sociedade *civil*, são dois: um *material*, e outro *formal*. — O elemento *material* é constituido *immediatamente* pelas *familias*, e *mediatamente* pelos *individuos*. O elemento *formal*, de que deriva a *união* entre as *familias*, é a *auctoridade*. — Sendo, pois, a *auctoridade* a alma da sociedade *civil*, devemos occupar-nos d'ella, indicando a sua *natureza*, o seu *fim*, a sua *origem*, o seu *sujeito* e as suas *funcções* (1).

---

(1) A sociedade é um corpo, não *physico*, mas *moral*. Ora, em todo o corpo, dotado de unidade, devemos encontrar as partes, que se unem, e o principio, que as une. As partes, que se unem, são proximamente as *familias* e *remotamente* os *individuos*; — o principio, que as une, é a *auctoridade*.

Dizendo que a *materia* da sociedade civil é constituida *proximamente* pelas *familias*, e *remotamente* pelos *individuos*, affirmamos que os *individuos* constituem a sociedade civil, emquanto já fazem parte da sociedade *domestica*, porque a sociedade civil formou-se primitivamente pelo desenvolvimento successivo das *familias*, e não dos *individuos*. Além d'isso, os homens nascem na familia, e, antes da propria emancipação, dependem da auctoridade paterna, não gosam dos direitos politicos, e por tanto não pertencem ao Estado, senão emquanto pertencem á familia. Advertimos que nem todos os individuos se podem propriamente chamar *cidadãos*, mas só os *paes de familia*, isto é, todos os que são taes *actualmente*, ou, pelo menos, representam *virtualmente* a familia, em quanto têm uma proxima aptidão natural para a constituir; só estes estão proximamente habilitados para exercer cargos publicos; só estes constituem *immediatamente* a sociedade, ao passo que a *mulher* e os *filhos* só pertencem á sociedade, emquanto *pertencem á familia*.

D'ahi se vê o inconveniente da *emancipação politica da mulher*. Os sequazes do *liberalismo*, como *John Stuart Mill*, *Ed. Laboulaye*, e outros, sustentam que á mulher se devem conceder os *direitos politicos*, isto é, o direito de eleger os deputados, de exercer os cargos de juiz, de advogado, etc. — Mas essas pretenções são inadmissiveis. Só os homens e os paes de familia são, como dissemos, os verdadeiros cidadãos, e não as mulheres, que, pela lei natural, estão sujeitas á auctoridade do proprio marido, chefe da familia, e que só por meio da familia pertencem á sociedade. Ora, se ás mulheres se concedessem os *direitos politicos*, dar-se-hiam frequentes collisões entre esses direitos da mulher e os direitos do marido com grave prejuizo da auctoridade do marido e da paz domestica. Alem d'isso, o dever da mulher, imposto pela Providencia, é o governo interno da casa e, sobretudo, a educação dos filhos. Ora a mulher não poderia satisfazer convenientemente a esse dever sacrosanto, se, ao mesmo tempo, devesse exercer os seus deveres politicos; o que é evidente. Finalmente, a *decencia* e o *pudor* da mulher obstam a que ella se mostre frequentemente ao publico, assista aos comicios, falle ás multidões, etc., tanto mais que o seu talento, mais accessivel aos affectos do que ás razões, não é, em geral, capaz de comprehender convenientemente as coisas politicas e muito menos de regulal-as efficazmente.

Rousseau e *Beccaria*, seguidos pelos racionalistas, fazendo derivar a sociedade não da natureza mas da livre vontade dos membros, dizem que a materia *proxima* da mesma sociedade é constituida pelos *individuos* e não pelas *familias*. — Esta opinião é falsa, não só porque se funda na theoria do estado *selvagem* do homem primitivo e compara a sociedade a um composto *mechanico*, mas tambem porque é contraria ao modo de operar da natureza, a qual, progredindo do imperfeito para o perfeito, começa a formar a sociedade no matrimonio, desenvolve-a na familia, e completa-a no Estado.

Para a constituição do organismo politico concorre, de algum modo, tambem o *territorio*. — O *territorio* não pertence, rigorosamente fallando, á *essencia* da sociedade. Por quanto, para a *essencia* da sociedade são necessarios, e sufficientes, dois elementos: varias familias e uma auctoridade suprema, que as una e governe. Ora estes dois elementos podem subsistir sem territorio. Assim o povo d'Israel, vivendo no deserto, formava uma verdadeira sociedade civil, sob o governo de Moyses, revestido de uma auctoridade suprema. — Mas o *territorio*, se não pertence á *essencia* da sociedade, é um *complemento*, uma *condição necessaria* para a sua perfeição. Na verdade, a historia demonstra que um povo, uma tribu, uma familia, logo que se eleve a um certo grau de civilisação, escolhe uma mansão fixa e determinada. Alem d'isso, a agricultura, os opificios e, sobretudo, as artes liberaes e as sciencias não se podem cultivar, se o povo não residir estavelmente num determinado territorio; e a propria evolução physica, moral e politica depende por tal forma do territorio, que da diversidade d'este depende a diversidade d'aquella. Por isso, para que se possam comprehender a indole e as necessidades particulares de um povo, é necessario considerar as suas relações para com o territorio. D'onde se vê a falsidade da opinião, que no organismo politico reconhece apenas a *mera união de homens livres*, e por isso não reconhece no soberano *nenhuma jurisdicção local* no territorio, e se sauda o Rei dos Belgas, não sauda o Rei da Belgica. — Mas é necessario evitar um duplice erro. O primeiro é dos que affirmam quo o territorio pertence exclusivamente a *todo* o povo, de modo que *todo* o povo tem o direito de *propriedade* (dominio *directo*) e os particularos só têm o direito do *usufructo* (dominio *util*). O segundo é dos que, confundindo o direito publico com o privado, sustentam que todos os direitos dos principes derivam do originario dominio sobre os fundos; e assim o poder de jurisdicção não differe do direito de propriedade e os subditos mesmos são *propriedades* do principe.

176. Auctoridade civil. — Auctoridade *civil* é o direito de dirigir efficazmente os membros da sociedade civil para a consecução do fim commum, que é a *felicidade temporal*. — Esta auctoridade é independente e suprema no seu genero (1).

---

(1) A' auctoridade civil, que é o *direito* de dirigir os cidadãos para o fim commum da sociedade, corresponde a sujeição civil, que é o *dever* de seguir o impulso da auctoridade, para a consecução do fim. — A auctoridade civil não é um *dominio*; pois o *dominio* consiste no poder de dispor *livremente* de uma *coisa* para a utilidade *propria*, — ao passo que a *auctoridade* refere-se ás *pessoas*, mandando o que é *justo* e tendo em vista o bem da *communidade*, e não o do superior.

Fallando da sociedade em *geral*, demonstrámos que a *auctoridade* é essencialmente necessaria em toda a sociedade. As razões, que adduzimos, têm maior vigor, applicadas á sociedade *civil*; porque a união das intelligencias e das vontades, que é o fim da auctoridade, encontra os maiores obstaculos na lucta dos interesses e das aspirações dos membros d'esta sociedade.

177. Fim da auctoridade civil. — O *fim* da auctoridade *civil* é procurar a *felicidade temporal* dos homens, e por isso procurar o *bem commum* e *externo, coordenado com o bem interno* e *subordinado ao fim ultimo.* — O *fim* da sociedade *civil* determina a *extensão* da propria auctoridade (1).

---

(1) O fim da auctoridade *civil* identifica-se com o fim da sociedade *civil.* E, como o fim da sociedade civil é a *felicidade temporal,* e esta consiste no *bem commum e externo, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim ultimo,* assim dizemos que o fim da auctoridade civil é procurar a *felicidade temporal,* e por isso o *bem externo e commum, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim ultimo.*

O fim da sociedade civil determina a *extensão* da propria auctoridade. Por isso as opiniões ácerca da *extensão* da autoridade civil são tantas, quantas são as opiniões ácerca do *fim* da sociedade civil. As principaes são as dos *individualistas* e dos *pantheistas,* apoiados pelos *socialistas.*

a) Os *individualistas,* que, seguindo *Rousseau, Kant, Humbold,* fazem consistir o fim da sociedade civil unicamente na protecção dos direitos dos cidadãos, dizem que a auctoridade civil se deve limitar à defesa e á protecção dos individuos contra os ataques dos seus inimigos, e por isso só póde prohibir os actos, que offendem os direitos dos outros. — Esta theoria, como vimos, é falsa; pois ensina — que o direito é um mero producto da vontade humana, — que a sociedade civil é um simples aggregado de homens, dotados de eguaes direitos e deveres, — que a soberania reside inalienavelmente nos cidadãos, — que a liberdade absoluta dos individuos póde levar e leva effectivamente á felicidade.

b) Os *pantheistas,* sequazes de *Hegel,* consideram o Estado como a realisação da idea, do absoluto, e por isso como o fim de si mesmo. D'onde se segue que o Estado e a auctoridade podem fazer tudo o que quizerem. Esta opinião, como vimos, é absurda. — *Krause* e *Ahrens,* admittindo que o fim da sociedade civil é a cultura da humanidade, dizem que a auctoridade civil é o juiz supremo e absoluto d'esta cultura e do que deve exigir-se dos individuos para a sua consecução, e d'este modo attribuem á mesma auctoridade poderes excessivos. Tambem esta theoria é inacceitavel; pois o fim da sociedade é, como vimos, diverso do fim apontado por estes escriptores. — *Bluntschli,* na sua obra — *Theoria geral do Estado,* ensina que o fim da sociedade civil é o desenvolvimento das faculdades da nação, é o aperfeiçoamento da sua vida por uma marcha progressiva, que não se opponha aos destinos da humanidade. Esta theoria, que afasta do Estado a idea de Deus, proclama o despotismo das maiorias e, favorecendo excessivamente a auctoridade, offende e destroe a legitima liberdade e os direitos dos cidadãos.

c) Os *socialistas,* partindo do principio de que o fim da sociedade civil consiste em procurar *directa* e *immediatamente* o bem *particular* e *individual* dos cidadãos, concedem á auctoridade civil o direito de repartir a propriedade, organisar a producção em todas as espheras, distribuir os seus rendimentos, restringindo assim os legitimos direitos dos individuos. O Estado, para os socialistas, deve ser *atheu.* — Esta theoria é falsa; porque, concedendo ao Estado o direito de dispor de todos os direitos, de todas as propriedades e de todos os rendimentos, importa a destruição das familias e a morte da verdadeira liberdade.

178. Origem da auctoridade civil. — A auctoridade *civil* deriva *immediatamente* de Deus. Por quanto, Deus, pela lei natural, prescreve a observancia da ordem. Ora a ordem, na multidão, não se concebe sem uma auctoridade suprema. Logo Deus, pela propria lei natural, prescreve uma auctoridade suprema. Ora tudo o que Deus prescreve pela lei natural deriva, como vimos, *immediatamente* do proprio Deus. Logo a auctoridade civil procede *immediatamente* de Deus (1).

---

(1) Esta proposição é uma consequencia dos dois principios acima estabelecidos: — que a sociedade *civil* é *necessaria,* isto é, instituida pela natureza e por isso por Deus, auctor da natureza, — e que a auctoridade é essencialmente necessaria na sociedade. Porquanto, postos esses dois principios, argumentamos do modo seguinte: O ser, que é o immediato auctor e instituidor de uma sociedade, é por isso mesmo o immediato auctor e instituidor dos elementos, que a natureza da mesma sociedade exige. Ora Deus é o immediato auctor e instituidor da sociedade civil (porque esta sociedade é *natural* ou *necessaria,* e o que deriva da natureza, deriva do proprio Deus), e a natureza da sociedade civil exige uma auctoridade suprema. Logo Deus é tambem o immediato auctor e instituidor da autoridade civil. — Deus, pois, é a causa *proxima* e *particular* (e não só *remota* e *universal*) da auctoridade civil. — Deus, porém, não concede a auctoridade civil por um modo *sobrenatural* ou *positivo,* mas concede-a por um modo inteiramente *natural,* emquanto a auctoridade é um elemento essencial da sociedade civil. — Nas sociedades *livres,* Deus é tambem causa da auctoridade, mas é causa exclusivamente *primeira* e *universal.*

A esta doutrina ácerca da *origem* da auctoridade, que é a doutrina de todos os povos (pois todos os povos cercaram sempre a auctoridade de prestigio e de veneração, como proveniente de Deus), oppõem-se os *protestantes,* os *racionalistas,* os *liberaes,* e todos os que consideram a sociedade como o simples resultado de uma convenção arbitraria. Mas ninguem, nesto ponto, excedeu *Rousseau.* Este escriptor, no *Contracto social,* considera a auctoridade civil como o resultado da livre vontade dos socios.

O systema de *Rousseau* foi sufficientemente exposto. Aqui limitamo-nos a repetir a parte que diz respeito á *auctoridade civil* e á sua *origem.* Diz assim: « A liberdade é essencial ao homem, è inalienavel. Quando, pois, se institue a sociedade, deve ficar illesa a liberdade de cada um, de modo que, obedecendo á auctoridade, obedeça a si mesmo. Para isso é necessario que todo o cidadão ceda absolutamente *todos* os seus direitos á *sociedade,* e não a uma pessoa particular. E, como os direitos são eguaes em todos os homens, segue-se que todos elles concorrem, com partes eguaes, para a constituição da sociedade e da auctoridade. Com esta cessão, os cidadãos nada perdem. Porquanto, cada um, sendo membro da sociedade, tem direito a uma parte egual da somma, composta dos direitos de todos e confiada a todo o corpo; e, por esta *reciprocidade,* recebem tanto, quanto deram. — D'esta alienação de direitos e de vontades particulares nasce o *direito* e a *vontade geral* de toda a sociedade. Nesta *vontade geral* reside a *soberania,* que, embora seja formada pelas vontades de todos, comtudo, emquanto é uma unidade collectiva, é superior a todos. A soberania é *inalienavel* da collecção dos cida-

179. Sujeito da auctoridade civil. — *Sujeito* da auctoridade *civil* é a pessoa, que a possue e exerce. — O *sujeito* da auctoridade civil não é determinado pela natureza, mas por algum *facto humano,* como é a *successão,* a *eleição,* a *victoria* numa guerra *justa,* etc. Determinado o *sujeito,* este recebe *immediatamente* de Deus a auctoridade. — A pessoa, que é o *sujeito* da auctoridade, póde ser *physica* ou *moral.* D'ahi as varias e diversas formas de governo, que são a *monarchica,* a *aristocratica,* e a *democratica* (1).

---

dãos, é *indivisivel,* é *illimitada,* e não é capaz de ser *representada.* O povo é, pois, essencialmente *soberano.* Os que exercem a auctoridade são simples magistrados do povo; dependem d'elle; podem ser demittidos e expulsos, sem que o povo se possa chamar *rebelde,* pois usa do seu direito ».

Esta theoria deve rejeitar-se tambem pelas seguintes razões:

a) E' falso que a liberdade humana seja *inalienavel.* Porquanto, se é *inalienavel* a liberdade *physica,* não é *inalienavel* a liberdade *moral,* de que falla *Rousseau* e que é o poder moral e inviolavel de regular livremente os proprios actos externos; porque a lei natural sujeita os filhos aos paes, o homem a Deus, e confere direitos, de que derivam diversas relações.

b) *Rousseau* admitte uma egualdade *absoluta* entre todos os homens. Ora isto é falso; pois que os homens, se, considerados em *abstracto,* são eguaes e gosam de eguaes direitos, — considerados em *concreto,* ou na *realidade,* são deseguaes e têm direitos deseguaes.

c) O escriptor francez — por um lado sustenta que a liberdade individual é inalienavel, — e por outro affirma que os cidadãos devem devolver irrevogavelmente todos os seus direitos á sociedade. Ora estas duas affirmações são contradictorias. — E' verdade que *Rousseau* diz que os homens, mesmo depois de terem devolvido a sua liberdade á sociedade, ficam tão livres como eram anteriormente, mas, como vimos, um absurdo não se remedeia com outro absurdo.

d) No systema de *Rousseau,* toda a ordem moral e juridica deriva exclusivamente dos homens, e a lei civil é a propria vontade dos cidadãos, sem nenhuma relação a Deus. Ora isto é falso; porque vimos que a ordem moral e juridica, immediata ou mediatamente, deriva de Deus, e que a lei creada deve conformar-se com a lei eterna de Deus.

e) E' falso que a auctoridade civil seja a *somma das auctoridades individuaes;* não só porque a auctoridade civil, devendo regular o exercicio dos direitos individuaes, pertence a uma ordem superior á collecção de todos os direitos dos cidadãos; mas tambem porque ella póde naturalmente praticar actos, que não podem ser praticados pela collecção dos direitos individuaes, como são declarar a guerra, punir com a pena de morte os malfeitores, etc., porque o homem, não tendo o direito de se matar a si mesmo, não póde conferir a outros o poder de o matarem.

f) A theoria do *povo soberano* é a destruição da sociedade. Por quanto, se a vontade do povo é a fonte de todos os deveres e de todos os direitos, se é o unico principio e juiz da moralidade, da justiça, da religião, segue-se que tudo o que o povo manda é santo e tudo o que o povo prohibe é deshonesto, — que a revolução, o despotismo, a tyrannia, o socialismo e o anarchismo são direitos, que o povo legitimamente exerce. Ora estas consequencias envolvem a destruição da sociedade.

(1) A auctoridade civil deve residir necessariamente num *sujeito.* O *sujeito* não é determinado pela natureza; pois esta, se exige que na sociedade exista uma auctoridade, não exige que o sujeito seja uma certa e determinada pessoa. O *sujeito* da auctoridade deve ser, pois, determinado por um *facto humano.* — Este facto, ou *titulo,* póde considerar-se na primitiva constituição da sociedade, e nas sociedades posteriormente constituidas.

Considerado na primitiva constituição da sociedade, o *titulo* é o *patrio poder;* pois, sendo a sociedade *civil* um desenvolvimento da sociedade *domestica,* o *sujeito* da auctoridade *civil* devia ser o mesmo que o da *paterna.* Neste caso, a auctoridade *paterna* não se confundia com a *civil,* nem era absorvida por esta, mas era o *facto,* que designava o *sujeito* da auctoridade.

Considerado nas sociedades posteriormente constituidas, o *titulo* é multiplice; pois póde ser a *successão hereditaria,* a *eleição,* a *victoria* numa guerra *justa,* e a *prescripção.* — A *successão hereditaria* dá-se, quando o principe transmitte ao seu herdeiro, com todos os outros bens e direitos, a auctoridade suprema. Este modo de transmittir a auctoridade evita muitas discordias e guerras, e robustece as instituições. — A *eleição* é necessaria, quando a auctoridade não se transmitte por *successão.* Neste caso, o povo, ou parte do povo, deve escolher uma pessoa dotada de todas as qualidades necessarias, e esta recebe de Deus a auctoridade suprema. — A *victoria* em guerra *justa* é tambem um *titulo* legitimo. Mas a guerra deve ser *justa;* aliás a occupação será um roubo. Além d'isso, é preciso que a mudança do regimen ou a perda da independencia da parte do povo vencido seja reclamada pela segurança do vencedor ou dos outros povos; aliás a reparação ou o castigo será superior ao crime do povo vencido. — A *prescripção* pode ser um *titulo* legitimo para adquirir o poder supremo. A questão refere-se ao *usurpador.* E' necessario fazer varias considerações a este respeito. O *usurpador* tem sempre o *dever* de restituir a auctoridade injustamente possuida ao legitimo soberano; e até póde ser obrigado a essa restituição pelo povo, comtanto que haja esperança de um exito favoravel, e a insurreição não seja prejudicial ao paiz. O povo tem obrigação de obedecer ás ordens justas do *usurpador;* não só porque esta obediencia é necessaria para o bem do paiz, mas tambem porque o usurpador possue, embora illegitimamente, a auctoridade suprema, e esta conserva toda a sua força e todo o seu direito relativamente aos subditos, que não obedecem ao usurpador, mas á auctoridade. Se, com o andar dos annos, a causa do usurpador por tal modo se ligar com o bem e a tranquillidade do povo, que o passado não possa repristinar-se sem uma revolução e effusão de sangue, o usurpador torna-se legitimo, o povo não pode revoltar-se contra elle; por quanto, neste caso, é verdadeira a maxima: *Salus publica suprema lex,* e a ella devem obedecer não só os subditos, mas tambem os principes, se não quizerem preferir ao interesse publico o seu interesse particular.

Determinado o *sujeito* por algum dos *factos* indicados, elle recebe *immediatamente* de Deus a auctoridade suprema, não por modos extraordinarios e *positivos,* mas pelos meios com que Elle, emquanto Auctor da natureza, governa a sociedade. — Como se vê, rejeitamos a opinião dos que affirmam que Deus concedeu a auctoridade suprema a todo o povo, como ao seu *su-*

179. Funcções da auctoridade civil. — As principaes *funcções*, que a auctoridade *civil* exerce para a consecução do fim da

---

jeito, e que o povo, não potendo exercel-a, a transfere no principe; de modo que Deus daria o poder ao principe só *mediatamente*, isto é, só por meio do povo. Não podemos acceitar esta opinião. Na verdade, o elemento, que reune a multidão, é anterior á propria multidão e não depende d'ella. Ora a auctoridade suprema é o elemento, que reune em sociedade a multidão. Logo a auctoridade suprema é anterior á multidão, e por isso não reside na multidão, como no seu *sujeito*, e não deriva d'ella. — Além d'isso, a auctoridade é, como dissemos, o elemento *formal* da sociedade, e a multidão é o elemento *material*. Ora o elemento *formal* não pode depender do elemento *material;* porque o superior não pode depender do inferior. Logo a auctoridade não depende da multidão, não reside na multidão, como no seu *sujeito*. — A nossa opinião encontra uma confirmação na Encyclica *Diuturnum* do S. Padre Leão XIII, que diz: « Quo sane delectu (multitudinis) *designatur* princeps, *non conferuntur jura principatus: neque mandatur imperium*, sed *statuitur* a quo sit regendum ». Concluimos que a auctoridade é *para* a multidão, mas não está *na* multidão.

Conforme o *sujeito* da auctoridade civil é uma pessoa *physica* ou *moral*, nascem as diversas *formas* do governo, que por isso são as *differentes organisações da auctoridade suprema em cada sociedade civil.* — Se a auctoridade reside numa pessoa *physica*, a forma é *monarchica;* — se reside numa pessoa *moral*, a forma é *polyarchica*, que se subdivide em *aristocratica* e *democratica*, conforme a auctoridade reside numa corporação de pessoas nobres e distinctas, ou em todo o povo. D'este modo, a *monarchia*, a *aristocracia* e a *democracia* representam as tres *formas simples* da soberania.

Estas formas *simples* podem combinar-se e dar outras formas *compostas* ou *mistas*. — Todas as *formas* de governo são *legitimas*, comtanto que sejam *justamente* estabelecidas, levem a sociedade para a consecução do seu fim, reconheçam e respeitem os principios relativos á origem divina, ao fim, ás faculdades e aos limites da auctoridade. Os vicios, que se notam na maior parte dos governos, dependem da maldade dos homens e não do vicio da forma.

Resta-nos dizer alguma coisa ácerca de cada forma *particular*.

A *monarchia* póde ser *absoluta* ou *temperada*. — E' *absoluta*, quando a auctoridade, que reside no monarcha, é limitada exclusivamente pela lei *natural*. E' *temperada*, quando a auctoridade, que reside no monarcha, é limitada por um estatuto ou por costumes estabelecidos. — A monarchia *absoluta*, se o imperante tiver as qualidades necessarias, dá maior força e unidade ao regimen; mas, se o monarcha não tiver essas qualidades, é a ruina do paiz. A monarchia *temperada* é muito util, se os que governam com o monarcha são pessoas honestas, competentes e amigas do bem do paiz. — A *monarchia*, quer *absoluta* quer *moderada*, póde ser *hereditaria* ou *electiva*. — O abuso da *monarchia* é a *tyrannia*.

A *aristocracia*, como *classe* e como *forma* de governo, offerece muitas vantagens, mas tambem póde ser occasião de discordias e miserias. — Offerece muitas vantagens, porque os aristocratas, sendo distinctos pelo talento, pela fortuna ou por nobres qualidades, podem melhor conhecer os males e os remedios, e com maior desinteresse e justiça exercer os cargos publicos. — Mas póde ser occasião de discordias e de miserias, se os aristocratas,

sociedade, podem reduzir-se a tres, a saber: a funcção *legislativa*, a *judicial* e a *executiva* (1).

---

esquecidos da sua missão, tratarem o povo com dureza e crueldade, fizerem monopolio dos rendimentos do Estado, e assim provocarem reacções e guerras. — A *aristocracia* tambem póde ser *hereditaria* ou *electiva*. — O abuso da *aristocracia* é a *oligarchia*.

A *democracia* póde ser *directa* ou *indirecta*. E' *directa*, quando *todos* os paes de familia concorrem por si para fazer leis no Conselho geral; o que se verificava nos antigos municipios da Italia. E' *indirecta*, ou *representativa*, quando os cidadãos não fazem por si as leis, mas escolhem os legisladores; o que se verifica na Republica Franceza. — A *democracia*, para ser boa e util forma de governo, deve satisfazer ás seguintes condições: 1.ª) a massa do povo, sobre tudo os operarios, deve ser muito religiosa e moral, — 2.ª) na sociedade devem predominar os agricultores, os chefes de familia, as pessoas mais distinctas pela sua virtude, prudencia e abnegação. Sem estas condições, a *democracia* é perigosa e fatal para o paiz, arrastando-o para os horrores do *anarchismo*. — O abuso da *democracia* é a *demagogia*.

A *forma* de governo, que actualmente predomina e que se reduz á *monarchia temperada* (pois é uma mistura de *monarchia*, *aristocracia* e *democracia*), é a *representativa*. Esta forma, que suppõe um pacto fundamental entre o povo e o principe, chamado *carta*, attribue a auctoridade — ao *Rei*, que, conjunctamente com os ministros, tem o poder *executivo*, — e a duas *camaras*, uma de *Senadores* ou *Pares* e outra de *Deputados*, cujo direito e dever consistem em discutir e elaborar as leis. — O *fundamento* d'este machinismo politico é a *soberania* do povo, que, não podendo por si fazer leis, escolhe quem as faça em seu nome; — o seu *fim* é tornar impossivel o abuso do poder; — o *meio* é a divisão das funcções da auctoridade, pois esta divisão é a causa de mutuas limitações. E' por isso que ao collegio dos *Deputados* se oppõe o collegio dos *Pares;* e, para que ambos estes collegios não abusem da sua auctoridade, as leis não são validas sem a sancção real. O poder *executivo* é contido nos seus limites pela *responsabilidade*, que pesa sobre os ministros, que podem ser julgados e punidos pelo poder *legislativo*. Mas, como esta funcção do poder *legislativo* podia ser perigosa, o Rei é *inviolavel*. Este nada póde fazer sem o consentimento dos ministros; por isso o Rei *reina, mas não governa*.

Tal *forma* de governo é imperfeita. Na verdade, a auctoridade suprema, estando dividida, não é muito capaz de manter a unidade e ordem social. Embora imperfeita, esta forma tem as suas vantagens, e póde ser a mais conveniente para o povo, que já se accommodou a ella, e, sendo legitimamente introduzida, tem direito á obediencia dos cidadãos. Mas, então, para que se torne um principio duradouro de bem social, deve ser purificada dos principaes vicios, que a deturpam e que são — o principio do *povo soberano*, — o principio de que a opinião publica deve ser o criterio do governo e da administração, — o dogma de que cada facção politica deve, por sua vez, ser chamada ao governo, o que é motivo de discordias.

(1) Todas as *funcções*, que a auctoridade civil póde realisar para o cumprimento da sua missão, foram reduzidas por Montesquieu (*L'esprit de lois*, t. I, l. XI) ás tres apontadas no texto. O direito de as exercer chama-se poder *legislativo*, *executivo* e *judicial*. — Esta divisão não agrada a todos;

a) **Funcção legislativa.** — Funcção *legislativa* é o poder de fazer ou promulgar *leis.* — Esta funcção compete á auctoridade *civil.* Por quanto, a auctoridade tem o dever e o direito de dirigir os actos dos cidadãos para a consecução do fim ou bem commum. Ora esta direcção dá-se por meio de *leis.* Logo a funcção *legislativa* compete á auctoridade *civil.* — As leis, como vimos, devem ser *honestas, justas* e *possiveis* (1).

b) **Funcção judicial.** — Funcção *judicial* é o poder de julgar ácerca da qualidade de um *direito,* e ácerca da qualidade de

---

mas julgamos que, por ser muito commum e por dividir convenientemente o objecto nas suas partes, é acceitavel. Porquanto, a auctoridade tem os seguintes deveres. Primeiramente deve prescrever aos cidadãos as normas dos seus actos em ordem ao fim; d'ahi a necessidade do poder *legislativo.* Além d'isso, deve dirimir as controversias entre os particulares, ou entre os particulares e o governo, ácerca dos direitos, que a lei concede ou defende, e punir as violações da propria lei; d'ahi a necessidade do poder *judicial.* Finalmente, deve applicar ao caso concreto o que foi deliberado pelo poder *legislativo* e definido pelo *judicial;* d'ahi a necessidade do poder *executivo.*

Montesquieu affirma que as tres partes da auctoridade devem ser separadas, de modo que não se reunam no mesmo sujeito.

O jurisconsulto francez, que é seguido por todos os liberaes, confunde duas coisas, muito distinctas, que são: o *exercicio* d'estas funcções e a *raiz* ou o *principio* de que derivam. — Se considerarmos o *exercicio* d'essas funcções, é certo que devem ser exercidas por *distinctos sujeitos;* não só porque, para esse *exercicio,* se requerem muitas e diversas qualidades de intelligencia e de vontade, que difficilmente se encontram num só sujeito, — mas tambem porque a concentração dos tres poderes num só sujeito dá logar a abusos e despotismos. — Se considerarmos a *raiz* ou o *principio,* de que derivam e que é a *auctoridade,* é certo que exigem *um só sujeito.* Porquanto, a auctoridade, embora seja dotada de varias faculdades, todavia, em *concreto,* é uma só; pois é o direito de governar a multidão. E a auctoridade, em *concreto,* é uma só, porque informa um só sujeito; pois uma coisa *abstracta,* como é a *auctoridade,* torna-se *concreta* pelo sujeito, em que reside. Logo as tres funcções da auctoridade devem encontrar-se reunidas numa só pessoa, physica ou moral, que é a pessoa do supremo reitor da sociedade. Esta *unidade* é necessaria; porque, aliás, o movimento social não seria harmonico.

(1) A funcção *legislativa* é a mais nobre de todas, porque prescreve as normas dos actos, e ordena toda a vida social. — O *objecto* d'esta funcção é constituido por tudo o que é necessario e util para a consecução do fim social, que é o bem *commum e externo, coordenado com o bem interno e subordinado ao fim ultimo.* Por isso o poder legislativo não se extende aos actos meramente internos, — nem póde prescrever coisas contrarias á lei divina, natural ou positiva; como tambem não póde alterar a forma do governo, nem os elementos essenciaes do Estado (pois esta alteração deve ser feita pelo principe e pelo povo, isto é, pelo poder *constituinte*). — As *propriededes* das leis *positivas* são tres, a saber: *honestidade, justiça* e *possibilidade.* — As leis dividem-se em grupos, e constituem as diversas partes

um *crime* e da *pena* que se lhe deve applicar. — Esta funcção compete á auctoridade *civil.* Porquanto, a auctoridade tem o dever de defender os direitos dos individuos e da sociedade. Ora esta defesa exige um *juizo,* pelo qual a auctoridade conheça a qualidade do *direito,* ou a qualidade do *crime,* que violou o proprio direito, e da *pena,* que deve reparar essa violação. Logo a funcção *judicial* pertence á auctoridade *civil* (1).

---

do *Direito,* e assim temos o Direito *privado,* o *publico,* o *internacional,* etc. — Nem todas as disposições, que emanam do poder *legislativo,* têm a forma solemne de *leis.* Os caracteres, que distinguem a *lei* de uma simples *disposição,* são tres: a sua *importancia,* a *generalidade* e a *permanencia.*

(1) As funcções *judiciaes* consistem em *decidir as contendas, que nascem das pretenções encontradas de duas ou mais pessoas, ácerca da mesma coisa, e em restabelecer a ordem juridico-moral, perturbada por uma violação criminosa.* — Por isso o *poder judicial* divide-se em *civil* e *criminal.* O poder *civil* tem por fim tutelar os direitos dos cidadãos e defendel-os dos ataques dos outros. O poder *criminal* consiste em julgar um acto nas suas relações com a lei moral, applicando-lhe, se elle for mau, o castigo conveniente, para reparar a ordem perturbada e evitar ulteriores transgressões. Por isso a pena é, ao mesmo tempo, *vindicativa* e *defensiva.*

Aqui levanta-se a questão ácerca da justiça da *pena de morte. Beccaria, Bentham* e *Ahrens,* seguidos por muitos escriptores modernos, negam que a auctoridade civil tem o direito de infligir a pena capital. — Mas estes escriptores erram. Porquanto, commettem-se crimes horrorosos (como o *parricidio,* o *homicidio premeditado,* etc.), que não podem ser convenientemente punidos senão com a privação da vida; pois um mal summo deve ser punido com a perda de um bem summo (como é a vida); visto que deve existir uma proporção entre o crime e a pena. — Além d'isso, o Estado tem o direito de empregar os meios mais efficazes para a defesa dos direitos seus e dos cidadãos. Ora o meio mais efficaz para essa defesa é a *pena de morte;* visto que os homens depravados geralmente deixam de praticar um crime, só quando sabem que este crime se expia com a propria morte. — A experiencia confirma a nossa these. Quando, num paiz, fica abolida a pena de morte, os crimes, e sobretudo os homicidios premeditados, augmentam; e, quando essa pena fica restabelecida, os crimes diminuem. Foi o que aconteceu, ha poucos annos, na Suissa.

Examinemos as objecções dos adversarios da pena de morte.

a) *Beccaria* (*Dei delitti e delle pene*) e *Bentham* (*Oeuvres,* t. II) fazem as seguintes objecções. — I.ª) A auctoridade civil, sendo a somma dos direitos dos cidadãos, não se extende á pena de morte; porque ninguem tem direito sobre a propria vida. — II.ª) A *pena de morte* não tem efficacia para retrahir os homens do mal; pois a morte não é considerada pelos criminosos como o peior dos males. — III.ª) A *pena de morte* é uma especie de homicidio, e leva os espectadores mais ao crime do que á virtude. — IV.ª) Para a sociedade é mais util a vida do criminoso, condemnado aos trabalhos, do que a morte violenta, que a priva de um membro.

Estas razões são falsas. — E' falsa a primeira; porque a auctoridade civil não é a somma dos direitos dos cidadãos, mas é uma participação da aucto-

c) **Funcção executiva.** — Funcção *executiva* é o poder de fazer *executar* as leis, regulando, em harmonia com ellas, os actos dos cidadãos. — Esta funcção compete á auctoridade *civil*. Por quanto, para a consecução do fim social, não basta dirigir as intelligencias por meio das *leis* e dos *juizos;* mas é preciso dirigir as vontades, varias e geralmente rebeldes, dos cidadãos e as suas forças physicas por meio da coacção juridica. Ora esta direcção das vontades e das forças dos cidadãos

ridade, que Deus tem sobre a nossa vida e sobre a nossa morte. — E' falsa a segunda; pois os condemnados á *morte* pedem para que essa pena seja commutada com os trabalhos por toda a vida, e ficam immensamente satisfeitos, quando alcançam essa commutação, que lhes permitte esperar sempre pela liberdade. — E' falsa a terceira; porque a *pena de morte* é justa, e incute um terror salutar nos circumstantes e um odio efficaz ao crime. — E' falsa a quarta; porque a sociedade tira um proveito immenso da *morte* do criminoso, emquanto essa morte retrahe dos crimes os outros, e assim a morte de um criminoso é a salvação de muitos innocentes.

b) *Ahrens* faz as seguintes objecções. — I.ª) Matar o homem é acto essencialmente mau. — II.ª) O homem é *fim* e não *meio*. Ora, na applicação da *pena de morte*, é *meio;* porque serve para afastar dos crimes os outros. III.ª) O direito á *vida*, sendo *innato* e *natural*, é absolutamente inamissivel.

Estas razões tambem são falsas. — E' falsa a primeira; porque, se é mal matar um homem por auctoridade *particular*, não é mal matal-o por auctoridade *publica;* aliás as guerras seriam todas injustas e contrarias á razão, o que o proprio *Ahrens* não admitte. — E' falsa a segunda; porque o fim do homem é a *ordem moral*, e a vida presente é *meio* em relação a essa ordem, e por isso a *pena de morte*, quando subordina a vida temporal do homem á ordem moral, não transforma o homem de *fim* em *meio;* aliás a vida do individuo nunca poderia pospor-se á utilidade publica. — E' falsa a terceira; porque, se o direito á *vida*, que o criminoso possue, é *innato* ou *natural*, tambem o direito, que a auctoridade civil tem de prover á sua segurança e por isso de applicar a *pena de morte*, é *innato* e *natural;* ora, na collisão dos dois direitos, deve prevalecer o direito da auctoridade civil, que é naturalmente o mais forte.

c) Outros escriptores fazem a seguinte objecção: O fim da pena é a emenda do reu. Ora a *pena de morte* não consegue tal fim. Logo essa pena, não alcançando o seu fim, é contraria à razão e por isso é illicita.

Resposta. A pena tem dois fins: um *principal*, que é reparar a ordem violada e incutir medo aos mal intencionados, para os afastar do crime; — outro *secundario*, que é a emenda do reu (pois o bem *publico* deve preferir-se ao *particular*). Ora a *pena de morte*, embora não consiga *sempre* o fim *secundario*, consegue sempre o fim *principal;* e isto é sufficiente para que essa pena seja conforme com a razão e por isso licita. — Dissemos — embora não consiga *sempre* o fim *secundario;* porque, muitas vezes, os criminosos, á vista da morte que os espera e da eternidade que se approxima, detestam seus crimes; o que talvez nunca teriam feito, se lhes tivessem poupado a vida.

exige a funcção *executiva*. Logo a funcção *executiva* compete á auctoridade *civil*. — Os principaes dotes da funcção *executiva* são: *legalidade, força* e *prudencia* (1).

ARTIGO II.

Deveres e direitos dos soberanos.

181. Origem dos deveres e dos direitos dos soberanos. — Os *deveres* e os *direitos*, que são proprios dos *soberanos*, têm a sua *origem* no proprio *fim* da sociedade civil. Por isso os soberanos *devem* e *podem* fazer o que, de algum modo, concorre para o bem *commum* e *externo*, comtanto que este bem esteja *coordenado com o bem interno*, que é a *virtude*, e *subordinado ao fim ultimo*, que é a *felicidade eterna* (2).

182. Especies de deveres dos soberanos. — Os soberanos têm *deveres* para com Deus, para com a sociedade em *geral*, para

(1) As funcções *legislativas* e *judiciaes* succedem as funcções *executivas*. Não basta fazer leis, dirimir contendas e julgar crimes; é preciso applicar em concreto o que foi deliberado pelo poder *legislativo* e definido pelo *judicial*. A somma das funcções *executivas* constitue a *administração publica*, e o conjuncto das leis, que as regulam, constitue o *Direito administrativo*. — A *materia* do *Direito administrativo* costuma ser dividida pelos *modernos* (Persico, *Principii di diritto amministrativo*) em quatro partes, que são — a *jerarchia* ou *organisação administrativa*, — a *propriedade publica* ou *fazenda*, — a *tutela*, isto é, o exercito, a policia e o contencioso, — a *administração social* ou concurso do Estado na civilisação economica, intellectual e moral. Porquanto, a auctoridade, para o exercicio das suas funcções *executivas*, — precisa de um grupo de pessoas, *capazes* e *conscienciosas*, que a representem em todos os pontos do paiz (d'ahi a necessidade da *jerarchia* ou *organisação administrativa*); — precisa de recursos e rendimentos para as despesas e necessidades do Estado (d'ahi a necessidade e o direito da *propriedade* ou *fazenda publica;* — precisa de força para coagir juridicamente os insubordinados (d'ahi a necessidade do *exercito*, da *policia* e do *contencioso*); — precisa do concurso do Estado para promover a prosperidade temporal da sociedade (d'ahi a necessidade da *administração social*).

(2) A sociedade civil resulta do *soberano* e dos *subditos;* porque estes constituem a *multidão*, e aquelle representa a *auctoridade*, e já vimos que a *multidão* e a *auctoridade* são os elementos constituitivos da sociedade civil. Por isso os *deveres* e os *direitos sociaes* reduzem-se aos *deveres* e aos *direitos* dos *soberanos* e dos *subditos*. Estes *deveres* e *direitos* têm a sua *origem* no *fim* da propria sociedade; pois, como dissemos, o *fim* é a *razão* e a *regra* dos *meios*, e os *deveres* e os *direitos* são *meios* por que a sociedade consegue a felicidade temporal dos cidadãos. — E' esta a razão, por que o *Direito natural*, para determinar os *deveres* e os *direitos sociaes*, deve primeiramente estudar a *natureza* ou *constituição*, e, sobretudo, o *fim* da sociedade civil.

com as diversas *classes sociaes,* para com as *familias,* para com os *individuos,* e, em harmonia com estes deveres, são obrigados a exercer as diversas funcções da sua auctoridade.

a) **Deveres para com Deus.** — Os soberanos, além dos deveres *religiosos* a que estão sujeitos como pessoas *particulares,* têm a obrigação de fazer com que a sociedade preste a DEUS um culto *publico* e *legitimo* (pois DEUS é o Auctor, o Senhor, o Governador e o Fim ultimo da sociedade), e de prohibir todos os actos *externos,* que envolvam o desprezo da Magestade Divina (1).

(1) DEUS é o *Auctor* e o *Senhor* da sociedade civil. Por isso a sociedade, como tal, deve reconhecer esta dependencia, e por conseguinte prestar a DEUS um culto *publico* e *social.* — Além d'isso, a sociedade, como tal, recebe continuamente de DEUS muitos e grandes beneficios, como são a prosperidade temporal, a victoria contra os inimigos, etc.; e precisa do auxilio divino para o bom exito dos seus actos. Logo a sociedade, como tal, deve ser reconhecida a DEUS, offerecer-lhe os seus votos, isto é, deve, publica e socialmente, mostrar a DEUS a propria gratidão, e as proprias necessidades. Os Romanos, embora pagãos, faziam supplicas aos deuses para alcançar victorias, e, depois de as terem alcançado, davam graças e offereciam sacrificios. E não só em Roma, mas em todos os outros povos vigorou sempre o culto *publico* e *social* da Divindade, e sempre existiram sacerdotes, sacrificios, templos, etc. — D'onde se vê o erro dos que, apesar de reconhecerem no *individuo* o dever de prestar a DEUS o culto *publico,* não o reconhecem comtudo na *sociedade;* porque julgam que a sociedade não é uma instituição *natural* e proveniente de DEUS, mas uma instituição *arbitraria* dos homens. E' o *indifferentismo politico em materia de religião.*

Tendo a sociedade o dever de prestar a DEUS um culto *publico,* é claro que devem ser prohibidos todos os actos *externos,* que, *directa* ou *indirectamente,* offendem a Magestade Divina, como são a negação de qualquer attributo de DEUS, ou do seu dominio sobre os homens, as publicas violações dos deveres fundamentaes, que a lei natural impõe, com a força da evidencia, a todos os homens. Por isso a *liberdade de imprensa,* sobretudo em materia de *Religião,* é uma licença impia, que deve ser enfreada. *Philostrato* narra que, em Athenas, foram queimados publicamente uns livros, porque ensinavam o *atheismo. Tito Livio* diz que o mesmo se fez em Roma.

O culto, que a sociedade deve prestar a DEUS, não só deve ser *publico,* mas tambem *legitimo,* em harmonia com a vontade de DEUS; pois ninguem acceita um serviço ou um culto, que não seja conforme com a propria vontade. Por isso, se DEUS revelar, por via sobrenatural, o modo por que deseja ser servido e venerado pela sociedade, esta tem o dever de se conformar com a vontade de DEUS. E, como DEUS se dignou revelar o modo por que deseja ser venerado, e como a depositaria d'esta revelação é a Egreja Catholica, segue-se que a sociedade civil deve prestar a DEUS o culto publico sob a direcção da mesma Egreja Catholica.

D'onde se vê que a *liberdade de culto,* que concede ao Estado o poder de escolher a Religião que elle quizer, é *impia,* é *injusta,* é *perniciosa.* —

b) **Deveres para com a sociedade em geral.** — Os soberanos, tendo por fim procurar o bem *externo* e *commum,* resultado de dois factores indispensaveis, que são a prosperidade *material* e *economica* e a prosperidade *religiosa, moral* e *intellectual,* têm o *dever* de fazer, ordenar e exigir tudo o que póde concorrer para esse fim, comtanto que não offendam os direitos *innatos* dos individuos, das familias ou das outras sociedades (1).

E' *impia,* porque envolve uma desobediencia e insubordinação contra DEUS. — E' *injusta;* porque não reconhece o *direito* que a Egreja Catholica tem de ser reconhecida como a unica e verdadeira Religião. — E' *perniciosa* não só ás almas, mas tambem á sociedade; pois a diversidade de culto ou de Religião trouxe sempre discordias e guerras no seio da sociedade. — Todavia concedemos que a *liberdade de culto,* convenientemente reduzida ou limitada, possa, algumas vezes e nos paizes onde uma grande parte professa uma religião falsa, *tolerar-se* conforme as condições dos tempos e dos paizes. Esta *tolerancia* póde admittir-se nestes casos: — 1.º) quando produz um bem maior; — 2.º) quando póde evitar um mal mais funesto; — 3.º) quando é *physicamente* impossivel a prohibição de um culto falso. Nos paizes, porém, onde domina a verdadeira Religião, o Estado, se não póde impor por força o exercicio d'ella aos que a não professam, deve prohibir o exercicio publico e a propaganda das religiões falsas.

(1) O bem *externo* e *commum* da sociedade abrange a prosperidade *material* ou *economica,* e a prosperidade *religiosa, moral* e *intellectual.*

a) A prosperidade *material* ou *economica,* a qual consiste na abundancia de todos os bens materiaes, capazes de satisfazer a todas as necessidades dos homens, deve ser o objecto dos esforços do soberano, ou da auctoridade civil. Estes bens são: — 1.º) os varios productos da actividade e do trabalho dos cidadãos; — 2.º) os differentes meios de satisfazer ás necessidades da vida, como os hospicios, os hospitaes, as vias de communicação, etc., — 3.º) os meios e as instituições publicas, cujo fim é a ordem, a paz e a segurança; — 4.º) tudo o que concorre para o bem estar publico e não póde ser conseguido pelos esforços dos individuos. Ora o soberano tem o dever de procurar esses bens ou favorecer os individuos que se esforçam para os conseguir, afastando os obstaculos que se oppõem ao desenvolvimento da producção e do *commercio,* e protegendo e defendendo a actividade productora contra as causas, que a possam prejudicar, e estimulando a vontade dos socios.

O soberano, para poder cumprir com estes seus deveres, deve — não só repartir os impostos de modo que recaiam proporcionalmente sobre todos os ramos da producção, e não sejam tão excessivos, que absorvam e exgottem as fontes de producção, — mas tambem deve conceder plena liberdade commercial, com tanto que a concorrencia estrangeira não prejudique a producção nacional. Esta intervenção do soberano não deve ser *directa,* de modo que o Estado se torne proprietario e industrial com damno dos individuos e das familias; pois o Estado só póde ser *productor* naquelles ramos de actividade, que, por serem de interesse geral, não podem ser desenvolvidos por particulares, e que, sem uma intervenção *directa* de Estado, seriam condemnados a desapparecer. — Além d'isso, o soberano deve escolher magistrados e empregados publicos dignos e competentes, observando nessa escolha a

c) Deveres para com as classes sociaes. — Os soberanos devem favorecer as diversas *classes sociaes,* sobretudo a *agricola*

---

justiça *distributiva;* pois que a escolha de pessoas indignas ou incapazes prejudica os interesses da sociedade.

b) A prosperidade *moral* e *religiosa,* ou a *moralidade* e a *religiosidade,* são necessarias para a sociedade civil conseguir o seu fim temporal. — E' necessaria a *moralidade;* porque a experiencia attesta que, onde não existe o sentimento de honestidade, não existe a justiça, nem a paz, nem por isso o bem temporal. — E' necessaria a *religiosidade;* porque não ha moralidade sem religiosidade. Por isso *Platão, Aristoteles,* entre os antigos, *Washington* e *Rousseau,* entre os modernos, confessam que a Religião é o fundamento do Estado, e que o homem irreligioso nunca será bom cidadão nem bom subdito. *Donoso Cortés* dizia que numa sociedade verdadeiramente catholica são impossiveis duas coisas: o despotismo e a revolução. *Taine,* embora positivista, diz: « Quando se tem assistido de perto a este espectaculo, pôde avaliar-se a influencia do Christianismo nas nossas modernas sociedades, pois é elle que traz o pudor, a doçura, a humanidade, e que, entre nós, conserva a honradez, a boa fé e a justiça. Nem a razão philosophica, nem a cultura artistica e litteraria, nem a honra feudal, militar e cavalheiresca, nem os codigos, nem os governos, nem as administrações podem substituil-o nesta obra benefica » *(Orig. de la France contemporaine).*

Sendo a *moralidade* e a *religiosidade* tão estreitamente ligadas com o bem temporal e publico dos povos, é claro que o soberano não só deve (deveres *negativos*) impedir, prohibir e castigar todos os actos, que são dirigidos contra a Moral e a Religião e constituem um escandalo publico, — mas tambem deve (deveres *positivos*) proteger e auxiliar tudo o que se refere á moralidade e á religiosidade *publica.* Este dever do soberano é exigido pelo proprio fim *directo* da sociedade; pois, como vimos, a Moral e a Religião são meios indispensaveis para a felicidade temporal dos homens.

Dizemos que a moralidade e a religiosidade *publica* formam o fim *directo* da auctoridade do soberano; porque o fim *directo* da sociedade é o bem *externo* e *commum* dos homens. O bem *interno* e *particular,* que fórma o fim *directo* da sociedade *religiosa,* só forma o fim *indirecto* da auctoridade *civil,* emquanto esta, devendo promover e procurar *directamente* a religiosidade e a moralidade *publica,* promove tambem, ainda que *indirectamente,* a religiosidade e a moralidade *particular* de cada membro da sociedade.

Concluimos com as palavras insuspeitas de *Macchiavelli:* « Os principes e as republicas, que desejam manter-se incorruptas, devem sobretudo manter incorruptas as ceremonias da religião e prestar-lhes a devida veneração. Porquanto o desprezo do culto divino é o maior indicio da ruina d'uma provincia » (*La mente di un uomo di stato,* l. I, c. 13).

Note-se que o soberano, ou a auctoridade civil, tem a obrigação de defender e promover a Religião na sociedade — não só para satisfazer aos deveres, que o proprio Estado tem para com Deus, — mas tambem para cumprir os deveres que o mesmo soberano tem para com a sociedade, pois o soberano deve promover *directamente* o bem *commum* e *externo* dos cidadãos e *indirectamente* o bem *interno,* e a religiosidade é um meio para a consecução do bem *commum* e *externo,* e é um elemento do bem *interno.*

c) A *instrucção,* em sentido mais rigoroso, é o conjuncto de conheci-

e a *industrial,* necessarias para o progresso e prosperidade social, tutelando os seus direitos, promovendo o seu desen-

---

mentos religiosos, litterarios, scientificos e technicos, adquiridos por meio dos livros, dos professores, ou pela observação racional e directa dos phenomenos da vida physica ou moral. — A *instrucção* refere-se á *intelligencia,* como a *educação* á *vontade* (pois a *educação* tem por fim acostumar a vontade a vencer todos os instinctos e impulsos desordenados, que afastam o homem do cumprimento dos seus deveres). A *educação* suppõe a *instrucção,* pelo menos em tudo o que se refere á lei moral e religiosa, porque a vontade não póde querer uma coisa, que a intelligencia não conhece.

Para avaliarmos a importancia da *instrucção,* devemos distinguir os conhecimentos *moraes* e *religiosos* dos conhecimentos *litterarios, scientificos* e *tecnhicos.* — Os conhecimentos *religiosos* e *moraes* são, como vimos, absolutamente necessarios para que a sociedade exista e prospere, e para que os individuos alcancem o fim da vida presente, que é o *bem interno,* a *virtude.* — Os conhecimentos *litterarios, scientificos* e *technicos,* quando são bem regulados e baseados na Religião, contribuem para o bem social e individual, embora não sejam necessarios para o homem alcançar o seu fim, nem para a sociedade subsistir. Estes conhecimentos constituem a *instrucção superior.*

Em relação á *instrucção superior,* o soberano deve fundar universidades, bibliothecas, museus, observatorios, etc., — cuidar para que as doutrinas sejam conformes com a Religião e com a Moral, — conformidade, que, nos paizes onde a Religião catholica é official, deve ser julgada pelos Prelados, etc. — Todavia o Estado não deve attribuir-se o monopolio da *instrucção superior,* o que é contrario ao direito dos paes.

Além da *instrucção superior,* ha uma outra *instrucção,* chamada *primaria* ou *elementar,* que é formada pelas noções da leitura, escriptura e contabilidade, e que é apenas um *meio* para adquirir os conhecimentos, que formam a *instrucção superior.* Neste seculo, dá-se á instrucção *primaria* ou *elementar* uma importancia, que ella não merece, chegando-se a dizer que ella, só por si e desacompanhada dos conhecimentos religiosos e scientificos, póde causar o bem estar individual e social, e assim tornar-se a panacea de todos os males sociaes. E' um grande exaggero e um grande principio de desordens e agitações, como dizem auctores insuspeitos — *Spence* e *Prins.* O homem ignorante resigna-se com a sua sorte; o homem instruido revolta-se, quer uma posição, e, vendo frustrados os seus desejos, deixa-se arrastar para os mais horrorosos crimes. *Garofalo,* fundando-se na estatistica criminal, demonstra que a instrucção não influe na diminuição da criminalidade, e faz notar que, com o augmento do salario e com a diffusão da instrucção na ultima metade d'este seculo, coincide um extraordinario augmento de crimes, revestidos das mais horrorosas circumstancias.

Expostas estas noções, vejamos brevemente os deveres do soberano, ou da auctoridade civil, em relação á *instrucção primaria.* O soberano deve fazer tudo o que não póde ser feito por iniciativa particular, e por isso deve fundar escholas, velar para que a instrucção litteraria seja acompanhada da instrucção moral e religiosa, prevenir e punir os abusos dos professores, etc. — O soberano deve, porém, lembrar-se de que os paes têm o direito *innato* de dirigir a educação e a instrucção de seus filhos e de que a instrucção é tambem, e sobretudo, um bem particular e proprio do individuo. Por isso o

volvimento, afastando os perigos que as ameaçam, e conservando entre ellas o espirito da paz e da justiça (1).

---

ensino obrigatorio e o *monopolio do ensino,* attribuidos ao Estado, são despotismos e tyrannias; pois que atacam os direitos dos paes e a liberdade individual. — Aos partidarios do *ensino obrigatorio,* que dizem que o Estado deve preceituar a instrucção, por esta tambem concorrer para o bem social, respondemos que o fim do Estado não póde ser um bem *particular,* que o individuo possa alcançar, mas só deve ser um bem *commum,* que só elle (o Estado) póde conseguir; ora a instrucção alcança-se sem o Estado.

(1) *Classes sociaes* são os diversos conjunctos de homens, que exercem a mesma profissão e industria, ou que, por occuparem egual posição social, têm eguaes interesses. — A existencia das *diversas classes* é uma necessidade social. As causas d'esta necessidade são duas: — a *divisão do trabalho,* a qual deriva da limitação das forças do homem e da diversidade das suas aptidões e produz as varias classes, a *agricola,* a *industrial,* etc., — e a necessidade de direcção e protecção nos assumptos sociaes e politicos, — direcção e protecção que, devendo ser ou sendo exercida por pessoas de maior intelligencia, prestigio ou audacia, dá origem ás classes dirigentes e dirigidas. — A existencia das classer sociaes, se é um bem para o Estado, quando ellas se contém nos limites marcados pelo proprio fim, é um mal e uma causa de desordens, quando saiam da esphera da sua acção, pretendendo privilegios e regalias. — A *missão* ou o *dever* da auctoridade em relação ás *classes sociaes* consiste, como dissemos, — em defender e proteger os direitos, que ellas têm em razão do seu fim, — promover o seu desenvolvimento por meio de leis e providencias accommodadas á indole de cada uma das classes, — corrigir e evitar os perigos, que as podem deteriorar material e moralmente, obstando sobre tudo a que offendam os direitos das outras classes e da propria sociedade civil.

As *classes sociaes* são muitas e diversas, e todas muito importantes. Todavia, limitamos o nosso estudo ás *productoras;* porque a ellas se refere a *questão social,* que agita tão fortemente as nações.

As principaes classes *productoras* são a *agricola* e a *industrial.*

a) A classe *agricola* é muito importante, quer se considere sob o aspecto *economico,* quer sob o aspecto *moral,* quer sob o aspecto *social.* E' muito importante sob o aspecto *economico;* pois, como diz *Cauwès,* a primeira questão economica é a da *subsistencia,* e por isso a producção agricola domina todas as outras questões sociaes. E' muito importante sob o aspecto *moral;* pois que, em geral, é mais religiosa, morigerada e simples que as outras. E' muito importante sob o aspecto *social;* porque, predominando nella o espirito de tradição, é um importante elemento de conservação e de ordem, e, sendo composta de familias e individuos sãos e vigorosos, forma uma fonte viva de forças para as outras classes. — Para que a classe *agricola* consiga os seus fins, é necessario que o Estado — promulgue leis opportunas para salvar os seus direitos e interesses legitimos, — facilite a sua existencia e desenvolvimento, — defenda a *pequena propriedade,* para que não seja absorvida pela *grande propriedade,* — promova ou favoreça as *associações* e o *credito agricola,* para evitar as *hypothecas* e as *usuras* e proporcionar aos agricultores os meios de vida e os instrumentos da lavoura.

b) A classe *industrial,* no sentido mais rigoroso, é a que tem por fim

d) Deveres para com as familias. — Os soberanos devem proteger, defender e garantir os direitos das familias. E, como

---

transformar e modificar os productos ou materias primas, offerecidas pela terra, para satisfazer ás necessidades do homem. — Esta classe é necessaria, não só porque o homem não póde subsistir e progredir sem esta transformação e modificação dos productos naturaes, senão tambem porque o trabalho deve ser dividido, e uma especie d'esta divisão constitue a classe *industrial.*

A *industria* divide-se principalmente em *pequena* e *grande.* — A *pequena industria* exige um capital mais modesto; o proprietario é, ao mesmo tempo, trabalhador e emprega um pequeno numero de operarios, que podem, com o tempo, tornar-se modestos industriaes. — A *grande industria,* pelo contrario, requer grandes capitaes, um grande exercito de operarios, que difficilmente chegam a ter uma industria propria, e exige a separação entre o trabalho material e a sua direcção, o emprego de grandes machinas, etc.

A *pequena industria* é muito vantajosa sob o aspecto *moral* e *social.* E' vantajosa sob o aspecto *moral;* emquanto, não afastando o operario da sua familia, subtrahe-o a tantos males moraes. E' vantajosa sob o aspecto *social;* porque, não havendo entre o operario e o proprietario uma grande differença de costumes e de posição, não ha entre elles antagonismos e odios.

A *grande industria,* porém, traz geralmente comsigo muitos inconvenientes *moraes* e *sociaes.* — Traz inconvenientes *moraes;* porque, reunindo muitos operarios de ambos os sexos na mesma fabrica, dá logar a muitas desordens e relaxa o vinculo entre as pessoas da mesma familia. — Traz inconvenientes *sociaes;* porque a differença de posição entre o proprietario e os operarios, a difficuldade que o operario encontra para subir na jerarchia industrial, as crises da producção provenientes da concorrencia demasiada, e, como resultado d'estas crises, a diminuição do salario, a paralysação do trabalho, — todo este conjuncto de causas deram origem ao *pauperismo,* que afflige tantas familias e á *questão social,* que ameaça a sociedade moderna.

Para evitar os inconvenientes, a que dão logar as *grandes industrias,* fundaram-se na Edade media gremios e associações, cujo regimen tinha um triplice fim: *economico-technico, benefico* e *religioso.* Este regimen, considerado sob o ponto de vista social, « assegurava á classe operaria, em todas as suas categorias, o bem estar e o desafogo, e por conseguinte a educação, a situação social. Por outra parte, o systema corporativo tirava ao individuo a possibilidade de se elevar muito acima dos outros. A liberdade absoluta, se cria fortunas colossaes, leva muitas vezes a especular com as forças do trabalho e por isso a opprimir centenares e milhares de individuos » (Janssen, *L'Allemagne á la fin du moyen-âge,* pag. 339).

Hoje não existe este regimen corporativo, e por isso acabaram as intimas relações entre patrões e operarios; não existem laços entre os officiaes, nem entre os companheiros do mesmo officio; o operario não tem esperança de encontrar soccorro no momento da necessidade e da velhice, nem apoio num caso de oppressão. — Deram, é verdade, ao operario o direito politico do suffragio, mas este mesmo direito devia servir-lhe de occasião para se tornar escravo de especuladores, que, para subirem ao poder, não duvidam em excitar nas massas populares as mais perniciosas paixões e lançar no seio das familias a semente das mais funestas discordias.

Um dos principaes meios, pois, para resolver a *questão social* e evitar uma

a familia se compõe de tres sociedades, que são a *conjugal*, a *parental* e a *heril*, o dever dos soberanos é proteger, defender e garantir os direitos de cada uma d'estas sociedades, para que possam conseguir os seus fins respectivos (1).

---

catastrophe, é a reconstituição dos gremios e das associações operarias. As bases d'estes gremios devem ser as seguintes: — 1.º) o elemento religioso e catholico, porque toda a associação, sem este elemento, é perigosa; — 2.º) a união entre patrões e operarios, e portanto a protecção que as classes superiores devem dispensar ás inferiores na mesma associação; — 3.º) a representação dos operarios na administração dos interesses communs, profissionaes e economicos; — 4.º) a capacidade profissional, promovida pelo ensino profissional, que restitue ao operario a sua dignidade e o seu patrimonio; — 5.º) a jerarchia profissional, que honre o officio e diminua a injusta concorrencia, feita por incapazes a operarios distinctos e honestos.

O Estado, pois, deve favorecer e proteger o restabelecimento e a conservação do regimen corporativo, promulgando as leis necessarias, para evitar a collisão dos direitos entre os varios gremios e harmonisar o interesse particular dos mesmos gremios com o interesse geral da sociedade.

Mas não acabam aqui os deveres do Estado, ou da auctoridade civil, para com as classes *industriaes*. E' necessario regular o *trabalho*, eliminando todos os abusos, de que a corrupção e o interesse são *origem* continua e perniciosa. Sujeitar a um trabalho excessivo as crianças e as mulheres, é destruir-lhes a saude, depravar-lhes a alma, preparar gerações atrophiadas na alma e no corpo, relaxar ou dissolver os sagrados laços da familia. Sujeitar o homem adulto a um trabalho demasiadamente prolongado, mesmo nos dias santos, é desprezar por completo a dignidade humana. — O Estado deve regular o *trabalho* de modo, que fiquem garantidos os direitos do individuo e da familia e o bem geral da sociedade. Porquanto a missão do Estado consiste em defender os direitos, de que são dotados os individuos e as familias, e em procurar a tranquillidade e o bem estar social, e, para cumprir com esta missão, deve servir-se da auctoridade, que Deus lhe confiou, regulando a actividade dos subditos, e eliminando todos os abusos. — O Estado, pois, — deve proteger as *crianças*, fixando a edade em que podem começar a trabalhar, determinando as horas, e prohibindo o que é contrario ao desenvolvimento physico e moral das mesmas crianças; — deve proteger as *mulheres*, solteiras e casadas, afastando tudo o que as possa prejudicar na saude e na moralidade, e dando-lhes o tempo necessario para cumprirem com os seus deveres domesticos, prohibindo o trabalho excessivo e nocturno; — deve proteger os *adultos*, determinando a duração do trabalho que seja compativel com as forças e saude dos operarios, e, sobretudo, prohibindo o trabalho nos dias santos, — prohibição utilissima não só sob o aspecto moral e religioso, mas tambem sob o aspecto economico e physiologico. — O Estado, nestas medidas, deve respeitar, com o maior escrupulo, os direitos dos individuos e das familias, não intervindo se não quando os individuos e as familias não poderem fazer respeitar os direitos seus ou das pessoas que lhes estão confiadas.

(1) Os soberanos, promovendo *directamente* a felicidade *publica* da sociedade civil, promovem *indirectamente* a felicidade *particular* da familia, emquanto esta participa do bem da mesma sociedade civil. — Para podermos determinar os deveres dos soberanos para com as familias, devemos lembrar-nos

e) Deveres para com os individuos. — Os soberanos têm o dever de tutelar e garantir os *direitos* do individuo, contra todos os ataques, *directos* e *indirectos*, e de procurar, embora *indirectamente*, o bem estar do proprio *individuo*, etc. (1).

183. Especies de direitos dos soberanos. — Os soberanos possuem o *direito* de exercer as tres funcções da auctoridade, que são a *legislativa*, a *judicial*, e a *executiva*, e de cumprir todos os *deveres*, a que estão sujeitos. — Além d'isso, têm direito á *veneração, obediencia* e *fidelidade* dos subditos (2).

---

de que a familia é anterior ao Estado, e possue direitos, que derivam immediatamente da lei natural. Os soberanos, pois, — 1.º) devem proteger a sociedade domestica, os seus direitos, e prohibir tudo o que a possa perturbar; — 2.º) devem tomar as devidas disposições, relativas á parte economica da familia, ou aos seus bens; — 3.º) devem proteger e defender os direitos proprios da familia contra os abusos de algum dos seus membros, ou do seu chefe. — Todavia os soberanos não podem legislar ácerca da *essencia* da familia, nem ordenar o que é contrario aos fins, propriedades e direitos da sociedade *conjugal*, nem fazer o que se oppõe aos fins e aos direitos da sociedade *parental*.

(1) Os deveres dos soberanos, ou da auctoridade civil, em relação ao *individuo*, são os seguintes: — 1.º) defender e proteger os *direitos*, de que a lei *natural* dotou todo o ente racional, não só contra os ataques *directos* mas tambem contra os *indirectos*; — 2.º) reprimir as manifestações abusivas da liberdade humana, que não podem constituir um direito; — 3.º) prohibir e castigar todos os vicios e todas as manifestações irreligiosas, que prejudicam o bem estar da sociedade, como são os abusos da imprensa, a usura, etc.; — 4.º) limitar os direitos do individuo, quando entram em collisão com os direitos mais elevados dos outros individuos ou da sociedade, e produzem perturbação; — 5.º) exigir dos cidadãos tudo o que for necessario para a conservação e progresso da sociedade. — Todavia o Estado — não póde exigir nada que não se relacione com o bem *commum*, — nem desprezar certos direitos do individuo, que são essencialmente superiores aos do Estado, — nem procurar *directamente* o bem *particular* do individuo, — nem absorver e anniquilar a iniciativa e a actividade individual nas emprezas de caracter particular e geral. Por isso os soberanos — 1.º) devem permittir certos males, quando os prejuizos, que o remedio póde causar á sociedade, são superiores aos que os proprios males produzem; — 2.º) não podem impor contribuições sem verdadeiros motivos; — 3.º) devem repartir os impostos segundo a justiça *distributiva*, etc.

(2) Os soberanos têm direito — á *veneração* dos subditos, porque a dignidade dos soberanos é uma participação da infinita dignidade de Deus; — á *obediencia*, porque, aliás, a auctoridade não poderia cumprir a sua missão e deixaria de ser o que é; — á *fidelidade*, porque os soberanos possuem um titulo justo para exercer a suprema auctoridade. O direito, que os soberanos tem á *obediencia* dos subditos, é *juridico*. — Os soberanos, que reconhecem no povo, e não em Deus, a *origem* e a *causa* da sua auctoridade, tiram todo o prestigio á sua alta dignidade, e dão aos subditos o ensejo de menoscabar e lesar o *direito* que têm á *veneração, obediencia* e *fidelidade*.

ARTIGO III.

Deveres e direitos dos subditos.

184. **Origem dos deveres e dos direitos dos subditos.** — Os *deveres* e os *direitos,* que são proprios dos *subditos,* têm *origem* no mesmo *fim* da sociedade civil. Por isso os subditos *devem* e *podem* fazer o que, de algum modo, concorre para a felicidade *temporal* da sociedade (1).

185. **Especies de deveres dos subditos.** — Os *deveres* dos *subditos* para com os soberanos reduzem-se a tres, que são a *veneração,* a *obediencia* e a *fidelidade.*

a) **Dever de veneração.** — O soberano, sendo revestido de auctoridade, que é uma participação da auctoridade divina, representa a propria Divindade, e por isso a sua pessoa é inviolavel e merece a *veneração* dos subditos (2).

b) **Dever de obediencia.** — O soberano, tendo recebido de DEUS a auctoridade suprema, tem o *direito* de mandar nos subditos. Por isso, correspondendo a cada *direito* um *dever,* os subditos têm o *dever de obedecer* ás ordens do soberano (3).

---

(1) O homem, emquanto membro da sociedade civil, refere-se a um triplice termo: a *cada um dos cidadãos,* á *sociedade inteira,* á *pessoa do soberano.* — Em relação a *cada um dos cidadãos,* o homem deve amar, com especial affecto, os seus compatriotas, — respeitar os seus direitos, provenientes da lei, natural ou positiva. — Em relação á *sociedade inteira,* o homem deve amar a patria mais do que os outros paizes do mundo, mas com amor razoavel, desinteressado, generoso, procurando ser-lhe util com a palavra, com o exemplo, com o trabalho e, sobretudo, com o sacrificio. — Em relação á *pessoa do soberano,* o homem deve-lhe *veneração, obediencia* e *fidelidade.* — Aqui só tratamos, com algum desenvolvimento, dos deveres dos subditos para com os soberanos; porque o subdito refere-se principal e directamente á auctoridade, e porque, noutros logares, já tivemos occasião de fallar nos deveres do homem para com os semelhantes e para com a patria.

(2) Nada mais grandioso e efficaz do que considerar a magestade humana como um reflexo e uma participação da Magestade Divina! Só DEUS é o Soberano essencial e absoluto do homem, e por isso só a DEUS pertence a auctoridade sobre o homem. Mas, o homem precisa de uma direcção sensivel. É, pois, necessario que a auctoridade divina se manifeste sensivelmente ao homem, encarnando-se, por assim dizer, na pessoa do soberano. D'este modo, o soberano apresenta-se em nome e por ordem de DEUS, e por isso os homens devem venerar na pessoa do soberano terreno a propria Magestade de DEUS. Considerado sob este aspecto, o soberano, embora como pessoa particular tenha defeitos e vicios, comtudo, como representante de DEUS, merece sempre o respeito e a veneração do povo.

(3) Derivando de DEUS a auctoridade, de que os soberanos estão revestidos, é claro que toda a lei justa, promulgada por elles, por tirar a sua força da propria auctoridade, deriva de algum modo de DEUS. Por isso quem desobedece a essas leis, desobedece ao proprio DEUS.

Pergunta-se: Estarão os subditos obrigados a obedecer ao soberano, que abusa do poder e exerce sobre elles um dominio tyrannico?

Resposta. O tyranno póde ser de *governo* ou de *usurpação.* O tyranno de *governo* é o que possue *legitimamente* a auctoridade, de que abusa; — o de *usurpação* é o que *illegitimamente* occupa a auctoridade. — Quando o tyranno é de *usurpação,* mas faz bom uso da auctoridade, os subditos devem obedecer-lhe, pois assim o exige a ordem publica. — Quando o tyranno é de *governo,* o subdito póde fazer-lhe uma *resistencia passiva,* a qual consiste em não obedecer ás suas ordens injustas, sem comtudo conspirar contra elle; mas não póde fazer-lhe uma *resistencia activa,* a qual consiste em destituir o soberano da sua auctoridade, não só porque os subditos não têm o direito de destituir o soberano (pois a auctoridade vem de DEUS e não do povo), mas tambem porque abrir-se-hia a porta a continuas guerras civis.

c) **Dever de fidelidade.** — Os subditos devem cooperar para o bem commum da sociedade civil. Ora não só não cooperariam para o bem commum, mas conspirariam contra o seu paiz, se não fossem *fieis* ao seu soberano (1).

186. **Especies de direitos dos subditos.** — Os *subditos* podem considerar-se ou emquanto constituem a *sociedade civil,* as *classes sociaes* e a *familia,* — ou emquanto são *pessoas particulares.* Os *direitos,* pois, dos *subditos* comprehendem os direitos proprios da *sociedade em geral,* das *classes sociaes,* das *familias* e das *pessoas particulares* ou *individuos* (2).

a) **Direitos proprios da sociedade em geral.** — A *sociedade em geral* tem o direito de exigir que o soberano procure o bem *externo* e *commum,* e por isso promova a prosperidade *material* e *economica,* e a prosperidade *religiosa, moral* e *intellectual* (3).

---

(1) Os subditos não podem attentar contra as formas do governo, nem conspirar e excitar rebelliões contra o legitimo soberano, sem se tornarem culpados de impiedade e de parricidio. — A felicidade de um paiz não depende da forma do governo, mas sim da qualidade dos imperantes. Além d'isso, os males, de que a revolução é causa, excedem toda e qualquer vantagem, que possa derivar da mudança do soberano ou da forma de governo.

(2) A todo o *dever* corresponde um *direito.* Se o soberano tem *deveres* para com os *subditos,* quer estes se considerem emquanto constituem a sociedade civil, ou as classes sociaes, ou as familias, quer se considerem emquanto individuos, é evidente que os *subditos* devem ter e effectivamente têm *direitos* para com o soberano. — Não nos demoramos nestes *direitos* dos *subditos;* porque a sua *natureza* e *extensão* foram declaradas, quando tratavamos dos correspondentes *deveres* dos *soberanos.*

(3) O bem *commum* e *externo* é a causa que formou e conserva a sociedade civil, composta da multidão e da auctoridade. — A multidão, se tem o *dever* de obedecer ao soberano em vista do fim *commum,* tem tambem o *direito* de exigir que o soberano exerça o poder para a consecução d'esse fim.

b) **Direitos proprios das classes.** — As *classes sociaes* têm o *direito* de exigir que o soberano as favoreça, tutelando e promovendo os seus interesses, afastando os perigos, e conservando entre ellas o espirito de paz e de justiça (1).

c) **Direitos proprios das familias.** — As *familias* têm o *direito* de exigir que o soberano respeite e defenda os seus direitos, quer estes se refiram á sociedade *conjugal,* quer á *parental,* quer á *heril* (2).

d) **Direitos proprios dos individuos.** — Os *individuos* têm o direito de exigir que o soberano respeite e defenda os seus direitos, e procure, embora *indirectamente,* a sua felicidade (3).

CAPITULO TERCEIRO

DIREITOS E DEVERES INTERNACIONAES

SUMMARIO: — Direitos e deveres mutuos das sociedades civis. — Deveres da sociedade civil para com a Egreja.

ARTIGO I.

Direitos e deveres mutuos das sociedades civis.

187. **Direito internacional.** — Direito *internacional* é a somma dos *direitos* e dos *deveres,* que liga uma sociedade civil com as outras sociedades civis, ou com a sociedade religiosa, que

(1) Em geral, uma classe social, que tem um fim honesto, meios licitos, e cujo bem não é contrario ao bem da sociedade civil, tem o direito ao respeito e á protecção do soberano; porque os homens têm o direito *innato* da *associação,* com tanto que esta não contenha elementos viciados e não seja contraria ao bem social. — D'onde se vê — 1.º) que as Ordens Religiosas, embora se considerem como associações meramente naturaes, têm direito á protecção do Estado, porque o seu fim e os meios são coisas boas e honestas, e summamente vantajosas para a sociedade civil; — 2.º) que as *associações secretas,* como as *maçonicas,* cujo fim é contrario á Religião e á Patria, devem ser prohibidas pela auctoridade publica.

(2) As *familias,* sendo a origem e a base da sociedade civil, são anteriores á mesma sociedade e possuem *direitos* provenientes da propria lei natural e não da auctoridade do Estado. Por isso a *familia* póde exigir que o soberano não a destrua e opprima, mas que a defenda e auxilie.

(3) O *individuo* tem muitos e diversos direitos *innatos,* e *adquiridos.* Estes *direitos* são limitados, e a limitação tem a sua razão, como dissemos, ou nos *deveres,* a que está sujeito o proprio individuo, — ou nos *direitos*

é a Egreja. — D'ahi a razão dos dois artigos, em que se divide este *terceiro* capitulo (1).

188. **Sujeito dos direitos e deveres internacionaes.** — O *sujeito* dos direitos e dos deveres *internacionaes* não é constituido *immediatamente* pela pessoa *physica* dos subditos nem pela dos soberanos, mas pela sociedade, que forma uma verdadeira pessoa *juridica* (2).

mais elevados, que se encontram nos outros individuos ou na sociedade. O soberano, pois, deve tutelar e limitar esses *direitos* dos individuos. — Hoje, infelizmente, julga-se que o direito humano é absoluto e illimitado. D'ahi a licença desenfreada de pensar, dizer e fazer tudo o que as paixões desordenadas dictam, com grande damno dos individuos, da familia e da sociedade. D'ahi as queixas contra a auctoridade civil, quando prohibe ou castiga o abuso da liberdade. A liberdade, que degenera em licença, é a peior das escravidões, porque, sujeitando o homem ao imperio das paixões ignobeis, abate-o até á condição dos seres irracionaes.

(1) O direito *internacional* basêa-se na propria *lei natural,* emquanto esta regula as mutuas relações entre as diversas sociedades. Na verdade, DEUS, creando o homem sociavel, creou tambem as diversas sociedades, que são o meio de satisfazer a esta sociabilidade; e, assim como dictou leis ao homem, para que este consiga o seu fim, tambem dictou leis ás sociedades, para que realisem a ordem estabelecida entre ellas. Se o Direito *internacional* não fosse regulado pela *lei natural,* devia defender-se um d'estes absurdos: — ou que as sociedades, nas mutuas relações, não estão sujeitas a nenhuma ordem ou plano, — ou que, existindo esta ordem ou plano, DEUS não promulgou leis para a sua realisação.

O Direito *internacional* costuma às vezes chamar-se *Direito das gentes.* Mas ha differença entre elles: porquanto o *Direito das gentes, actualmente,* significa o Direito *positivo* que, por *costume* ou por *pactos,* se tem introduzido entre todos os povos; ao passo que o Direito *internacional* é uma parte do Direito *natural,* porque se basêa nas leis que *immediatamente* derivam da natureza racional do homem. — Dissemos — *actualmente;* porque os jurisconsultos romanos entendiam por *Direito das gentes* o *Direito* que vigora entre todos os homens e deriva da razão natural.

O Direito *internacional* costuma geralmente limitar-se ás mutuas relações entre as diversas sociedades civis, e não ás relações entre a sociedade civil e a religiosa. Collocamos, comtudo, no Direito *internacional* as relações entre a sociedade civil e a Egreja, porque tambem a Egreja é uma sociedade *perfeita,* e porque, embora Ella seja uma sociedade sobrenatural, comtudo as suas relações com o Estado são determinadas á luz dos principios da razão natural.

(2) Todavia, devendo as pessoas *moraes* ou *juridicas* ter um representante, que exerça os direitos, de que são dotadas, segue-se que o sujeito da auctoridade suprema é o orgão do Direito *internacional* e o representante da sociedade. — Como se vê, tratamos do Direito internacional *publico,* que regula as mutuas relações das *sociedades,* consideradas como pessoas juridicas, e não do Direito internacional *privado,* que regula as relações juridicas entre os *individuos* das diversas sociedades.

189. Especies de direitos mutuos das sociedades civis. — Os *direitos* mutuos, que as sociedades civis têm entre si, são de duas especies: *juridicos* e *moraes,* conforme se baseam na virtude da *justiça* ou na da *caridade.* — Os direitos *juridicos* são *innatos* ou *adquiridos,* conforme derivam da propria natureza da *sociedade,* ou de alguma circumstancia ou facto accidental (1).

190. Direitos juridico-innatos das sociedades civis. — Os direitos *juridico-innatos* das sociedades civis são tres: o direito de *conservação,* de *aperfeiçoamento* e de *livre actividade* (2).

a) Direito de conservação. — Este *direito* abrange — o direito de conservar a propria independencia, em que consiste a vida da sociedade perfeita, — o direito de não soffrer nenhuma diminuição nos membros, de que consta, ou nos bens, que possue, — e o direito de conservar a sua paz e prosperidade (3).

---

(1) O homem, pessoa *physica,* é dotado de muitos e diversos direitos. D'estes direitos uns são *innatos,* outros são *adquiridos.* Os *innatos* pertencem ao homem, como tal, isto é, emquanto é dotado de natureza humana, e por isso encontram-se em todos os homens, e dizem-se *innatos,* porque nascem com o homem. Os *adquiridos* pertencem ao homem, não pelo facto d'elle possuir a natureza humana, mas por alguma circumstancia particular ou pessoal, em que elle se encontra. — A sociedade *civil,* pessoa *moral,* é tambem dotada dos seus *direitos.* Estes podem ser *innatos* ou *adquiridos.* Os *innatos* pertencem á sociedade, como tal, isto é, emquanto possue a natureza de sociedade, e por isso encontram-se em todas as sociedades *perfeitas.* Os *adquiridos* pertencem á sociedade, não porque é sociedade, mas por causa de algum facto, costume ou circumstancia particular, e por isso não pertencem a todas as sociedades, embora perfeitas, e são diversos, conforme a diversidade das condições e das circumstancias da sociedade.

(2) O homem, recebendo de Deus a vida, para que a empregue em se aperfeiçoar e alcançar o fim ultimo, que é a felicidade eterna, recebe da propria lei *natural* o direito de *conservação,* de *aperfeiçoamento,* e de *livre actividade.* Do mesmo modo, a natureza, querendo a existencia de varias sociedades civis, perfeitas e independentes, quer que ellas se conservem e tendam livremente para a perfeita consecução do seu fim, que é a felicidade *temporal,* e por isso dá a cada uma d'ellas o triplice direito: de *conservação,* de *aperfeiçoamento* e de *livre actividade.*

(3) No homem, o direito de *conservação* abrange o direito de conservar a vida, a integridade dos membros e dos bens externos, e a saude da alma e do corpo. Na sociedade, o direito de *conservação* refere-se á *independencia,* aos *membros* e *bens externos,* e á *prosperidade material.* — A sociedade, como tal, póde e deve possuir propriedades ou bens materiaes, de que tenha verdadeiro *dominio,* e de que possa dispor livremente para o bem commum.

Pergunta-se: Terá toda a *nação* direito á *independencia?*

Antes de respondermos a esta pergunta, devemos considerar que a palavra *nação* se toma em dois sentidos: um *ethnografico,* outro *juridico.* No sentido *ethnografico, nação* é um aggregado de familias, que têm a mesma origem, fallam a mesma lingua e vivem num territorio geographicamente determinado, que se chama patria, isto é, *terra dos paes;* — no sentido *juridico, nação* significa *sociedade independente* ou *Estado.* Esta distincção é muito sensivel; porque uma só *nação,* no sentido *ethnografico,* póde ser um *Estado* (como o *Japão*), mas póde tambem constituir varios *Estados* (como um dia a nação *Hespanhola,* á qual pertenciam o Reino de *Hespanha* e as republicas da *America meridional*), ou póde estar unida com outras nações extrangeiras (como a nação *Hungara,* que, no Imperio *Austro-Hungaro,* vive com a nação *allemã,* com a *slava,* com a *rumena* e com a *italiana*).

Esta distincção dá occasião a uma duplice resposta.

Se a palavra *nação* se tomar em sentido *juridico,* é claro que ella tem direito á *independencia;* porque todo o Estado, grande ou pequeno, é sociedade *perfeita,* e por isso essencialmente *independente.*

Se a palavra *nação* se tomar exclusivamente em sentido *ethnografico,* ella não têm direito algum á *independencia* nem á *unidade;* e por isso a usurpação praticada, em nome do *principio* de *nacionalidade,* contra um soberano legitimo, não passa de um verdadeiro latrocinio. — Para darem uma apparencia de *legalidade* ao que é uma aberta violação da justiça e do direito *natural,* os modernos usurpadores recorreram ao celebre expediente dos *plebiscitos.* Mas o recurso é tão pueril, como flagrante é a sua illegalidade. Os *plebiscitos* não representam a vontade dos povos; e, embora a representassem, não poderiam justificar os roubos praticados contra o principe legitimo; poisque a auctoridade, de que o soberano está investido, não deriva do povo, mas immediatamente do proprio Deus.

Todavia, póde e deve desejar-se — que os povos da mesma *nacionalidade,* sem offensa de nenhum Estado nem dos legitimos soberanos, formem um só Estado, federal ou unitario, — ou que, embora estejam unidos com povos de diversas nacionalidades e sujeitos á mesma auctoridade, conservem, dentro da unidade social, os seus caracteres, costumes, tradições, lingua, etc. — Os povos da mesma *nacionalidade* podem *legitimamente* formar um *Estado* em consequencia — de *cessão voluntaria,* — ou de *casamento* entre os soberanos (assim o reino de *Castella* e o de *Aragão* uniram-se pelo casamento de *Izabel a Catholica* com *Fernando*), — ou de *conquista* depois de uma guerra *justa,* — ou de *prescripção.*

A *prescripção,* como dissemos, verifica-se em relação ao *usurpador.* Com o andar do tempo, póde succeder que o legitimo soberano perca o seu direito ao throno, de que foi injustamente privado; e isto acontece porque o seu direito se acha em collisão com o outro mais forte, que a nação tem de não ser lacerada por discordias intestinas ou guerras civis; pois o bem particular deve ceder ao bem commum. — Ha só um caso em que a *prescripção* não é applicavel, e este caso refere-se á soberania temporal do Romano Pontifice sobre os seus Estados. Porquanto, na collisão do direito, que o Papa tem á soberania, e do direito, que o Estado tem á sua paz, está sempre superior o direito do Papa; visto que essa soberania é o direito da Egreja, que, sob todos os aspectos, é immensamente superior ao do Estado. — Além d'isso, o poder politico do Papa não é para a vantagem material das suas terras, mas para a garantia da liberdade do seu poder jurisdicional sobre toda a

b) Direito de aperfeiçoamento. — Este direito consiste em que a sociedade póde empregar, sem que ninguem a possa impe-

dir, meios cada vez mais efficazes, para alcançar, com maior segurança e perfeição, o proprio fim (1).

c) **Direito de livre actividade.** — Este direito consiste em que a sociedade póde tender para o seu fim pelo modo, que julgar melhor, e pelo emprego dos meios, que lhe parecerem mais aptos, sem ser obrigada a receber de outra sociedade a lei ou regra, que deve seguir no exercicio da sua actividade (2).

191. **Direitos juridico-adquiridos das sociedades civis.** — Os principaes direitos *juridico-adquiridos,* que as sociedades civis têm ou podem ter entre si, reduzem-se a uma triplice classe; pois uns derivam do *uso* ou *costume,* — outros da *acquisição do dominio,* — outros dos *tratados internacionaes* (3).

Egreja, e por isso, emquanto permanece a necessidade d'esta garantia, não ha e não pode haver prescripção em contrario. A este caso não pode applicar-se o direito commum; porque o Principado do Papa não tem o mesmo escopo que o dos outros reis.

(1) Muitos politicos modernos, imitando *Montesquieu,* quando vêm que uma nação entra, pelo emprego de meios licitos, no caminho do progresso e da prosperidade, ensinam que, para a manutenção do equilibrio internacional, as outras nações podem e devem impedir, mesmo pela *guerra,* esse progresso e prosperidade, que póde constituir uma ameaça continua contra a paz universal. — Nada mais injusto. Cada paiz tem o direito de se aperfeiçoar, e se, para a consecução do seu fim, emprega meios licitos, não póde, sem grande injustiça, ser contrariado nos seus planos.

(2) Uma nação tem, pois, direito a que as outras nações não se intromettam na propria administração politica, nem impeçam ao soberano o livre exercicio dos seus deveres. Porquanto, toda a nação é sociedade *perfeita,* isto é, independente das outras na sua existencia e nas suas operações. — Esta theoria, porém, deve applicar-se ás nações, cujo regimen interno é regular e não constitue um perigo imminente para as outras nações.

(3) E' triplice, pois, a fonte dos direitos *juridico-adquiridos;* — o *uso* ou o *costume* dos povos, a *acquisição do dominio,* os *tratados internacionaes.*

a) O *uso* ou o *costume* dos povos póde ser fonte de *direitos.* Assim como, numa só sociedade, o *uso* ou o *costume* introduz um direito, assim tambem, entre varias sociedades, ou nações, o mesmo *uso* ou *costume* póde dar origem a alguns direitos; tal é o direito de *inviolabilidade* e de *independencia,* de que os embaixadores gosam. — Estes direitos encontram-se em todas as nações, porque estão em harmonia com a natureza humana e facilmente se deduzem dos direitos *innatos.*

b) A *acquisição do dominio* é tambem origem de direitos *juridico-adquiridos.* — A razão é manifesta. Quem adquire o *dominio* sobre uma coisa, adquire direitos, de que não póde ser despojado sem grande injustiça. — Advertimos que a sociedade póde adquirir e possuir bens e propriedades em territorio pertencente a uma outra nação; mas, neste caso, o dominio não é absolutamente independente, pois é semelhante ao dos particulares e sujeito á auctoridade da nação, em cujo territorio estão situados os bens. Advertimos tambem que uma nação póde *legitimamente* adquirir o *dominio*

192. **Direitos moraes das sociedades civis.** — Os direitos *moraes,* que as sociedades civis têm entre si, podem reduzir-se aos direitos á *humanidade* e á *beneficencia.*

---

de uma porção de mar, que banha as costas ou que avança pela terra dentro *(golfo),* porque esta occupação póde ser exigida pela segurança e utilidade da propria nação, — mas não póde adquirir o dominio do *alto mar,* pois este não póde tornar-se *util* por industria pessoal, e póde satisfazer egualmente ás necessidades e exigencias de todos.

c) Os *tratados internacionaes* dão tambem origem a direitos *juridicos.* — Estes tratados, para serem licitos e validos, devem ser feitos pelo soberano e em nome da sociedade, que elle representa, devem ser honestos e justos em relação ao *objecto,* ás *circumstancias* e ao *fim.* — Os tratados *internacionaes* podem ter por *objecto* — ou uma coisa, que já pertence ao Direito *natural,* — ou uma coisa, que se accrescenta ao Direito *natural.* Os que têm por *objecto* uma coisa, que se accrescenta ao Direito *natural,* produzem uma obrigação que anteriormente não vigorava; e dividem-se em *eguaes* ou *deseguaes,* conforme as coisas, que as partes contrahentes dão e recebem, são *eguaes* ou *deseguaes.* — Os tratados podem ter por *termo principal* e *directo* a pessoa do soberano, ou a propria nação. No primeiro caso, o tratado diz-se *pessoal;* no segundo, *real.* Sendo *pessoal,* o tratado dissolve-se com a morte do soberano; — sendo *real,* não se dissolve com essa morte. — Os tratados *dissolvem-se* — 1.º) por mutuo consentimento das partes; — 2.º) por morte de uma das partes contrahentes, e por isso por morte *physica* do soberano (se o tratado é *pessoal*) ou por morte *civil* da nação (se o tratado é *real*); — 3.º) por acabar o tempo determinado em que devia vigorar o tratado; — 4.º) pela absoluta e perpetua impotencia, que uma parte tem de satisfazer aos seus deveres.

*

A violação dos direitos *juridicos* não só é uma *offensa,* mas é uma *injuria* ou *injustiça,* praticada contra a nação, que os possuia. — Esta *injuria* deve ser reparada. — Quando a nação, que violou os direitos *juridicos* de outra nação, não dá, por si e espontaneamente, uma reparação, ou porque julga ter procedido rectamente, ou porque, embora conheça a necessidade da reparação, não a quer dar, então, se não existir uma *auctoridade commum* a todas as nações, que possa impor as suas decisões e fazer respeitar o direito, ha dois meios para reparar a ordem *juridica* violada. Estes dois meios são a *guerra* e a *arbitragem.*

a) **Guerra.** — *Guerra,* tomada no sentido rigoroso, é o *estado de duas ou mais nações que luctam entre si, fazendo uso da força, com o fim de tutelar o direito;* — ou mais brevemente: é *uma violenta defeza da ordem.* — E' *offensiva* ou *defensiva,* conforme se emprega a força — para vingar uma injuria recebida, — ou para repellir os ataques dos inimigos.

A guerra é *licita.* Porquanto as pessoas, revestidas da auctoridade suprema, têm a obrigação de proteger os seus subditos não só contra os perigos, que nascem do seio da propria nação a que pertencem, mas tambem contra os ataques, que partem das outras nações e que são mais funestos. — Esta *liceidade* torna-se mais evidente, se considerarmos as duas especies de guerra. E' licita a guerra *defensiva;* porquanto, na guerra *defensiva,*

a) Direito á humanidade. — Direito á *humanidade* é o poder moral, que toda a sociedade tem de exigir das outras um auxilio, que é util a si e não é prejudicial a ellas. — Tal direito existe na sociedade; pois esta, tendo o direito á propria conservação e aperfeiçoamento, deve ter o direito ao que *positivamente* concorre para esse fim e que não é prejudicial ás outras sociedades.

---

uma nação repelle a injusta aggressão da outra nação; ora, se um particular póde repellir a força com a força, muito mais o poderá uma nação, aggredida por outra. E' licita a guerra *offensiva;* porquanto a ordem juridica, violada pela injuria, deve ser restabelecida; ora muitas vezes não póde ser restabelecida senão pela guerra. — Nem se diga que a guerra traz muitos males; pois estes são menores do que aquelles que se seguiriam, se a guerra nunca fosse licita.

Para que a *guerra* seja *licita,* são necessarias as seguintes condições: — 1.ª) a auctoridade, que declara ou acceita a guerra, deve ser a do *soberano,* porque só este tem o dever e o direito de defender o bem publico do seu povo; — 2.ª) a causa deve ser *justa,* o que é evidente; — 3.ª) a intenção, com que se faz a guerra, deve ser *recta,* de modo que se tenha em vista a promoção do bem e a repressão do mal.

O modo por que se deve fazer a *guerra* é o seguinte. Antes de começar a guerra contra um Estado, a nação offendida deve pedir-lhe uma reparação ou satisfação adequada, e, só no caso de recusa, póde empregar a força. Depois de começada a guerra, é permittido fazer ao inimigo todo o damno, necessario para alcançar a victoria, comtanto que não seja intrinsecamente mau (assim não são permittidas as mentiras, a perfidia, a morte *directa* dos innocentes, etc.). — Acabada a guerra, o vencedor póde exigir do vencido, como justa compensação dos damnos soffridos na guerra, uma condigna satisfação da injuria e uma garantia segura contra futuras aggressões. — Esta garantia póde ser a annexação de alguma provincia, e, nalguns casos, a morte politica do paiz vencido, a qual consiste na perda da independencia. D'ahi o *direito de conquista.* — Como se vê, o *direito de conquista* basêa-se sobre a *justiça* da guerra e sobre a necessidade de uma *garantia* contra possiveis aggressões da nação vencida. Por isso deve reprovar-se a theoria — de *Hegel,* para quem *toda* a conquista é *legitima,* porque representaria a fatal e progressiva evolução da humanidade, — e de *Cousin,* para quem toda a conquista é *justa,* porque o vencedor seria sempre melhor que o vencido. E' a famosa *theoria dos factos consummados,* que sancciona o direito da força brutal, o direito dos ladrões e dos assassinos.

b) Arbitragem. — *Arbitragem* é a sentença, que, numa questão entre duas ou mais nações, é dictada por um juiz escolhido livremente por ellas. — A *arbitragem* tem a immensa utilidade de poupar as grandes despezas e os funestos horrores da *guerra,* e, ao mesmo tempo, de fazer justiça a quem a merece. — A instituição, pois, de um tribunal *internacional* e *permanente* de *paz* seria um beneficio incalculavel para as pobres nações, que gemem sob o peso dos impostos, lançados para a manutenção da *paz armada.* Os membros d'este tribunal deviam ser os mais illustres e honestos personagens de cada nação. O seu presidente devia ser naturalmente o Summo Pontifice Romano, que, no pensamento de todos, é a mais alta personificação da Religião, da justiça e da paz. Os proprios protestantes concordam comnosco neste ponto. Em 21 de março de 1887, o jornal inglez — *Saint James's Gazette* — publicou um artigo, demonstrando que é immensamente util a constituição de um tribunal de *arbitragem* ou de *paz* para as questões *internacionaes,* e que, para desempenhar esse papel, ninguem está em melhores condições de imparcialidade e de auctoridade do que o Papa. Em 25 do mesmo mez e anno, outro jornal inglez — *Pall Mall Gazette* — publicou outro artigo no mesmo sentido, acabando por dizer que talvez o Papa chegará a ser o centro da paz do mundo. — A idea da instituição d'esse tribunal de *paz,* presidido pelo Santo Padre, começou a desenvolver-se nestes ultimos tempos, sobretudo por causa da celebre *arbitragem,* exercida pelo grande Pontifice *Leão XIII,* entre a *Allemanha* e a *Hespanha,* na questão das *Carolinas.* A escolha do Papa, como arbitro, indicada por um *Bismarck,* mostra a todos os povos que no Vigario de N. S. JESUS CHRISTO encontrarão sempre um juiz imparcial e justo, e reconhece que a missão do Pontificado Romano é missão de paz e de amor.

Dissemos que a *guerra* e a *arbitragem* são meios para reparar a ordem *juridica* violada, *se não existir uma auctoridade commum a todas as nações,* para nos referirmos ao projecto de uma sociedade *universal,* defendido por alguns juristas. E' o projecto da *ethnarchia,* isto é, da sociedade universal, que seria formada por todas as nações, se estas se unissem sob uma só auctoridade, salva a independencia de cada uma.

Esta sociedade *universal* seria admiravel e não poderia deixar de dar excellentes resultados; mas a sua actuação é muito difficil, considerando os antagonismos e os odios, que dividem os varios povos do mundo. Só num caso, a *ethnarchia* poderia constituir-se: se todos os povos do mundo abraçassem, como é seu dever, a verdadeira Religião, que é a Catholica. Com effeito, tal feliz acontecimento, sujeitando todos os homens ao Summo Pontifice Romano, reduziria os espiritos a uma unidade de crenças e de affectos, e assim tornaria possivel a união entre todas as nações, que, mesmo nas coisas temporaes, dependeriam da auctoridade, sempre justa, desinteressada e benefica, do mesmo Vigario de N. S. JESUS CHRISTO.

A *ethnarchia,* de que fallamos, não deve confundir-se com a idea pantheista ou semi-pantheista, segundo a qual, assim como o espirito tem um só corpo em cada homem, assim tambem a humanidade deve ter um só corpo politico, que é o *Estado* no seu mais alto grau de perfeição. *Bluntschli* diz: « O Estado perfeito é egual á humanidade corporalmente visivel. O Estado ou o reino universal é o ideal da humanidade progressiva » (*A doutrina do Estado moderno,* vol. I, pag. 26 e 27). O escriptor allemão, como é evidente, transforma em identidade uma simples analogia, que existe entre o Estado e o corpo humano, fazendo da humanidade um todo homogeneo e por isso excluindo a pluralidade e variedade das nações, em que está dividida a humanidade e que é necessaria para o conceito da verdadeira *ethnarchia.* *Krause,* coherente com o seu systema pantheista, tambem falla de um unico Estado, a que um dia ha de reduzir-se a humanidade.

b) Direito á beneficencia. — Direito á *beneficencia* é o poder moral, que toda a sociedade tem de exigir, nas suas necessidades, o socorro das outras sociedades, embora estas soffram

algum incommodo. — Tal direito existe na sociedade, pois é uma consequencia do direito, que assiste a toda a sociedade em relação á sua subsistencia e que é superior ao direito, que as outras sociedades têm ás suas commodidades (1).

193. **Especies de deveres mutuos das sociedades civis.** — Os *deveres* mutuos, que as sociedades civis têm entre si, são de duas especies: *juridicos* e *moraes*. Na verdade, correspondendo a todo o *direito* um *dever*, é claro que, tendo cada sociedade direitos *juridicos* e *moraes* em relação ás outras, estas devem ter deveres *juridicos* e *moraes* em relação áquella (2).

---

(1) Os obsequios de *humanidade* distinguem-se dos de *beneficencia;* pois os de *humanidade* fazem-se sem incommodo ou damno proprio, como é ensinar o caminho a um cego, dar um bom conselho a quem o pede, etc., ao passo que os obsequios de *beneficencia* trazem algum incommodo ou damno, como é soccorrer aos outros com o dinheiro ou com o trabalho. Os obsequios da *beneficencia* são mais nobres e elevados que os de *humanidade.*

Os direitos, que uma sociedade tem á *humanidade* e á *beneficencia* das outras sociedades, são meramente *moraes,* porque não se basêam na *justiça* mas só na *caridade;* visto que a *humanidade* e a *beneficencia* dos *outros* não são coisas nossas. Por isso, estes direitos cessam, quando uma sociedade não póde cumprir os *deveres,* correspondentes a estes direitos *moraes,* sem grande damno seu; pois, nestas circumstancias, a *caridade,* devendo ser *ordenada,* manda que o bem proprio seja preferido ao dos outros. — Todavia, em caso de extrema *necessidade,* o direito, que uma sociedade tem á *humanidade* e *beneficencia,* transforma-se de *moral* em *juridico* e por isso impõe ás outras sociedades, que se não encontram na mesma necessidade, um dever *juridico,* de que não podem esquivar-se sem grande injustiça; porque, em caso de *extrema necessidade,* torna-se *propriedade* da sociedade e do proximo o que é necessario para a sua conservação.

D'onde se segue que uma nação, aggredida injustamente por outra, tem o *direito* de pedir auxilio ás outras nações, e nenhum Estado póde obstar a que se preste este auxilio. Porquanto, cada nação tem o direito á *conservação* e por isso tem o direito de empregar todos os meios para esse fim, comtanto que não offenda os direitos das outras nações. Ora pedir auxilio ás outras nações é sempre util e muitas vezes necessario, e não offende os seus direitos. Logo a nação, que é injustamente aggredida, póde pedir auxilio á outra nação, e esta, podendo, tem o dever e portanto o direito de prestar esse auxilio. — D'onde se vê que o famoso principio de *não-intervenção* é *immoral, injusto* e *funesto.* E' *immoral;* porque se oppõe ao amor do proximo, que obriga a prestar auxilio, não só ao individuo, mas tambem á sociedade. E' *injusto;* porque offende os direitos — não só da nação, que pede auxilio, pois a priva de um meio util e talvez necessario para a sua conservação, — mas tambem da nação, que o presta, porque lhe nega o exercicio de um direito e o cumprimento de um dever. E' *funesto;* porque protege os ataques da força material contra as nações que só têm a força do direito.

(2) Como já dissemos, o dever, que a lei impõe a uma pessoa, ou corresponde a um verdadeiro direito, existente noutra pessoa, ou não. Se corresponde, o dever é *juridico;* se não corresponde, é apenas *moral.* Quem não cumpre os deveres *juridicos,* faz uma *injuria* e offende a *justiça* (assim quem não restitue um deposito, diz-se *injusto*); mas quem não cumpre os deveres *moraes, offende* a pessoa que possue o respectivo direito *moral,* mas não commette uma *injuria,* pois não transgride a lei da *justiça,* mas só a da *caridade* (assim quem nega a esmola a um pobre, é *deshumano,* mas não *injusto*). Por isso, se o sujeito que deve cumprir um dever *juridico* póde ser obrigado pela *coacção,* o sujeito que deve cumprir um dever *moral* não póde ser obrigado, pois trata-se de dar uma coisa que é propria *d'elle* e não dos *outros.*

194. **Deveres juridicos das sociedades civis.** — Os deveres *juridicos,* que as sociedades civis têm entre si, são os que correspondem aos mutuos direitos *juridicos,* e por isso são os deveres de respeitar — os direitos de *conservação,* de *aperfeiçoamento,* de *livre actividade* (direitos *innatos*), — e os direitos, que derivam do *uso* ou *costume* dos povos, da *acquisição do dominio,* e dos *tratados internacionaes* (direitos *adquiridos*) (1).

a) **Dever de respeitar o direito de conservação.** — Este *dever* consiste em que uma nação deve respeitar — a independencia das outras nações, — os individuos, de que ellas se compõem, — e os bens materiaes, que possuem, e não deve fazer coisa contraria á paz e á prosperidade das outras (2).

b) **Dever de respeitar o direito de aperfeiçoamento.** — Este *dever* consiste em que uma nação não póde obstar a que uma outra nação avance, pelo emprego de meios honestos e licitos, no caminho da civilisação e do progresso (3).

c) **Dever de respeitar o direito de livre actividade.** — Este *dever* consiste em que uma nação não póde contrariar, sem motivo justificado, a liberdade de movimentos numa outra, nem impôr-se-lhe no legitimo exercicio das suas funcções (4).

d) **Dever de respeitar os direitos, que derivam do uso ou costume, da acquisição do dominio e dos tratados internacionaes.** —

---

(1) Não é preciso que demonstremos a razão ou a base dos deveres *juridicos,* que uma sociedade civil tem em relação ás outras; porque a existencia d'esses deveres foi demonstrada, quando tratámos da existencia dos direitos *juridicos,* que as sociedades têm entre si, pois a todo o *direito* corresponde necessariamente um *dever.*

(2) É, pois, injusto — conspirar ou attentar contra a independencia de uma nação, — lesar os seus subditos na pessoa, na honra ou nos bens materiaes, — excitar e manter, no seu seio, discordias e rebelliões, etc.

(3) É, pois, injusto obstar a que uma nação se entregue á industria e ao commercio, ou se allie com outra nação e d'ella receba auxilio, ou promova o maior bem e interesse dos seus subditos, etc.

(4) É, pois, injusto — pretender dirigir os negocios das outras nações, — privar os outros soberanos da liberdade necessaria para o bom andamento da administração publica, etc.

Este dever consiste em que uma nação não póde fazer coisa alguma, contraria aos direitos, que as outras nações possuem em virtude — ou do *uso* e *costume* dos povos, — ou da *acquisição do dominio,* — ou de *tratados internacionaes* (1).

195. Deveres moraes das sociedades civis. — Os deveres *moraes,* que as sociedades civis têm entre si, reduzem-se aos deveres de *humanidade* e de *beneficencia.*

a) Deveres de humanidade. — Os deveres de *humanidade* consistem em que uma sociedade tem a obrigação de praticar, em favor de outra sociedade, obsequios, que são uteis a quem os recebe e não são prejudiciaes a quem os faz. — Estes deveres existem; porquanto uma sociedade, reconhecendo nas outras sociedades uma natureza semelhante á sua, deve ter-lhes um amor semelhante ao que tem a si mesma, e por isso deve auxilial-as nas suas criticas circumstancias.

b) Deveres de beneficencia. — Os deveres de *beneficencia* consistem em que uma sociedade tem a obrigação de soccorrer, com algum incommodo proprio, as outras sociedades nas desgraças, que as acommettem. — Estes deveres existem; porque a lei da *caridade* pede que se preste auxilio ao proximo nas suas necessidades, embora com algum incommodo proprio (2).

---

(1) É, pois, injusto — violar o domicilio ou offender de qualquer modo os *embaixadores* das outras nações, — arrebatar por violencia ou por fraude uma coisa, cujo dominio foi adquirido por outra nação, — não satisfazer a empenhos assumidos por meio de tratados *internacionaes,* etc.

(2) As sociedades civis têm entre si deveres não só *juridicos,* mas tambem *moraes.* Estes deveres reduzem-se todos ao grande preceito de mutua caridade, imposto pela lei *natural* ás sociedades. Porquanto, se cada homem deve amar os outros homens, porque a natureza de um é semelhante á dos outros; pelo mesmo motivo, uma nação deve amar as outras nações, pois a nação é constituida por homens, elevados a uma condição mais nobre, e dotados, emquanto compõem o corpo social, d'uma natureza mais culta e poderosa.

Os deveres de mutua *caridade* só obrigam em certos casos. Na *pratica,* devem observar-se os seguintes criterios: — 1.º) A obrigação existe só relativamente aos Estados, que têm verdadeira necessidade, e que não podem auxiliar-se a si mesmos. — 2.º) Quando um Estado se encontra em verdadeira necessidade, os outros Estados, se poderem prestar-lhe auxilio sem incommodo ou damno proprio, devem fazel-o, pois assim manda a caridade. Se não poderem sem incommodo ou damno, devem comparar este seu incommodo ou damno com o damno que o tal Estado soffrerá, se não for auxiliado; e esta comparação mostrará se, nesse caso, a lei de *caridade* obriga, ou não. — 3.º) Se varios Estados se encontrarem em *eguaes* criticas circumstancias, e o Estado não poder prestar auxilio a todos, deve observar-se a *ordem devida,* preferindo os amigos aos inimigos, os dignos aos indignos, etc.

As nações, para satisfazerem aos deveres de *benevolencia,* a que estão sujeitas, não só devem exercer o dever e o direito de *intervenção,* mas tambem devem exercer entre si mutuo *commercio,* que consiste na compra, venda ou permuta de coisas necessarias ou uteis; pois o *commercio,* além de favorecer os interesses economicos e materiaes, promove a cultura intellectual e moral das nações. — Este dever, que uma nação tem de entreter relações *commerciaes* com as outras, é *geralmente* um dever *moral* e não *juridico;* porque não se trata de restituir uma coisa *alheia,* mas sim de dar ou permutar uma coisa *propria.* Por isso o Estado póde — julgar se deve, ou não, abrir relações commerciaes com outros Estados, — prohibir ou permittir a exportação e a importação das mercadorias, — impor os direitos, etc., conforme o exigir o interesse proprio e o de todos os cidadãos. — Dissemos — *geralmente;* porque este dever de dar ou permutar as proprias producções com as de outro Estado póde de *moral* tornar-se *juridico,* e por isso ser dotado de força *coactiva,* quando um Estado se encontra em extrema ou quasi extrema necessidade, ou quando os Estados se obrigaram por um contracto á permuta das proprias producções.

Para conservar as mutuas relações de *beneficencia* e de *humanidade,* e tutelar seus interesses, os Estados têm o direito de communicar entre si por meio de *embaixadores* ou *ministros.* Estes, representando o seu paiz, devem ter toda a liberdade de se corresponder com os proprios governos, e não podem estar sujeitos á auctoridade do paiz, junto do qual estão acreditados. Por isso, segundo o Direito *internacional,* os *embaixadores* ou *ministros* são *inviolaveis* e *independentes.*

ARTIGO II.

Deveres da sociedade civil para com a Egreja.

196. Egreja. — *Egreja* é a sociedade de homens, unidos entre si pela profissão da mesma verdadeira Fé e pela participação dos mesmos Sacramentos, sob o regimen dos legitimos Pastores e do Romano Pontifice, Vigario de N. S. JESUS CHRISTO (1).

---

(1) São tres, pois, as condições necessarias para que um homem pertença á Egreja: — a *profissão da verdadeira fé,* a *communhão dos Sacramentos,* a *subordinação aos legitimos pastores e sobretudo ao Romano Pontifice.* — Por isso estão fóra da Egreja — os Judeus, os Turcos, os Pagãos, que nunca tiveram a verdadeira fé, os herejes e os apostatas, que a abandonaram; — os catechumenos, que nunca foram admittidos aos Sacramentos, e os excommungados, que foram privados da sua participação; — os schismaticos, que, embora tenham a Fé e os Sacramentos, não estão sujeitos ao Papa.

O homem é naturalmente inclinado para a sociedade *religiosa;* e esta satisfaz ás mais sublimes e irresistiveis tendencias do coração humano. — Nosso Senhor JESUS CHRISTO, que veio ao mundo para restabelecer todas as coisas e elevar o homem a um estado sobrenatural, isto é, superior a todas as exigencias e aspirações da alma, fundou a *Egreja,* que possuisse, por um modo *eminente,* todas as perfeições proprias de uma sociedade *religiosa,* e

197. Fim da Egreja. — O *fim* da Egreja é dirigir os homens, pelo caminho da *virtude*, para a *felicidade eterna*, a qual consiste na *visão directa* e *intuitiva* de DEUS. — A *virtude* é o fim *proximo* da Egreja, pois consegue-se nesta vida; — a *felicidade eterna* é o seu fim *ultimo*, pois consegue-se noutra vida, e é o *ultimo* termo das tendencias da alma humana (1).

198. Propriedades da Egreja. — A Egreja é sociedade *divina*, *espiritual*, *sobrenatural*, *juridica*, *perfeita* e *suprema* (2).

a) **A Egreja é sociedade divina.** — Uma sociedade é *divina* no sentido rigoroso da palavra, se foi, por um modo *immediato* e *positivo*, fundada pelo proprio DEUS. Ora a Egreja foi, por um modo *immediato* e *positivo*, fundada por N. S. JESUS CHRISTO, que é DEUS. Logo a Egreja é sociedade *divina* (3).

b) **A Egreja é sociedade espiritual.** — Uma sociedade é *espiritual*, quando o seu fim é *espiritual*; pois é o *fim* que *especifica*

---

assim satisfizesse superabundantemente ás inclinações naturaes e aos deveres sacrosantos, que nos unem com DEUS.

Repetimos que estas e as seguintes noções ácerca da Egreja Catholica nos são fornecidas pela Theologia *revelada*. Postos os principios, manifestados pela Revelação sobrenatural, o *Direito natural* tira as consequencias, em harmonia com o senso commum e a boa logica.

(1) O fim *ultimo* é a *felicidade eterna*. Esta felicidade, pelos merecimentos de N. S. JESUS CHRISTO, consiste na visão *directa* ou *intuitiva* da propria Essencia Divina, e por isso é um fim *sobrenatural*. Sendo *sobrenatural* o *fim*, devem ser tambem *sobrenaturaes* os *meios*. Por isso a *virtude*, que é o *fim* da vida presente e o *meio* para a futura, deve ser *sobrenatural*, isto é, deve derivar de um principio *sobrenatural*, que é a *graça* do Redemptor.

(2) Não é nosso proposito enumerar *todas* as *propriedades* da Egreja. Limitamo-nos a referir as principaes que convém á Egreja, emquanto *sociedade*. — O caracter *social* da Egreja vê-se pela sua definição.

(3) A sociedade *civil* e a *domestica* foram fundadas *immediatamente* por DEUS, mas por um modo *natural*, isto é, emquanto DEUS é Auctor da *natureza*. A Egreja, porém, foi fundada *immediatamente* por DEUS, mas por um modo *positivo*, isto é, foi fundada por DEUS, emquanto é Auctor da *graça*. — Por isso a Egreja é sociedade *divina*, no mais rigoroso sentido da palavra; porquanto foi o proprio DEUS quem ordenou a *forma* do regimen, escolheu o *sujeito* da auctoridade, indicou e prescreveu os *meios* e promulgou as *leis*, que a regulam. — A divindade do Chistianismo, e por isso da Egreja Catholica, foi confirmada por innumeraveis prophecias e milagres, contidos no Antigo e no Novo Testamento. Ao philosopho basta repetir o grande argumento, exposto por dois genios — *Santo Agostinho* e *Dante*. A conversão do mundo ao Christianismo ou foi effeito de milagres, ou não. Se foi, o Christianismo é *divino*, porque só DEUS póde fazer milagres. Se não foi, a conversão do mundo ao Christianismo realisada, sem milagres, por doze pescadores, pobres e ignorantes, no meio de tantos obstaculos e perseguições, é o maior de todos os milagres, e por isso o Christianismo é *divino*.

a sociedade. Ora o fim da Egreja é *espiritual*; porque foi instituida para a consecução da *felicidade eterna*, que é um bem *espiritual*. Logo a Egreja é sociedade *espiritual* (1).

c) **A Egreja é sociedade sobrenatural.** — Uma sociedade é *sobrenatural*, se o seu fim é *sobrenatural*. Ora o fim da Egreja é *sobrenatural*; porque a visão *intuitiva* e *directa* de DEUS, em que consiste a felicidade eterna, excede as exigencias da natureza creada. Logo a Egreja é sociedade *sobrenatural* (2).

d) **A Egreja é sociedade juridica.** — Uma sociedade é *juridica*, quando os *deveres*, que os socios têm para com ella, são *juridicos*, isto é, provenientes de verdadeiros *direitos*, de que a propria sociedade é dotada. Ora os *deveres*, que os homens têm para com a Egreja, são *juridicos*; pois os homens têm o dever de entrar na Egreja e de obedecer-lhe, e este dever corresponde ao direito, que N. S. JESUS CHRISTO deu á Egreja de chamar e dirigir todos os homens. Logo a Egreja é sociedade *juridica* (3).

e) **A Egreja é sociedade perfeita.** — Uma sociedade é *perfeita*, quando possue em si todos os meios necessarios para a conse-

---

(1) D'onde se vê que a Egreja e o Estado são sociedades *especificamente* diversas; visto que o fim do Estado é a felicidade *temporal* dos cidadãos, e o fim da Egreja é a felicidade *espiritual* dos fieis.

(2) A Egreja é *sobrenatural* por muitas e diversas razões: — pela sua *origem*, pois deriva de N. S. JESUS CHRISTO, — pela sua *constituição*, que foi dada pelo mesmo JESUS CHRISTO, — pelos *meios*, que excedem os limites da força humana, — e, sobretudo, pelo seu *fim*, que é a visão *directa* e *intuitiva* de DEUS. — A visão *directa* e *intuitiva* de DEUS é um fim *sobrenatural*; pois, como vimos na *Anthropologia*, o homem, entregue ás suas proprias forças, só póde elevar-se ao conhecimento de DEUS por meio das creaturas e por isso por um modo *indirecto* e *abstracto*. — A visão *directa* e *intuitiva* de DEUS é um bem tão grande, uma felicidade tão perfeita, que N. S. JESUS CHRISTO, para nol-a alcançar, derramou todo o seu Sangue precioso!

(3) A Egreja é o reino visivel de DEUS. O Rei é N. S. JESUS CHRISTO, representado pelo Pontifice Romano. Por isso a auctoridade do Papa, ou da Egreja, é a propria auctoridade de JESUS CHRISTO. D'onde se segue que os deveres dos homens para com a Egreja são da mesma natureza ou especie que os seus deveres para com DEUS. Ora os deveres do homem para com DEUS são rigorosamente *juridicos*; porque se fundam na *justiça* e correspondem ao *direito absoluto* de DEUS sobre todas as creaturas, que d'Elle receberam tudo o que têm. Logo tambem os deveres do homem para com a Egreja são *juridicos*. — A distincção dos deveres em *juridicos* e *moraes* admitte-se só nas mutuas relações entre os homens. Porquanto, fóra dos casos de *justiça*, o homem não póde pretender de outro homem nenhuma coisa, como *devida*. Se ha obrigação de a dar, esta obrigação é apenas *moral*, pois é imposta por uma virtude distincta da *justiça*, como é a *beneficencia*.

cução do seu fim, de modo que não depende de outra sociedade superior. Ora a Egreja possue em si todos os meios necessarios para a consecução do seu fim, e por isso não depende de outra sociedade superior. Logo a Egreja é sociedade *perfeita* (1).

f) A Egreja é sociedade suprema. — Uma sociedade é *suprema,* quando o seu fim é *supremo,* isto é, superior a todos os outros fins. Ora o fim da Egreja, sendo a *felicidade eterna* e *sobrenatural,* é *supremo.* Logo a Egreja é sociedade *suprema* (2).

199. Constituição da Egreja. — A Egreja, emquanto é uma *sociedade,* resulta de duas partes, que são a *multidão dos fieis* e a *legitima auctoridade.* — A *auctoridade,* na Egreja, é duplice: de *ordem* e de *jurisdicção.* A primeira refere-se á oblação do S. Sacrificio e á administração dos Sacramentos; — a segunda, ao governo e direcção dos actos externos e internos dos fieis. — A *jurisdicção* reside, como em fonte, no Romano Pontifice, que é o supremo Pastor de toda a Egreja, e d'Elle reflue, por instituição divina, para os Bispos. — A *forma* de governo na Egreja é *monarchica* (3).

---

(1) Uma sociedade de ordem *sobrenatural,* como é a Egreja, é necessariamente *perfeita.* Porquanto, uma sociedade é *perfeita,* quando possue em si todos os meios necessarios para a consecução do seu fim. Ora a Egreja não pode deixar de possuir todos esses meios; visto que, se os não possuisse, não os poderia receber das outras sociedades, pois os meios, que a Egreja emprega para o seu fim, devem ser *sobrenaturaes,* e as outras sociedades, tendo um fim *natural,* só possuem meios *naturaes.* Logo a Egreja é uma sociedade necessariamente *perfeita.*

Nem se diga que a Egreja, sendo composta de homens, precisa de meios *materiaes* e por isso depende do Estado, em que se encontram esses meios. Porquanto os meios *materiaes,* embora *indispensaveis,* são meramente *subsidiarios,* e não são *intrinsecamente proporcionados* e *operativos* em relação ao fim da Egreja, como o são os Sacramentos. Ora a *perfeição* ou *imperfeição* de uma sociedade não depende da posse ou da falta dos meios meramente *subsidiarios,* mas sim dos meios *intrinsecamente proporcionados* e *operativos* em relação ao fim. — Além d'isso, a Egreja, embora não possua *formalmente* os meios *materiaes,* possue-os *virtualmente;* pois o Estado tem, como veremos, o dever, a que não póde faltar, de lh'os subministrar.

(2) O fim da Egreja não é só *supremo* no seu *genero,* como é o fim de toda a sociedade *perfeita,* mas é *supremo* em relação a *todos os generos,* isto é, *absolutamente;* porque a salvação eterna das almas está acima de todos os interesses temporaes. Logo a Egreja, tambem por este lado, é superior a todas as sociedades humanas. — Esta superioridade não deve ser só *theorica;* deve ser tambem *pratica,* de modo que as outras sociedades subordinem os seus actos e interesses aos actos e interesses da Egreja.

(3) A Egreja, como toda a sociedade, é composta de dois elementos: um *material,* que é a multidão dos fieis, — outro *formal,* que é a *auctoridade.* — A *auctoridade* da Egreja é de *ordem* e de *jurisdicção.* Porquanto a Egreja, sendo Religião e Reino, deve dirigir e guiar os fieis para a felicidade eterna, a qual se consegue pela graça de Deus, que nos é communicada pelos Sacramentos. Logo a auctoridade da Egreja deve ser de *ordem* para a administração dos Sacramentos, e deve ser de *jurisdicção* para a direcção social dos fieis. — D'estas duas auctoridades, a que se reduzem todos os poderes da Egreja e que, por serem sobrenaturaes, são independentes de toda a auctoridade natural, uma — a de *ordem* — é *immovel,* a outra — a de *jurisdicção* — é *movel.* — A *jurisdicção* póde ser *interna* ou *externa,* conforme se refere ao *foro interno,* que é a consciencia, ou ao *foro externo,* que é a publica direcção dos fieis. Aqui fallamos da jurisdicção *externa.* — A jurisdicção ecclesiastica é jerarchicamente ordenada. Porquanto ella está concentrada, em toda a sua plenitude, no Romano Pontifice, e d'Este desce para os Bispos, e isto por vontade expressa do Fundador da Egreja. Os simples Sacerdotes exercem jurisdicção por delegação do Papa e dos Bispos. — A *forma* da Egreja é, pois, a *monarchica;* visto que a suprema auctoridade está concentrada numa só pessoa, que é o Romano Pontifice. Todavia póde dizer-se que esta monarchia é *temperada* pela *aristocracia* e pela *democracia:* — pela *aristocracia,* emquanto os Bispos, reunidos em Concilio, exercem com o Summo Pontifice a suprema auctoridade, e são verdadeiros Principes nas suas dioceses; — pela *democracia,* emquanto *todos* podem subir aos mais elevados cargos da Egreja.

200. Poderes da Egreja. — A *jurisdicção,* sendo o direito que a Egreja tem de governar os fieis, abrange quatro poderes, que são o *doutrinal,* o *legislativo,* o *judicial* e o *executivo.*

a) A Egreja tem o poder doutrinal. — A Egreja é uma Religião, constituida em forma de sociedade *perfeita.* Se, emquanto é *Religião,* tem o *officio* de ensinar; emquanto é sociedade *perfeita,* tem o *poder* de obrigar os fieis a prestarem assentimento ás verdades, que ensina. Logo a Egreja tem o poder *doutrinal* (1).

b) A Egreja tem o poder legislativo. — Toda a sociedade *perfeita* tem o poder *legislativo;* porque este é um meio neces-

---

(1) O *ensino* é uma das principaes funcções da *jurisdicção* da Egreja. — Este poder de ensinar deriva do fim da propria Egreja. Porquanto o fim da Egreja refere-se sobretudo á verdadeira Fé, que é a forma, que constitue os *fieis* e lhes dá a denominação. A Fé é o principio de salvação, o fundamento e a raiz de toda a justificação. Ora a Fé requer e suppõe o *ensino;* e este ensino deve ser ministrado por quem recebeu do Divino Fundador da Egreja a respectiva missão. — O sujeito, que recebeu a missão de ensinar a toda a Egreja, Bispos e fieis, é o Romano Pontifice, legitimo successor de S. Pedro. Os Bispos exercem o magisterio *particular* nas suas dioceses, e só exercem o magisterio *universal* em toda a Egreja, quando reunidos em Concilio, em união com o Romano Pontifice e sob a sua dependencia. — O Romano Pontifice, quando, exercendo o seu munus de Mestre universal da Egreja, define coisas pertencentes á Fé e á Moral, é *infallivel.* A *infallibilidade* é um privilegio necessario para a direcção dos fieis e para a conservação da Egreja, que é essencialmente o Reino da *verdade.*

sario para dirigir a multidão para o bem commum. Ora a Egreja é sociedade *perfeita,* dotada de todos os meios necessarios para o seu fim. Logo a Egreja tem o poder *legislativo* (1).

c) **A Egreja tem o poder judicial.** — Toda a sociedade *perfeita* tem o poder *judicial,* isto é, o poder de *julgar* ácerca dos *direitos,* e ácerca dos *crimes* e das *penas,* que se lhes devem applicar; porque, aliás, o poder *legislativo* seria inutil. Ora a Egreja é sociedade *perfeita.* Logo a Egreja tem o poder *judicial* (2).

d) **A Egreja tem o poder executivo.** — Toda a sociedade *perfeita* tem o poder *executivo,* isto é, o poder de levar, por meio da *coacção juridica,* as vontades dos subditos ao cumprimento da lei; aliás a sociedade não alcançaria o seu fim.

---

(1) A *jurisdicção* é essencialmente um poder que dirige e move a multidão ao fim. Esta direcção e este movimento suppõem as regras respectivas, que são as *leis.* A Egreja, devendo dirigir os homens para o fim *sobrenatural,* que é a visão *intuitiva* de Deus, deve prescrever aos fieis as normas do movimento, — normas, que não devem ser *naturaes,* mas *positivas* (porque as normas *naturaes* não podem servir para a consecução de um fim *sobrenatural*). É, pois, evidente que a Egreja tem o poder *legislativo.*

Nem se diga que, para essa direcção, basta a *lei evangelica;* porque a *lei evangelica,* sendo muito geral, deve ser determinada e applicada aos casos especiaes, por meio de leis *positivas.* — O poder *legislativo* é de ordem *sobrenatural,* como a *jurisdicção,* de que elle deriva; porque, sendo *sobrenatural* o fim da Egreja, devem ser *sobrenaturaes* as *leis,* que dirigem os homens a esse fim (pois os *meios* revestem a natureza do *fim*). — O poder *legislativo* reside no Romano Pontifice em relação á Egreja *universal,* e nos Bispos em relação ás Egrejas *particulares.* Os Bispos podem fazer leis para a Egreja *universal,* mas só quando estão reunidos em Concilio Ecumenico. — A *materia* do poder *legislativo* da Egreja refere-se á ordem *espiritual* e *externa,* abrangendo o *culto divino,* o *uso dos Sacramentos,* os *costumes* dos *povos,* etc. Por isso a Egreja não regula *directamente* os actos *internos* dos fieis, mas só *indirectamente,* emquanto, preceituando um acto *externo,* preceitua, ao mesmo tempo, o acto *interno,* sem o qual o *externo* não tem valor. Os actos *internos* são preceituados *directamente* pelo poder *doutrinal.*

(2) Não póde conceber-se um Estado, em que, além do poder *legislativo,* não haja juizes que interpretem as *leis* e as appliquem aos casos particulares, e, em harmonia com ellas, decidam as contendas que se possam levantar entre cidadãos, e condemnem os actos contrarios ao fim social. Se isto se verifica nas sociedades humanas, é impossivel que se não verifique na Egreja, obra immediata e positivo da Sabedoria Increada. — O poder *judicial* da Egreja extende-se tambem á parte *doutrinal;* porque a Egreja é essencialmente o *Reino da verdade,* e por isso é necessario que haja juizes, que illuminem os fieis, interpretando os dogmas, especulativos e praticos, comparando com elles as crenças e os costumes com o fim de julgar ácerca da honestidade ou deshonestidade das acções, resolvendo as controversias e as duvidas em materia de Fé, condemnando heresias, etc.

Ora a Egreja é sociedade *perfeita.* Logo a Egreja tem o poder *executivo* (1).

201. **Especies de direitos da Egreja.** — *Direitos* da Egreja são os *poderes moraes* e *inviolaveis,* que Ella tem de *possuir, fazer* ou *exigir* alguma coisa, concedidos pelo seu Divino Fundador. — Estes *direitos* são de duas especies: *internos* e *externos. Internos* são os que a Egreja tem para com os seus *subditos,* e

---

(1) A Egreja tem o poder de servir-se da *coacção juridica* para obrigar os homens á observancia da lei e reprimir as insubordinações dos impios, que perturbam a ordem publica. Sem este poder, os outros poderes seriam simplesmente inuteis e a Egreja não poderia cumprir a sua missão. — A *coacção juridica,* porém, não se deve limitar ás penas *espirituaes* e ao uso da força *espiritual,* mas póde e deve abranger as penas *temporaes* e o uso da força *material;* não só porque, aliás, não se poderiam cohibir os actos *externos* do homem, mas tambem porque, consistindo geralmente o crime na rebellião da sensibilidade contra a razão, é justo que a auctoridade possa reagir contra a mesma sensibilidade, pela applicação de penas temporaes, para assim ficar restabelecido o equilibrio da ordem.

Examinemos algumas objecções contra esta doutrina.

a) Dizem: A Egreja, sendo sociedade *espiritual,* só deve empreger meios *espirituaes.* Logo não tem o direito de servir-se da *força physica.*

Resposta. A Egreja é sociedade *espiritual,* emquanto tende para um fim *espiritual,* mas não emquanto é composta de *espiritos,* porque é composta de *homens.* Sendo composta de *homens,* tem direito a servir-se dos meios proporcionados para levar o *homem* ao cumprimento dos seus deveres. Ora os meios, proporcionados para levar o homem ao cumprimento dos seus deveres, devem ser *materiaes,* embora se devam applicar com a intenção de alcançar um fim *espiritual;* porque o homem resulta de *materia* e de *espirito.*

b) Continuam: A Egreja não é dotada da *força material.* Logo não póde empregar a *coacção physica.*

Resposta. A Egreja, se não possue a *força material formalmente,* possue-a *virtualmente;* emquanto o Estado tem o dever de lh'a prestar todas as vezes que a Egreja a requisitar; como veremos d'aqui a pouco.

c) Insistem: A applicação das *penas temporaes* — repugna á indole mansa e caridosa da Egreja, — leva o homem a operar pelo medo da pena e por isso imperfeitamente, — e só serve para fazer hypocritas.

Resposta. — I). E' falso que a applicação das *penas temporaes* repugne á indole mansa e caridosa da Egreja; porque a Egreja deve procurar o bem de seus filhos, e este bem alcança-se pela applicação das dictas penas, emquanto ellas corrigem o culpado e preservam os outros. — II). A applicação das *penas temporaes,* embora levasse o homem a operar pelo medo e por isso imperfeitamente, comtudo não seria nociva nem inutil, porque é melhor operar o bem por medo e imperfeitamente do que operar deshonestamente. — III). E' falso que a applicação das *penas temporaes* só sirva para fazer hypocritas; pois a *coacção, por si,* tende a tornar honestos os subditos. E, embora, *accidentalmente,* a *coacção* fizesse hypocritas, nem por isso deixaria de ser util para a sociedade; porque serviria para impedir escandalos, que são peiores e mais funestos do que as hypocrisias.

por isso correspondem ás suas relações *internas*; — *externos* são os que a Egreja tem para com as sociedades civis, ou nações, e por isso correspondem ás suas relações *externas* (1).

202. **Direitos internos da Egreja.** — Os principaes direitos *internos* da Egreja são: o direito *territorial*, o *constitutivo*, o de *escolher* os seus *ministros*, o de *dirigir* e *tutelar o ensino religioso*, o de *possuir bens temporaes*, o da *livre communicação*.

a) **Direito territorial.** — O direito *territorial* consiste no poder que a Egreja tem de propagar-se e estabelecer-se em todo o mundo, para dirigir todos os homens para a vida eterna. — Tal poder assiste á Egreja; pois esta é o Reino de N. S. Jesus Christo, que é, de *direito*, constituido por *todos* os povos, e porque foi expressamente fundada para a salvação de todos os homens (2).

b) **Direito constitutivo.** — Direito *constitutivo* é o poder que a Egreja tem — de regular o culto divino, interno e externo,

(1) Depois de termos tratado da *natureza* da Egreja, e dos seus *poderes*, resta-nos agora tratar dos seus *direitos*. — Estes *direitos* derivam de uma lei *positiva* de Deus. — Aqui limitar-nos-hemos a indicar os *principaes*.

(2) O direito *territorial*, de que a Egreja é dotada em relação ao mundo inteiro, — não é direito de *propriedade*, porque ninguem se lembrou de dizer que a Egreja é *proprietaria* do mundo inteiro; — nem é direito de *jurisdicção politica*, porque N. S. Jesus Christo não concedeu á Egreja o dominio *politico* do mundo; — mas é direito de *jurisdicção religiosa*, porque refere-se ao dominio *espiritual*, que a Egreja recebeu do seu Divino Fundador sobre todos os povos. — Foi o nosso Redemptor quem deu á Egreja este dominio; e nenhum principe ou poder humano póde oppor-se á vontade d'Aquelle, que é o *Rei dos reis e o Senhor dos dominadores*. — A Egreja, pois, não é hospede em nenhuma parte do mundo, nem é um poder estrangeiro, que exerce a sua jurisdicção sobre subditos *alheios*. Em toda a parte a Egreja está em sua casa, com maior direito do que o proprio soberano temporal (porque o mundo pertence mais a Deus do que aos principes); e o poder, que ella exerce sobre os fieis, é um poder *ordinario*, um poder que exerce sobre subditos *proprios*. — A existencia de um Reino de Deus não póde ser contrária á autonomia do Estado. Porquanto, os interesses, de que se occupa o Estado e que são os *materiaes*, são essencialmente diversos dos interesses, de que se occupa a Egreja e que são os *espirituaes*; e por isso o Estado, se não sahir da esphera da sua acção, não só não encontrará opposição da parte da Egreja, mas, pelo contrario, encontrará auxilio e conforto; pois a Egreja recorda continuamente aos seus filhos o preceito do Divino Mestre: *Dai a Cesar o que* é de *Cesar* (mas não o que Cesar se *attribue*). — D'onde se vê que a Egreja tem o direito de annunciar, pelos seus missionarios, a Fé de Jesus Christo nas terras dos hereges, dos schismaticos, dos pagãos, independentemente do consentimento e mesmo contra o consentimento dos soberanos temporaes; porque o direito da Egreja é o direito do proprio Deus, a quem todos os homens, embora soberanos, devem obedecer.

sobretudo a administração dos Sacramentos e a celebração do S. Sacrificio, — de estabelecer a *jerarchia* para o regimen dos fieis, — de fundar, approvar e regular as *ordens religiosas*, etc. — Este direito pertence á Egreja; pois é necessario para a consecução do seu fim, que é a santificação e salvação eterna das almas (1).

c) **Direito de escolher os seus ministros.** — Este direito pertence á Egreja; porque, se lhe não pertencesse, Ella não poderia conservar-se, nem operar para a consecução do seu fim. — O direito de escolher os Bispos reside no Romano Pontifice, e o direito de escolher os Parochos reside nos Bispos (2).

d) **Direito de dirigir e tutelar o ensino religioso.** — Este direito consiste no poder que a Egreja tem de ministrar o ensino religioso a todos os homens, e de velar para que nada se diga e propague contra a verdadeira doutrina de N. S. Jesus Christo. — Tal direito pertence á Egreja; pois esta recebeu do seu Fundador a missão de ensinar a todos os homens (3).

(1) Este direito *constitutivo*, que attribuimos á Egreja, — não se refere á sua constituição *primitiva* e *fundamental*, nem aos elementos, que constituem a sua essencia, porque este direito é exclusiva e incommunicavelmente proprio de N. S. Jesus Christo; — mas refere-se á constituição *secundaria* e *explicativa*. Com effeito, a Egreja é Religião e é sociedade. — Emquanto é Religião, tem o direito de regular o culto divino, a administração dos Sacramentos e do S. Sacrificio, de levantar templos, determinar a liturgia, estabelecer os dias santos, e tudo, em fim, que se refere á gloria de Deus e á salvação das almas. — Emquanto é sociedade, a Egreja tem o direito de instituir a *jerarchia*, prescrever as normas para o regimen dos fieis, fundar as *ordens religiosas*, determinando a sua organisação social, etc.

(2) O Romano Pontifice tem jurisdicção *immediata* e *ordinaria* sobre a Egreja universal, e por isso pertence a Elle a nomeação dos Bispos, que tenham jurisdicção sobre uma determinada diocese; assim como pertence ao Rei, que tem jurisdicção sobre todo o Reino, designar e nomear os governadores dos districtos. Pela mesma razão, os Bispos têm o direito de nomear os Parochos nas diversas freguezias das suas dioceses. — A *intervenção* do povo ou dos soberanos, admittida nalgum tempo e nalguns logares, não *escolhia* os pastores, mas dava apenas um testemunho da honestidade e da capacidade dos candidatos. Hoje essa mesma intervenção seria motivo de perpetuas luctas, de damno para as almas e de escandalo para a Egreja.

(3) Aqui não fallamos do direito, que a Egreja tem de prégar livremente o Evangelho, mas do direito que Ella tem sobre o ensino em materia de Religião, que se ministra aos fieis. O ensino póde ser o que se ministra aos clerigos, e o que se ministra aos leigos. Vejamos os direitos da Egreja sobre um e outro ensino.

a) Em relação ao ensino dos *clerigos*, o direito da Egreja é evidente. A formação dos ministros pertence á sociedade, a que devem servir. Além d'isso, a sciencia *theologica* é propriedade da Egreja; porque se funda na

e) Direito de possuir bens temporaes. — Este direito pertence á Egreja. Porquanto, a Egreja, sendo sociedade religiosa e visivel, deve sustentar os seus ministros, levantar templos, comprar vasos e paramentos, etc.; e o cumprimento d'esses deveres importa grandes despezas, que não se podem fazer, se a Egreja não possuir bens temporaes. Ora quem tem o dever de alcançar um fim, tem direito aos meios indispensaveis para esse fim (1).

f) Direito de livre communicação. — O direito de *livre communicação* consiste em que os Bispos podem communicar livremente com os fieis da sua diocese, e o Papa com os Bispos e com os fieis de todo o mundo. — Este direito existe nos Bispos e no Summo Pontifice; porque, sendo verdadeiros pastores, o seu poder sobre os subditos é *immediato* e *ordinario* (2).

---

divina Revelação, e a depositaria da Revelação é a Egreja. — É, pois, absurdo o estabelecimento de cadeiras de Theologia, com inteira independencia dos Bispos, sujeitas sómente ao ministerio da instrucção publica.

b) Em relação ao ensino dos *leigos*, o direito da Egreja não é menos evidente. O *leigo* não deve ser theologo, mas deve ser *christão*. Para ser *christão*, elle deve conhecer as coisas principaes relativas á nossa Santa Religião. Mas o ensino das coisas relativas á nossa Santa Religião pertence á Egreja; porque Ella, e só Ella, recebeu a missão de ensinar a toda a gente. Este ensino é dado pelo Episcopado em união com o Summo Pontifice. — O direito ácerca do *ensino* abrange tambem, embora *indirectamente*, o direito de julgar das outras sciencias, condemnando as proposições, que são contrarias á doutrina Catholica e que por isso são necessariamente falsas.

(1) A Egreja tem o direito de *possuir* bens *temporaes*, e este direito deriva de N. S. Jesus Christo. Por isso os bens da Egreja chamam-se *sagrados*, e quem os rouba commette um *sacrilegio*. — A Egreja, tendo o direito de possuir bens *materiaes*, tem tambem o direito de os administrar.

Pergunta-se: O que é mais conveniente para o clero — possuir bens materiaes, ou receber dos governos o estipendio?

Resposta. Os governos modernos têm geralmente confiscado os bens da Egreja, e limitam-se a dar ao Clero um estipendio relativamente insignificante. Esta medida é *injusta, degradante* e *perigosa*. — E' *injusta*, porque priva de seus bens a legitima proprietaria, que é a Egreja. — E' *degradante*, porque torna os ministros do altar empregados civis e escravos dos governos. — E' *perigosa*, porque uma revolução, uma crise financeira, ou a maldade de um governo póde fazer com que se suspenda o estipendio, com damno dos interessados e sobre tudo da Egreja e das almas.

(2) A proposição é tão evidente, que, para ser acatada, basta o senso commum. — O Bispo é *mestre*, é *pastor*, é *pae*, é *principe* do povo de Deus. Ora quem poderá dizer que o mestre não tem o direito de communicar livremente com os seus discipulos, o pastor com as suas ovelhas, o pae com os seus filhos, o principe com os seus subditos? — O Summo Pontifice é o Bispo dos Bispos, é o Pae e o Mestre de todos os fieis, é o Pastor supremo das ovelhas e dos cordeiros. Ora quem lhe negará o direito de communicar livremente com os Bispos e com os fieis? — Este direito do S. Padre é

203. Direitos externos da Egreja. — Os principaes direitos *externos* da Egreja são: o direito á *independencia*, á *superioridade*, á *immunidade*, á *protecção* e á *assistencia* do Estado.

a) Direito á independencia. — Este direito pertence á Egreja em relação á sociedade civil ou Estado. Porquanto, uma sociedade é *independente* de outra, quando o fim d'aquella é *independente* do fim d'esta; pois as sociedades estão entre si na razão *directa* dos seus fins. Ora o fim da Egreja, sendo supremo, sobrenatural e divino, é independente do fim da sociedade civil, que é secundario, natural e humano (1).

b) Direito á superioridade. — Direito á *superioridade* consiste em que o Estado, no regimen social dos povos, deve estar *subordinado* á Egreja. Porquanto, o Estado, tendo o dever de estar subordinado a Deus, tem tambem o dever de estar subor-

---

divino, porque o dever, de que deriva, é divino, e por isso não póde ser impedido nem limitado por nenhuma lei humana. — O S. Padre communica com os Bispos e com os fieis do mundo por meio dos *Nuncios* ou *Legados Apostolicos;* que, representando o Summo Pontifice, têm o direito de communicar livremente com os Bispos, Parochos e com os fieis do paiz, onde está acreditado, exercendo sobre elles a propria auctoridade do Papa. — D'onde se vê que os que tolhem ou difficultam a communicação do Papa com os Bispos e com os fieis exercem um despotismo injusto e contrario á legitima liberdade. Tratam o Papa como se Elle fosse uma potencia estrangeira, e não querem convencer-se de que o pae nunca é estranho para os seus filhos, nem o pastor para as suas ovelhas! Têm medo de que o Papa invada as attribuições dos governos, e não se lembram de que a Egreja, que dá o reino celeste, não ambiciona os thronos dos principes da terra!

(1) A *independencia* da Egreja é um corollario da these, em que demonstrámos que a Egreja é sociedade *perfeita*. Até que se não prove que a Religião é apenas um negocio humano e politico, e que o espirito deve ser governado pelo corpo, é, e será sempre verdade, que a Egreja não póde depender do Estado. — Esta *independencia* é absolutamente necessaria e indispensavel para a Egreja poder cumprir a grande missão, que N. S. Jesus Christo lhe confiou. — Para a defesa e segurança da independencia da Egreja, é necessario, nas actuaes circumstancias, que o Romano Pontifice não esteja sujeito a nenhum poder, interno ou externo; porque, aliás, poderia ser contrariado no exercicio publico do seu ministerio, ou, pelo menos, nasceriam duvidas ácerca da plena liberdade dos seus actos, com grande perturbação das consciencias. Ora esta independencia de todo o poder, interno e externo, só póde obter-se, se o Summo Pontifice tiver o *dominio temporal*, de modo que seja verdadeiro Principe e não subdito. — Este *dominio temporal* tinha sido concedido por N. S. Jesus Christo ao seu Vigario, mas foi usurpado pela maçonaria triumphante, sob o pretexto da *unidade da Italia*, mas com o verdadeiro fim de tornar difficil e impossivel o exercicio do ministerio ecclesiastico e de destruir, se fosse destructivel, a Religião de Jesus Christo.

dinado á Egreja, que representa o proprio Deus, e que, no seu Augusto Nome, dita leis aos povos e aos principes. — Esta subordinação do Estado á Egreja não é *directa*, mas *indirecta* (1).

c) **Direito á immunidade.** — O direito á *immunidade* consiste em que os ministros da Egreja e as coisas sagradas estão isentas da jurisdicção civil. — Este direito pertence á Egreja. Porquanto, a Egreja é livre e independente do Estado. Ora não

---

(1) A coisa é evidente. O Estado, no seu governo, não póde eximir-se da obediencia, que deve a Deus e á sua santa lei. Ora a missão de indicar a vontade de Deus e de proclamar a sua lei foi confiada á Egreja. Logo o Estado deve obedecer ou estar subordinado á Egreja. — Além d'isso, as sociedades estão entre si na razão directa dos seus fins — *Societates sunt ut fines earum;* de modo que uma sociedade é superior ou inferior a outra, conforme o fim d'aquella é superior ou inferior ao fim d'esta. Ora o fim do Estado, que é a felicidade *temporal*, deve estar subordinado ao fim da Egreja, que é a felicidade *eterna;* porque a felicidade *temporal* deve servir para a *eterna*, ou pelo menos, não deve contrarial-a. — Finalmente, tres opiniões podem conceber-se ácerca das relações entre a Egreja e o Estado. Uma, que sujeita a Egreja ao Estado; — outra, que declara ambas as sociedades independentes entre si e parallelas; — a terceira, que ensina a subordinação do Estado á Egreja. A primeira é absurda; porque sujeita o reino de Deus ao reino do homem, o bem da alma ao bem do corpo. A segunda é tambem insustentavel; porque suppõe dois fins *ultimos* (o que é contradicção; pois, se o homem é um só, um só deve ser o seu fim *ultimo*, a que devem estar subordinados todos os outros fins). A terceira é admittida por todos os que ainda não renunciaram ao senso commum.

Dos principios expostos descendem dois corollarios: — I) Em caso de conflicto entre a Egreja e o Estado, o fiel deve obedecer áquella e não a este; porque o direito do superior prevalece ao do inferior, o direito de Deus ao do homem. — II) Quando o Estado faz uma lei contrária a Deus ou á Egreja, essa lei é nulla; porque, em tal caso, Deus não dá á lei a força necessaria para obrigar os subditos. — A Egreja, tendo recebido do proprio Deus a missão de conservar e de defender o deposito da Fé e da moral, tem o direito de declarar tal nullidade.

Todavia esta subordinação do Estado á Egreja não é *directa*, mas é simplesmente *indirecta*. — Não é *directa*. Na verdade, a subordinação é *directa*, quando a sociedade inferior, nos seus actos relativos ao fim, está por tal modo sujeita á superior, que esta póde irrital-os ou tornal-os validos, conforme lhe agradar. Ora a Egreja, tendo direito só sobre as coisas, que se referem de algum modo ao seu fim, não póde ter nem tem direito sobre as coisas *temporaes*, que de nenhum modo se referem ao seu fim; e por isso, em relação a estas, o Estado, sendo sociedade *perfeita*, tem o direito de operar livremente sem dependencia da Egreja. Logo a subordinação do Estado á Egreja não é *directa*. — Mas é *indirecta*. Porquanto, a subordinação é *indirecta*, quando a sociedade inferior está sujeita á superior naquelles seus actos, que se prendem e relacionam com o fim da mesma sociedade superior. Ora o Estado está sujeito á Egreja naquelles seus actos, que se prendem e relacionam com o fim da mesma Egreja; porquanto a felicidade

póde chamar-se livre e independente uma sociedade, cujos ministros e propriedades estão sujeitas a um poder estranho (1).

d) **Direito á protecção e á assistencia do Estado.** — Este direito pertence á Egreja. Porquanto, o Estado é *indirectamente* subordinado á Egreja. Ora esta subordinação *indirecta* exige que o Estado não só não faça coisa alguma em prejuizo da Egreja, mas tambem Lhe dispense toda a *protecção* e a *assisten-*

---

temporal, que é o fim do Estado, estando subordinada á felicidade *eterna*, que é o fim de Egreja, deve procurar-se de modo, que não só não impeça, mas até favoreça, por uma forma *positiva*, a consecução da mesma felicidade *eterna*. Logo a subordinação do Estado á Egreja é *indirecta*.

(1) A *immunidade ecclesiastica* é de direito *divino;* pois que foi o proprio Redemptor quem concedeu á sua Egreja esta isenção do poder civil.

A *immunidade* divide-se em *pessoal* e *real*, conforme se refere á *pessoa* dos ministros, ou ás *coisas*, que são os *templos*, os *bens materiaes*, etc.

a) A *immunidade pessoal* significa que os ministros da Egreja, por especial privilegio de Deus, não estão sujeitos ao poder civil, não só nas coisas *espirituaes* (em que os proprios leigos estão isentos do poder civil), mas tambem nas coisas *temporaes*. Por isso os Clerigos não podem ser obrigados aos officios, que repugnam á dignidade e ao caracter clerical (como é a *milicia*), e, embora estejam sujeitos a observar as leis civis, relativas ao bem publico, comtudo, se transgredirem essas leis, não podem ser julgados nem punidos pelo poder *civil*, mas só pelo poder *ecclesiastico*. — A razão d'esta *immunidade* é que, estando os leigos para com os Sacerdotes, como os filhos estão para com o pae, os discipulos para com o mestre, as ovelhas para com o pastor, é justo que o pae não seja julgado e punido pelos filhos, nem o mestre pelos discipulos, nem o pastor pelas ovelhas. — A *immunidade ecclesiastica* é total e absoluta no Romano Pontifice, que é o pastor supremo de todos, e não é julgado por ninguem, pois é superior a todos os tribunaes, civis e ecclesiasticos. — Este privilegio foi reconhecido pelo primeiros Imperadores christãos — *Constantino, Theodosio, Valentiniano, Arcadio*, e por todos os soberanos que se servem da auctoridade, que Deus lhes concedeu, para o bem dos povos.

b) A *immunidade real* abrange os *templos* e os *bens ecclesiasticos*. O Estado não tem direito algum sobre os *templos*, que estão estreitamente ligados com a Religião, nem póde lançar impostos sobre os bens *ecclesiasticos*. Todos os povos, ainda que idolatras, estiveram sempre convencidos de que os bens destinados ao decoro dos templos e á sustentação dos ministros da Egreja devem ser isentos dos impostos communs. Assim Pharaó, no Egypto, isentou os Sacerdotes da obrigação de vender as suas propriedades ao Estado; — Artaxerxes, Rei da Persia, ordenou, depois da reedificação do templo de Jerusalem, que os Sacerdotes e os outros Ministros fossem isentos de toda a contribuição; — Julio Cesar conta que os *Druidos*, na Gallia, não pagavam impostos, nem estavam sujeitos ao serviço militar... Assim decretaram tambem os verdadeiros Principes Christãos. — Nem esta isenção dos impostos, concedida ao Clero, era prejudicial ao Estado; porquanto o Clero, além de distribuir uma grande parte dos seus rendimentos entre os pobres, auxiliava, com generosas offertas, o Estado nas suas necessidades.

cia, que são necessarias ou uteis para Ella poder conseguir o seu fim altissimo (1).

204. **Deveres da sociedade civil para com a Egreja.** — Os *deveres,* que incumbem á sociedade civil, ou Estado, para com a Egreja e que se fundam na superioridade d'Esta em relação áquelle, são de duas especies: *negativos* e *positivos.*

(1) Este direito da Egreja em relação ao Estado nasce do outro direito de *superioridade,* que compete á Egreja. O fim *subordinado* não só não deve contrariar a consecução do fim superior (subordinação *negativa*), — mas deve facilital-a pelo emprego de meios *positivos* (subordinação *positiva*).

O dever, que o Estado tem de dispensar a sua *protecção* e *assistencia* á Egreja, deriva tambem dos deveres, que elle tem para com Deus, para com os seus *subditos,* e para *comsigo.* — Deriva dos deveres, quo o Estado tem para com Deus. Porquanto, o Rei é ministro de Deus; pois Deus communicou-lhe a sua suprema auctoridade, para que, em seu Augusto Nome, governasse os povos; ora o ministro deve fazer e promover os interesses do seu senhor, e os interesses de Deus são os que estão confiados aos cuidados da Egreja, que é o Reino de Deus. — Deriva dos deveres, que o Estado tem para com os seus *subditos.* Na verdade, o Estado, devendo proteger os direitos e favorecer os interesses dos subditos, deve sobretudo proteger e favorecer a Religião, que é o supremo de todos os direitos e de todos os deveres, e por isso a Egreja. — Deriva dos deveres, que o Estado tem para *comsigo.* Porquanto, o Estado deve procurar a sua prosperidade. A prosperidade de um Estado consiste sobretudo na justiça dos seus empregados, na obediencia dos subditos, na paz e harmonia entre todas as classes. Ora, pertencendo á Egreja a missão de levar os homens ao amor e á pratica da justiça, da obediencia e da paz, segue-se que o Estado, favorecendo e protegendo a Egreja, favorece e promove a propria felicidade.

Do que deixamos dito vê-se o absurdo da *separação* da Egreja do Estado, significada pela celebre formula — *Egreja livre no Estado livre.* — Não póde negar-se que, em alguns casos, esta separação é uma necessidade, como nos Estados, que perseguem a Egreja (como a *Russia*). Mas são excepções. Considerando as coisas em si mesmas, nos designios de Deus, dizemos que o Estado não deve separar-se da Egreja. Porquanto, não podem separar-se duas sociedades, quando o fim de uma não póde separar-se do fim da outra. Ora o fim do Estado não póde separar-se do fim da Egreja; pois a felicidade *temporal* não póde separar-se da felicidade *eterna;* visto que a vida presente é um *meio* em relação á vida futura, e o meio não póde separar-se do fim. — Além d'isso, esta separação seria causa de continuas luctas e de grandes inquietações para as consciencias dos subditos. Porquanto, sendo uma e a mesma pessoa que está sujeita á Egreja e ao Estado, segue-se que, se o Estado mandar uma coisa contraria á Egreja, a condição do *cidadão* estará em conflicto com a condição do *crente.* E, então, — ou a pessoa obedece ao Estado, e fica mal com a sua consciencia e com Deus, — ou obedece á Egreja e fica mal com o Estado, que fará uso da força material para a levar á sujeição. — Finalmente, a separação da Egreja do Estado, significando um governo sem Deus e sem Religião, é funesta para o proprio soberano e para o Estado. E' funesta para o soberano; porque, não reconhecendo a Deus, cuja vontade dá força ás leis, o soberano perde o titulo mais forte que póde ter ao respeito e á obediencia dos povos. E' funesta para o Estado; porque a Religião é necessaria, mesmo para o interesse material do povo. *Macchiavelli* diz: « Onde existe a Religião, ha todo o bem; onde ella falta, ha todo o mal. E' impossivel que o soberano seja reverenciado por quem despreza a Deus. Os Romanos foram grandes emquanto tiveram o temor de Deus ».

A verdadeira doutrina, pois, é a seguinte: A sociedade religiosa e a civil, devendo, cada uma na sua ordem ou esphera, procurar o bem do homem e a gloria de Deus, devem auxiliar-se mutuamente. — A Egreja deve auxiliar o Estado, formando os bons costumes dos cidadãos, inculcando a reverencia aos poderes constituidos e a obediencia á legitima auctoridade, promovendo as virtudes moraes, que são a base de toda a ordem. — O Estado tem para com a Egreja deveres *negativos* e *positivos,* que derivam da sua subordinação *indirecta* para com Ella e que serão d'aqui a pouco indicados.

Para a harmonia de ambas as auctoridades, *ecclesiastica* e *civil,* a Egreja e o Estado costumam celebrar tratados, a que se dá o nome de *concordatas,* e pelos quaes a Egreja concede ao Estado algumas faculdades ou privilegios sobre coisas relativas á disciplina ecclesiastica. — Nas *concordatas,* a Egreja faz alguma *concessão* (p. e. que o Estado apresente os Bispos), ou *renuncia* a qualquer direito seu (p. e. á immunidade ecclesiastica); e por isso dá o que não tem o dever de dar nem pertence ao direito do Principe. Pelo contrario, quando o Estado se compromette solemnemente a defender a liberdade e os direitos da Egreja, não dá senão o que *devia* dar, e ao seu dever, imposto pela lei divina, *accrescenta* a obrigação de um pacto solemne, de modo que se torna devido tambem pelo pacto o que antes era devido pelo direito divino. Por isso as *concordatas* differem dos pactos internacionaes, estipulados entre sociedades juridicamente eguaes, pelos quaes tanto uma como a outra parte contrahente dá o *seu* e recebe o *alheio;* porque a Egreja, se concede ou renuncia aos *seus* direitos, não recebe do Estado nada que já não lhe seja devido. — As *concordatas* obrigam ambas as partes contrahentes. Todavia os escriptores catholicos não estão de accordo ácerca da *natureza* d'essa obrigação. Alguns dizem que as *concordatas* têm a força de contracto *bilateral* e por isso obriga por *justiça* não só o Estado, mas tambem a Egreja. Outros affirmam que as *concordatas* obrigam por *justiça* o Estado, que tem o dever de obedecer á Egreja, e só por uma certa *decencia* ou *fidelidade* obriga a propria Egreja. — A *interpretação* das *concordatas* pertence só á Egreja; porque só a Egreja recebeu de Deus o *supremo* poder *legislativo,* e por isso o *interpretativo,* sobre as coisas *espirituaes* e *mistas,* que constituem a materia ordinaria d'estes tratados. — A Egreja pode *abrogar* as *concordatas* em todos os casos, nos quaes é permittido rescindir um contracto: — quando o Estado falta ás suas promessas, — quando a *materia* se muda por tal modo, que se torna impossivel ou illicita, — quando o exige o *bem publico* da Egreja (é condição implicita nestes pactos), — quando houve *erro substancial,* ou *engano,* ou as concessões foram extorquidas pela *força* ou pelo *medo,* porque, embora o acto, extorquido pela *força*

a) **Deveres negativos.** — Os deveres *negativos* consistem em que a sociedade civil deve respeitar todos os *direitos* da Egreja, *internos* e *externos,* nem deve fazer coisa alguma, que seja contrária á *existencia* e á *acção* da mesma Egreja.

b) **Deveres positivos.** — Os deveres *positivos* consistem em que a sociedade civil deve auxiliar e favorecer a Egreja, quando for necessario e Ella o pedir. — Todos estes deveres, *negativos* e *positivos*, são *juridicos*, porque correspondem aos *direitos*, de que a Egreja foi dotada por Nosso Senhor Jesus Christo (1).

---

ou pelo *medo*, não seja irrito por si, comtudo o Papa, que não pode recorrer a um juiz superior, pode desligar-se, por si mesmo, de um vinculo injustamente estreitado.

Os direitos da Egreja, que foram até aqui enumerados, dizem respeito propriamente aos Estados Catholicos, que, vivendo na Egreja, estão sujeitos á sua espiritual auctoridade. — Em relação aos Estados *infieis*, a Egreja tem o *direito* — de prégar o Evangelho, sem que nenhum principe possa oppor-se á missão recebida do proprio Deus (embora Ella não possa constranger ninguem a abraçar a Fé), — e de exercer os seus poderes de *ordem* e de *jurisdicção*. — Em relação aos Estados *heterodoxos* (*protestantes* ou *schismaticos*), a Egreja tem o direito de conservar e constituir a sua jerarchia, de educar o Clero, governar os fieis, possuir e administrar os bens, etc. (Cf. P. Liberatore, *Del diritto pubblico ecclesiastico*, cap. IV, art. VI).

(1) Não nos demoramos na descripção dos *deveres* da sociedade civil para com a Egreja; pois a sua *natureza* e *extensão* foram explicadas sufficientemente, quando tratámos dos correspondentes *direitos* da Egreja. — Só diremos que os soberanos terrenos, se imitassem, na sua obediencia para com a Egreja, a *Carlos Magno*, que se assignava: *Karolus Dei gratia rex, devotus sanctae Ecclesiae defensor, atque adjutor in omnibus Apostolicae Sedis*, alcançariam, como elle, gloria nas conquistas e tornariam prospera a sua nação, convencendo-se, mais uma vez, da grande verdade, proclamada por *Montesquieu* (*De l'esprit des lois*, l. XXIV): « Coisa admiravel! A Religião Christã, que parece não ter outro fim senão a bemaventurança da vida futura, faz tambem a nossa felicidade na presente ». Soberanos e subditos veriam despontar uma era de paz e de prosperidade, desde o momento em que, unidos numa só fé e num só affecto, reconhecessem, na theoria e na pratica, a soberania benefica e gloriosa de Nosso Senhor Jesus Christo.

SYNOPSE

DOS TRATADOS CONTIDOS NESTE VOLUME

SYNOPSE DA ANTHROPOLOGIA

Anthropologia. — *Anthropologia* é a sciencia que trata das *causas supremas do homem*. O *homem* é o *animal racional*. — O *objecto*, pois, da *Anthropologia* é o *homem*, considerado nas suas *causas supremas*, que são a sua *essencia* (de que derivam as *faculdades* e as *operações*), a sua *origem* e o seu *destino*. — Por isso a *Anthropologia* é distincta da *Physiologia* e das outras sciencias, que se occupam das causas *proximas* do organismo humano.

Divisão da Anthropologia. — A *Anthropologia* divide-se em *quatro* secções. A 1.ª secção occupa-se da *essencia* do homem; — a *segunda*, das suas *faculdades*; — a *terceira*, das suas *operações*; — a *quarta*, da sua *origem* e do seu *destino*.

SECÇÃO I — ESSENCIA DO HOMEM

Divisão da secção primeira. — A secção I divide-se em *tres* capitulos: — no 1.º trata-se do *corpo humano*; — no 2.º, da *alma humana*; — no 3.º, da *união* da alma com o corpo.

A. Corpo humano.

a) *Descripção do corpo humano.* — As principaes regiões do corpo humano são: — a *cabeça*, que se divide em *craneo* e *face*; — o *thorax*, que tem tres cavidades secundarias, uma *media*, que aloja o *coração*, etc., e duas *lateraes*, contendo os *pulmões*; — o *abdomen*, que encerra os principaes orgãos do apparelho *digestivo*. — O *thorax* e o *abdomen* constituem o *tronco*, a que se unem, como appendices, os membros *thoracicos* e *abdominaes*.

b) *Orgãos da vida vegetativa.* — Os orgãos da vida *vegetativa*, que servem para a *nutrição*, constituem tres *apparelhos*: o *digestivo*, o *circulatorio*, e o *respiratorio*.

a) Os orgãos, que constituem o apparelho *digestivo*, são: a *bocca*, a *pharinge*, o *esophago*, o *estomago*, o *intestino delgado*, o *intestino grosso*.

b) Os orgãos do apparelho *circulatorio* são: o *coração*, as *arterias*, os *vasos capillares* e as *veias*.

c) Os orgãos do apparelho *respiratorio* são: a *larynge*, a *trachéa*, os *bronchios*, os *pulmões* e o *thorax*.

c) *Orgãos da sensibilidade externa.* — Os orgãos da *sensibilidade externa* são os que formam o apparelho dos *cinco* sentidos *externos.*

a) Os orgãos do apparelho *visual* dividem-se em *essenciaes* e *accessorios.* — Os *essenciaes* são: o *globo ocular*, que é formado por *membranas* e *meios transparentes*, e o *nervo optico.* — Os *accessorios* são: as *orbitas*, as *palpebras* e os *musculos oculares.*

b) O apparelho *auditivo* divide-se em tres partes, que são: o *ouvido externo*, composto do *pavilhão* e *canal auditivo externo*, — o *ouvido medio*, formado pela *caixa do tympano*, — o *ouvido interno*, composto de tres cavidades, que são o *vestibulo*, os *canaes semi-circulares* e o *caracol.*

c) O apparelho *olfactivo* resume-se numa membrana mucosa, chamada *pituitaria*, que guarnece internamente as *fossas nasaes*, e que recebe o *nervo olfactico.*

d) O orgão do apparelho *gustativo* é principalmente a *lingua.* O nervo *gustativo* parece ser o *glosso-pharingeo.*

e) A sede principal do *tacto* existe na superficie palmar das extremidades dos dedos, na parte anterior da bocca e na ponta da lingua.

d) *Orgãos da sensibilidade interna e da locomoção.*

a) Os orgãos da sensibilidade *interna* são: — o *encephalo*, dividido em tres secções, que são o *cerebro*, o *cerebello* e o *bolbo rachidiano*, — a *medulla espinal*, — e os *nervos.*

b) Os orgãos da *locomoção* são os *ossos* (*longos*, *chatos* ou *curtos*) e os *musculos* (*lisos* ou *estreados*).

B. Alma humana.

a) *Alma humana, sua existencia e substancialidade.* — *A alma humana é o principio primeiro pelo qual o homem vegeta, sente* e *entende.* — E' um ente *real*, porque as nossas operações são *reaes*, e todo o effeito *real* exige uma causa *real.* — E' *substancia*, porque o *accidente* só póde ser principio *secundario* de operações; mas é *incompleta* na *especie*, porque é *parte* do homem. — E' *distincta do corpo;* porque o corpo está sujeito a perpetuas mudanças nos elementos, o que não se verifica na alma, e porque, aliás, todos os corpos seriam vivos, pois a alma é principio de *vida.*

b) *A alma humana é simples.* — *Simples* é o ente que não é composto de *partes*, nem *essenciaes* (como o é o homem), nem *integrantes* (como o é toda a substancia extensa). Ora a alma humana não é composta de partes *essenciaes*, nem de partes *integrantes.* Não é composta de partes *essenciaes;* aliás o homem não perceberia, como effectivamente percebe, os objectos materiaes com um acto *unico* e *completo*, mas percebel-os-hia com tantos actos incompletos, quantas fossem as partes da alma, o que é falso. Não é composta de partes *integrantes;* porque não é composta de partes *essenciaes*, porque não é *corpo.* Logo a alma humana é *simples.*

c) *A alma humana é espiritual.* — Um ente é *espiritual*, quando é *intrinsecamente* independente da materia nas *operações* e por isso na *existencia.* Ora a alma humana é *intrinsecamente* independente da materia nas suas *operações.* Porquanto, a nossa alma percebe objectos *immateriaes* ou *espirituaes*, como são Deus, a *virtude*, a *justiça*, etc. Mas se a alma fosse dependente da materia, não poderia perceber semelhantes objectos; porque um principio material ou dependente da materia só póde perceber objectos materiaes e extensos. — A *espiritualidade* da alma demonstra-se tambem pelas operações da sua *vontade*, a qual tende para objectos *espirituaes* ou *immateriaes*, e todo o ser tende para o bem que lhe é *semelhante.* — O *materialismo*, que, para negar a *espiritualidade* da nossa alma, affirma que o pensamento é um *producto*, uma *secreção*, um *movimento* ou uma *funcção* do cerebro, é um systema condemnado não só pela razão, mas tambem pelas mais recentes descobertas da *anatomia* e da *physiologia.*

C. União da alma com o corpo e suas consequencias.

a) *União da alma com o corpo.* — A alma está unida ao corpo, como a *forma substancial* á *materia.* Com effeito, uma realidade é forma *substancial* de um ser, quando o colloca numa determinada especie, distinguindo-o de todos os seres das outras especies. Ora a alma colloca o nosso corpo na especie de *humano*, distinguindo-o dos outros corpos. Logo a alma está unida ao corpo, como a forma *substancial* á materia.

São falsos, pois, os systemas de Platão, de Mallebranche (*causas occasionaes*), de Leibnitz (*harmonia preestabelecida*), de Leclerc (*mediador plastico*), de Locke (*influxo physico*), e de Rosmini; porque estes systemas admittem apenas uma união *accidental* entre a alma e o corpo, quando esta união é *substancial*, porque d'ella resulta uma só *pessoa* e uma só *natureza.*

b) *Unidade da alma humana.* — A alma, por ser forma *substancial* do corpo, é uma só em cada homem. Esta unica alma é a *intellectual*, que é tambem principio da vida *vegetativa* e *sensitiva* no homem; pois a forma superior contém a força das inferiores. — Além da alma *intellectual*, não existe outra forma *substancial* no homem.

c) *Sede da alma humana.* — A alma humana, sendo forma *substancial* do corpo, está toda em todo o corpo e toda em cada parte d'elle, quanto á *essencia*, mas não quanto á *energia.*

SECÇÃO II — FACULDADES DO HOMEM

Divisão da secção segunda. — A secção II divide-se em *tres* capitulos: — no 1.º trata-se das faculdades humanas *em geral;* — no 2.º, das faculdades *sensitivas* do homem; — no 3.º, das suas faculdades *intellectuaes.*

A. As faculdades humanas em geral.

a) *As faculdades em si mesmas.* — *Faculdade* é o principio *proximo* e *immediato* das operações. — O principio *remoto* e *mediato* das operações é a *essencia* do homem. — As faculdades conhecem-se e distinguem-se pelas suas *operações*, como as operações pelos seus *objectos.* — As *faculdades* do homem são muitas e diversas, e reduzem-se a *tres* classes supremas, que são a *vegetativa*, a *sensitiva* e a *intellectual.*

b) *As faculdades em relação á alma.* — A alma é o *principio* de que derivam *todas* as faculdades, mas só é *sujeito* das faculdades *intellectuaes.* — Distinguem-se *realmente* da *essencia* da alma, como os ramos do tronco.

c) *As faculdades em relação ás operações.* — As faculdades distinguem-se realmente das suas operações, como os ramos dos fructos.

B. Faculdades sensitivas do homem.

a) *Sentidos externos.* — Sentidos *externos* são os que existem na superficie *externa* do organismo humano, e por cujo intermedio o homem percebe os seres *materiaes* e *externos.* — São *cinco*, a saber: *vista, ouvido, olfacto, gosto* e *tacto.* Não podem ser mais do que estes enumerados.

b) *Sentidos internos.* — Sentidos *internos* são os que existem no interior do organismo, e por cujo intermedio o homem percebe — *directa* e *imme-*

diatamente as proprias *sensações* e as *imagens* dos objectos *externos*, e *indirecta* e *mediatamente* os mesmos objectos externos. — São *quatro*, a saber: o *sentido commum*, pelo qual percebemos as sensações dos sentidos *externos* e as *suas differenças*, — a *imaginação*, pela qual conservamos e reproduzimos as *imagens* dos objectos, mesmo na *ausencia* d'elles, — a *estimativa*, pela qual distinguimos o que é util do que é nocivo, — a *memoria sensitiva*, pela qual percebemos as *proprias* percepções sensitivas *passadas*.

c) *Appetite sensitivo*. — Appetite *sensitivo* é a faculdade, pela qual o homem tende para o bem *sensivel*. — Divide-se em *concupiscivel* e *irascivel*, conforme tende para o bem e foge do mal sensivel, ou tende para um bem *arduo* mas *util* para remover os obstaculos, que se oppõem á consecução do bem ou á fuga do mal. São duas faculdades distinctas.

d) *Faculdade locomotiva*. — Faculdade *locomotiva* é aquella pela qual o homem se transporta de um logar para outro. — No homem a faculdade *locomotiva* está sujeita ao imperio da vontade.

e) *Faculdade vocal*. — Faculdade *vocal* é aquella pela qual o homem exprime e communica os seus *conhecimentos* e *paixões* por meio da *voz*.

C. FACULDADES INTELLECTUAES DO HOMEM.

a) *Intelligencia*. — *Intelligencia* é a faculdade pela qual o homem percebe a *essencia* das coisas. — O seu objecto divide-se em *adequado e proporcionado*. *Adequado* é a *essencia* das coisas, considerada no seu elemento mais fundamental, que é o *ente*. *Proporcionado* é a *essencia* das coisas *materiaes*, *abstrahida das condições materiaes*. — E' uma faculdade *espiritual*, porque attinge o *espiritual* ou *immaterial*. — Embora *espiritual*, depende das faculdades *sensitivas*, que lhe subministram o *objecto* da percepção. — E' faculdade *potencial*, que deve ser determinada ao acto pelo objecto. E como o objecto só pode actuar na intelligencia por meio de uma sua imagem *immaterial*, é necessario admittir uma força *abstractiva*, que elabore aquella imagem. Esta força é a *intelligencia agente*. — A intelligencia diz-se *razão*, emquanto o homem deduz dos principios as consequencias, — *consciencia*, em quanto reflecte sobre si, — *memoria intellectual*, emquanto recorda as *proprias* operações *intellectuaes passadas*, como *proprias* e como *passadas*.

b) *Vontade*. — *Vontade* é a faculdade pela qual o homem tende para o bem *immaterial*. — O bem, para o qual a vontade tende, pode ser *universal* e *particular*. — E' uma faculdade *espiritual*. Não é livre na sua tendencia para o bem *universal*, mas é livre na sua tendencia para o bem *particular*. — O *fatalismo* e o *determinismo* são absurdos. Ha factos *physiologicos* e *pathologicos*, que ás vezes tiram toda a *voluntariedade* e outras vezes apenas a diminuem.

SECÇÃO III — OPERAÇÕES DO HOMEM

DIVISÃO DA SECÇÃO TERCEIRA. — A secção III divide-se em dois capitulos: — no 1.º trata-se das operações *sensitivas* do homem; — no 2.º, das *intellectuaes*.

A. OPERAÇÕES SENSITIVAS DO HOMEM.

a) *Percepção sensitiva*. — Percepção *sensitiva* é uma operação pela qual o homem conhece *directamente* os entes *materiaes* na sua *singularidade*. — E' uma operação do *composto*, e verdadeiro *conhecimento*. — Divide-se em *externa* e *interna*.

b) *Percepção sensitiva externa*. — E' o acto proprio dos sentidos *externos*, pelo qual o homem conhece, de um modo *material* ou *concreto*, os entes *materiaes* e *externos*. — Exige a união do objecto com a faculdade. O objecto deve unir-se á faculdade por uma sua imagem. A faculdade, determinada pela imagem, percebe o objecto externo, como é em si mesmo. A percepção dos objectos externos é *directa* ou *immediata*. A *séde* d'esta percepção é o *orgão animado externo*.

c) *Percepção sensitiva interna*. — E' o acto proprio dos sentidos *internos*, pelo qual o homem conhece, de um modo *material* ou *concreto*, seus actos e estados *sensitivos internos*. — Os sentidos *internos* precisam de uma imagem para o seu acto. Essa imagem é produzida pela sensação *externa*. Os sentidos *internos*, informados pela imagem, percebem o objecto. O *cerebro* é a *séde* da percepção sensitiva *interna*.

d) *Appetite sensitivo*. — Appetite sensitivo é a operação pela qual o homem tende para o bem *sensivel*. — Divide-se em *concupiscivel* e *irascivel*. — As operações *sensitivas*, elevadas a um grau intenso de força, dizem-se *paixões*. — Estas são *onze*, a saber: *amor* e *odio*, *desejo* e *abominação*, *alegria* e *tristeza*, *esperança* e *desespero*, *audacia* e *medo*, e *ira*. As primeiras *seis* derivam do appetite *concupiscivel*, as ultimas *cinco* do *irascivel*.

B. OPERAÇÕES INTELLECTUAES DO HOMEM.

a) *Conhecimento intellectual, sua origem*. — Conhecimento *intellectual* é a operação pela qual a intelligencia percebe a *essencia* das coisas. — Os nossos conhecimentos não são *innatos*, não derivam exclusivamente da *tradição*, nem são attingidos na visão intuitiva de Deus, não têm por principio só os *sentidos* nem só a *intelligencia*, mas procedem da *intelligencia*, auxiliada pelos *sentidos*.

b) *Modo por que se produz o conhecimento intellectual*. — Os sentidos *externos* apresentam o *objecto* do conhecimento *intellectual*. A *imaginação* forma a especie sensivel do objecto. A intelligencia *agente* torna a especie sensivel capaz de operar na intelligencia *possivel*. Esta, determinada pela especie, produz o *verbo mental*, que exprime a *essencia* das coisas.

c) *Modo por que se desenvolve o conhecimento intellectual*. — O desenvolvimento refere-se aos *objectos*, que conhecemos, e ao *modo*, por que os conhecemos. — A nossa intelligencia conhece — a *essencia* das substancias *materiaes* por um modo *directo*, — as substancias *materiaes* na sua *singularidade* por um modo *indirecto*, — a *existencia* e a *essencia* da alma humana por um modo *indirecto*, — DEUS tambem por um modo *indirecto*.

d) *Modo por que se exprime o conhecimento intellectual*. — E' a *linguagem*. A relação entre a linguagem e as ideas é *convencional*. A linguagem suppõe as ideas; não é *necessaria*, mas é *utilissima*. O homem não inventou, mas podia inventar a linguagem.

e) *Volições*. — São os actos, pelos quaes a vontade tende para o bem *immaterial*, percebido pela *intelligencia*. O seu *objecto* é o mesmo que o da vontade: o *bem*, que é *universal* ou *particular*.

SECÇÃO IV — ORIGEM E DESTINO DO HOMEM

DIVISÃO DA SECÇÃO QUARTA. — A secção IV divide-se em dois capitulos: — no 1.º trata-se da *origem* do homem; — no 2.º, do seu *destino*.

A. ORIGEM DO HOMEM.

a) *Origem do corpo humano*. — O corpo humano não derivou do concurso de causas fortuitas, — nem da evolução de uma especie inferior, —

mas, na sua origem primitiva, foi formado immediatamente por Deus, e, no estado actual, propaga-se por geração.

b) *Origem da alma humana.* — A alma humana não é produzida pela evolução de uma especie inferior, nem por geração, nem por emanação da substancia divina, — mas é creada *immediatamente* por Deus, no momento da sua união com o corpo.

c) *Origem do composto humano.* — O composto humano não derivou do concurso de causas fortuitas, nem da evolução de uma especie inferior, — mas, na sua origem primitiva, foi formado *immediatamente* por Deus, e, no estado actual, deriva de outro homem e de Deus, mas por modo diverso. — Todos os homens pertencem á mesma especie, e as divergencias são accidentaes. Por isso todos poderam derivar da mesma familia ou par, porque a especie é fecunda até ao indefinido. — O homem constitue um reino especial.

B. Destino do homem.

a) *Fim do homem.* — O homem foi creado para um fim, que é a felicidade. Esta encontra-se no bem *universal;* por isso não nos bens finitos, mas no bem infinito, que é Deus. A felicidade, que consiste no conhecimento e no amor de Deus, não é perfeita na vida presente; só o será na futura.

b) *Immortalidade da alma humana.* — A alma humana é immortal, tanto *intrinsecamente*, isto é, considerada em si, como *extrinsecamente*, isto é, considerada em relação ao seu Creador. — E' immortal *intrinsecamente;* porque não pode acabar — nem pela dissolução dos seus elementos, visto ser *simples*, — nem por destruição do organismo, visto ser *espiritual.* — E' immortal *extrinsecamente;* porque, na ordem actual das coisas, a destruição da alma repugna á Sabedoria, á Bondade, á Justiça, á Santidade de Deus.

c) *Operações da alma separada.* — A alma, separada do corpo, é sempre *individua*, conserva um desejo innato de se reunir ao *seu* corpo, produz algumas operações, — não as *organicas*, — mas as *intellectuaes.* — Conhece, por meio das especies intelligiveis, as causas *immateriaes* do mundo corporeo, os objectos *materiaes* na sua *singularidade*, e as substancias *espirituaes*, que são a sua essencia, os espiritos, Deus. E' immutavel na vontade e é dotada de livre arbitrio. — Creada por Deus, a nossa alma volta para Deus.

SYNOPSE DA THEODICEA

Theodicea. — *Theodicea* é a parte da Metaphysica, que trata de Deus, *emquanto é conhecido pela luz da razão.* — D'ahi a *excellencia* da Theodicea e a sua *utilidade* para o *individuo* e para a *sociedade.*

Divisão da Theodicea. — A Theodicea divide-se em *quatro* capitulos: — no 1.º trata-se da *existencia* de Deus; — no 2.º, da sua *essencia* e dos seus *attributos;* no 3.º, das suas *faculdades* e *operações immanentes;* — no 4.º, das suas *operações transeuntes.*

I. — EXISTENCIA DE DEUS

a) Demonstrabilidade da existencia de Deus. — A *existencia* de Deus *pode* e *deve* ser demonstrada. *Pode;* porque a razão deduz da existencia dos

effeitos a existencia da Causa proporcionada, e os seres finitos são effeitos, que exigem uma Causa infinita. *Deve;* porque a *existencia* de Deus não é immediatamente evidente para nós. — A *existencia* de Deus não se demonstra — nem *a-priori* (isto é, pela *causa*), porque Deus não depende de nenhuma causa, — nem *a-simultaneo* (isto é, pela sua *idea*), porque da *idea* de um ente não pode deduzir-se a sua existencia *real;* — mas demonstra-se *a-posteriori* (isto é, pelos *effeitos*).

b) Demonstração da existencia de Deus. — A *existencia* de Deus demonstra-se por argumentos *metaphysicos, physicos* e *moraes.*

a) Argumentos metaphysicos. — Os argumentos *metaphysicos* são *cinco*, e baseam-se em que, — 1.º) se no mundo existe o movimento ou a mudança, deve existir um motor immovel, pois, se tudo fosse movido, teriamos um effeito sem causa; — 2.º) se existem as causas *segundas*, deve existir a causa *primeira*, porque as causas *segundas* são effeitos; — 3.º) se existem seres *contingentes*, deve existir um ser *necessario*, porque o *contingente* não tem em si a razão da sua existencia; — 4.º) se existem varios e diversos graus de perfeição, deve existir um ser infinitamente perfeito, porque o *relativo* suppõe o *absoluto;* — 5.º) se existem verdades *absolutas* e *necessarias*, deve existir tambem uma intelligencia *absoluta* e *necessaria*, porque nada existe sem *razão sufficiente.*

b) Argumentos physicos. — Os argumentos *physicos* baseam-se em que, se existe a *ordem* no mundo e, em particular, nas operações dos agentes *irracionaes*, deve existir um ordenador infinitamente sabio e poderoso; porque a *ordem* é um *effeito*, que deve attribuir-se a uma causa, e esta causa não pode deixar de ser uma sabedoria e um poder infinito.

c) Argumentos moraes. — Os argumentos *moraes* fundam-se em que, — 1.º) se existe uma lei moral, deve existir um legislador supremo, pois não ha *lei* sem *legislador;* — 2.º) se *todos* os povos admittiram *sempre* a existencia de Deus, Deus existe, porque tal consenso só pode provir da verdade.

c) A existencia de Deus e o atheismo. — *Atheismo* é o erro que nega a *existencia* de Deus. — E' *pratico* ou *theoretico*, conforme nega essa existencia com os *factos* ou com a *razão.* O *theoretico* é *negativo* ou *positivo*, conforme se nega a existencia de Deus, ou porque não o conhecem, ou porque estão convencidos de que Elle não existe. — O atheismo *pratico* é possivel; o *theoretico-negativo* não é possivel nos adultos; o *theoretico-positivo* é impossivel. — O *atheismo* é a destruição da sciencia, da sociedade, e da propria natureza humana.

II. — ESSENCIA E ATTRIBUTOS DE DEUS

a) Essencia de Deus, seu constitutivo e attributos. — A *Essencia* de Deus é o que faz com que Elle seja Deus, e não outra coisa. — E' *physica* ou *metaphysica.* A *physica* é constituida por todas as perfeições divinas e por isso consiste na *infinidade.* A *metaphysica* é a perfeição, que se *concebe* como a *raiz* de todas as perfeições divinas, e por isso consiste na *subsistencia* do *proprio ser.* — Os *attributos* são *quiescentes* ou *operativos.* Os *quiescentes* dividem-se em *negativos* e *positivos*, conforme *negam* de Deus as imperfeições, ou *affirmam* as perfeições creadas.

b) Attributos de Deus negativos. — São a *simplicidade*, a *immutabilidade*, a *eternidade*, a *immensidade* e a *unidade.* — Deus é *simples;* porque o ente *composto* é *finito* e *dependente*, e Deus é *infinito* e *independente.* — Deus é *immutavel;* porque todo o ente *mutavel* é composto de *potencia* e de

acto, e DEUS é *acto purissimo.* Esta immutabilidade é *physica* e *moral.* — DEUS é *eterno;* porque não tem *principio,* nem *fim,* nem está sujeito á *successão.* — DEUS é *immenso,* porque, sendo o supremo Creador e Conservador, está presente *actualmente* em todas as coisas *existentes* e *virtualmente* em todas as coisas *possiveis.* — DEUS é *uno;* porque a Divindade, sendo subsistente em si e por si, não pode ser recebida em varios sujeitos, e por isso não pode multiplicar-se e é necessariamente *unica.*

c) ATTRIBUTOS DE DEUS POSITIVOS. — São a *verdade,* a *bondade* e a *belleza.* — DEUS não só é *verdadeiro,* mas é a propria *verdade,* porque a sua *intelligencia* é uma e a mesma coisa com o seu *ser.* — DEUS não só é *bom,* porque é *perfeito,* mas é a propria *bondade,* porque é a sua propria *perfeição.* — DEUS é *bello,* e é a propria *belleza,* porque as suas infinitas perfeições constituem a unica e simplicissima Essencia divina. A belleza divina é a causa *efficiente, exemplar* e *final* de toda a belleza creada.

III. — FACULDADES E OPERAÇÕES IMMANENTES DE DEUS

a) INTELLIGENCIA DE DEUS, SUA NATUREZA E OBJECTO. — A *intelligencia* de DEUS identifica-se com a sua essencia, e é acto purissimo e infinito. DEUS conhece, pela sua essencia, o proprio ser, e todas as outras coisas, existentes e possiveis. — Esta sciencia é *causa* das coisas creadas, emquanto está unida, para o effeito, com o acto da vontade, e é *substancial, infinita, intuitiva, immutavel.* O seu termo *immanente* é o *Verbo.*

b) FACULDADE E OPERAÇÃO VOLITIVA IMMANENTE. — A *vontade* de DEUS identifica-se com a sua essencia, e é acto purissimo, e infinitamente perfeita. DEUS ama, pela sua bondade, o *proprio ser* como *fim* e por isso *necessariamente* e as *outras coisas* como *meios* e por isso *livremente.* O amor divino é *causa* das coisas creadas e é *substancial, immutavel, efficacissimo, benevolo.* O seu termo *immanente* é o *Espirito.*

c) VIDA DIVINA, SUA EXISTENCIA E NATUREZA. — DEUS não só é dotado de *vida,* porque opera de um modo *immanente,* mas é a propria *vida,* porque *vita viventibus est esse* e DEUS é o proprio ser. A vida de DEUS é *perfeitissima* e *sempiterna.* Todas as coisas são vida em DEUS.

IV. — OPERAÇÕES TRANSEUNTES DE DEUS

a) CREAÇÃO, SUA NATUREZA, PRINCIPIO E FIM. — *Creação* é o acto, pelo qual DEUS tirou do *nada* todas as coisas. E' só proprio de DEUS. DEUS foi livre na creação e creou tudo para a sua gloria.

b) CONSERVAÇÃO, SUA DIVISÃO E NECESSIDADE. — *Conservação* é o acto da divina vontade, pelo qual as coisas, uma vez creadas, perseveram na existencia. DEUS conserva todas as coisas de um modo *positivo,* emquanto lhes continúa o seu influxo, e as conserva pela continuação do acto creador, e não anniquila coisa alguma creada.

c) CONCURSO, SUA NATUREZA E EXTENSÃO. — *Concurso* é o acto, pelo qual DEUS, como Causa primeira, move ou auxilia as forças *physicas* das causas *segundas,* e assim influe em todos os actos *naturaes* d'essas causas. — DEUS concorre *immediatamente* — em todas as operações das creaturas, — e em todas as operações da vontade humana. — O concurso de DEUS é tambem *previo* aos actos das creaturas, e deixa intacta a liberdade da nossa vontade.

d) PROVIDENCIA, SUA EXISTENCIA, EXTENSÃO E PROPRIEDADES. — *Providencia*

é o acto, pelo qual DEUS *ordena* e *dirige* todas as coisas para o fim. — Esta providencia existe em DEUS. Extende-se a cada uma das coisas; tem um cuidado especial do homem; e é *universal, suave, infallivel, immediata.* Mas não exclue a cooperação do homem; d'ahi a necessidade da *oração.*

SYNOPSE DA MORAL

MORAL. — *Moral* é a sciencia que, por meio das regras de *moralidade,* dirige os actos *humanos* ao nosso *ultimo fim.* — O *objecto,* pois, da *Moral* é constituido pelos actos *humanos,* emquanto, pelas regras da *moralidade,* se hão de dirigir para o nosso *ultimo fim.*

DIVISÃO DA MORAL. — A *Moral* divide-se em duas partes: *geral* e *especial.* — A *geral* trata dos *actos humanos,* considerando-os no seu *fim, essencia, moralidade* e *regras.* A *especial* occupa-se dos *direitos* e dos *deveres,* que são proprios do homem, emquanto é *individuo* e *membro da sociedade.* — A Moral *geral* chama-se *Ethica;* a *especial, Direito natural.*

ETHICA

ETHICA. — *Ethica* é a parte da Philosophia *moral,* que trata dos *actos humanos,* seu *fim, essencia, moralidade* e *regras.*

DIVISÃO DA ETHICA. — A *Ethica* divide-se em *quatro* capitulos: — no 1.º trata-se do *fim* dos actos *humanos;* — no 2.º, da *essencia* dos mesmos actos; — no 3.º, da sua *moralidade;* — no 4.º, das suas *regras.*

A. FIM DOS ACTOS HUMANOS.

a) *Existencia do fim ultimo dos actos humanos.* — Os actos *humanos* (que derivam da *intelligencia* e da *vontade* do homem) tendem sempre para um *fim,* e tambem para um fim *ultimo,* isto é, que satisfaça completamente as aspirações da nossa alma. — Este fim *ultimo,* que é o mesmo para todos os homens, existe realmente.

b) *Natureza do fim ultimo dos actos humanos.* — O fim *ultimo* dos actos humanos é o bem *universal,* pois só este pode satisfazer completamente as aspirações da alma. — Este bem *universal* não é um bem *creado,* pois este é particular e finito, mas é o bem *increado,* é DEUS. — O fim *ultimo,* que é DEUS, consegue-se pela *intelligencia* e pela *vontade,* mas a sua consecução *perfeita* está reservada para a *vida futura.*

c) *Fim proximo dos actos humanos.* — O fim *proximo* dos actos *humanos,* que se deve alcançar na vida presente, consiste na disposição d'elles para o fim *ultimo,* e por isso no *conhecimento* e no *amor* de DEUS. — A consecução do fim *proximo* produz uma felicidade *imperfeita.*

B. ESSENCIA DOS ACTOS HUMANOS.

a) *Elementos e divisão do acto humano.* — O acto *humano* exige a *percepção da intelligencia,* o *consentimento da vontade* e a *liberdade.* E' *elicito* ou *imperado, directo* ou *indirecto, positivo* ou *negativo, actual* ou *virtual.*

b) *Diversas especies do acto elicito.* — As especies do acto *elicito* são *seis*, a saber: *amor, intenção, goso, consentimento, eleição, uso.*

c) *Impedimentos da voluntariedade dos actos humanos.* — Os impedimentos da *voluntariedade* dos actos *humanos* costumam reduzir-se a *quatro*, a saber: *ignorancia, concupiscencia, medo* e *violencia.*

C. Moralidade dos actos humanos.

a) *Moralidade, sua existencia e fundamento.* — *Moralidade* é a propriedade pela qual os actos *humanos* são dotados ou destituidos de *honestidade*, de modo que possam, ou não, levar á consecução do fim *ultimo.* — A *moralidade* é *intrinseca* ou *extrinseca*, conforme convem ao acto em virtude da sua natureza, ou só em consequencia de um preceito ou de uma prohibição do superior. — A moralidade *intrinseca* existe; pois alguns actos são *honestos* e outros são *deshonestos*, independentemente de toda a vontade humana. Esta moralidade *intrinseca* funda-se — *proximamente* na conveniencia ou não-conveniencia do acto humano com a nossa natureza racional, — e *remotamente* na conveniencia ou não-conveniencia do mesmo acto com a Natureza Divina. — Os systemas, que se referem á *moralidade* e que são contrarios á verdade, são muitos e diversos. Uns negam a moralidade *intrinseca*, isto é, a differença *absoluta* e *objectiva* entre o *bem* e o *mal moral*, e são: o *materialismo* dos *epicureus*, — o *utilitarismo* dos *empiricos*, dos *economistas* e dos *positivistas*, — o *autonomismo* dos *racionalistas*, — e o *voluntarismo* dos *juristas.* Outros, embora admittam a moralidade *intrinseca*, todavia baseâm o seu fundamento *ultimo* — ou na *lei da evolução indefinida*, — ou na *lei da natureza* ou da *razão*, — ou na *lei do respeito devido á pessoa* ou *á especie humana*, — ou no *imperativo categorico*, — ou na *idea da justiça*, — ou na *idea transcendental do bem*, — ou na *idea das relações essenciaes das coisas.*

b) *Fontes da moralidade dos actos humanos.* — As *fontes*, que communicam aos actos humanos uma certa *especie* de bondade ou de malicia, são tres, a saber: o *objecto*, o *fim*, e as *circumstancias.*

c) *Consequencias da moralidade dos actos humanos.* — As principaes consequencias, que resultam da *moralidade* dos actos humanos, são a *imputabilidade*, o *merito* ou o *demerito*, o *premio* ou o *castigo.*

d) *A moralidade dos actos humanas e os habitos.* — *Habito* é a qualidade estavel ou permanente, que inclina a faculdade a operar mais de um modo do que de outro, bem ou mal, conforme o acto convem ou repugna á natureza *racional* do homem. — Divide-se em *bom*, que é a *virtude*, e em *mau*, que é o *vicio.* — A *virtude* é *intellectual* ou *moral*, conforme aperfeiçoa a *intelligencia* ou a *vontade.*

D. Regras dos actos humanos.

a) *Lei moral e suas especies.* — Lei *moral* é um preceito racional para o bem commum, promulgada por quem governa a communidade. Divide-se em *eterna* e *temporal*, *natural* e *positiva*, *divina* e *humana.* — A lei *eterna*, que é um acto da razão e da vontade de Deus, emquanto, desde a eternidade, prescreve ás creaturas racionaes a conservação da ordem moral e prohibe a sua perturbação, existe, e manifesta-se ás creaturas pela luz natural da razão. — A lei *eterna*, emquanto assim se manifesta, constitue a lei *natural.* — A lei *natural* existe, como o attestam a razão, a consciencia e a experiencia. E' *universal* e *immutavel*, e deve ter e tem uma sancção *sufficiente* na vida *futura;* e esta sancção consiste na posse ou perda eterna da felicidade. — A lei *positiva* é um preceito racional para o bem commum,

promulgado *livremente* por quem governa a communidade. — A lei *positiva* é necessaria, funda-se na lei *natural*, e deve ser *honesta*, *justa* e *possivel.*

b) *Consciencia moral, sua divisão e direcção.* — Consciencia *moral* é um juizo da razão *pratica*, que, applicando os principios da lei moral a um certo e determinado caso, dicta se este é licito ou illicito. — Divide-se em — *antecedente* e *consequente*, — *recta* e *erronea*, — *certa*, *duvidosa* e *provavel*, — *delicada*, *laxa* e *escrupulosa.* — O homem — 1.º) não pode desobedecer á consciencia *certa*, quando *recta* ou *invencivelmente erronea;* — 2.º) não pode desobedecer, nem obedecer á consciencia *vencivelmente erronea;* — 3.º) não pode obedecer á consciencia *duvidosa;* — 4.º) pode obedecer á consciencia *provavel.*

DIREITO NATURAL

Direito natural. — Direito *natural* é a parte da Philosophia *moral*, que trata dos *deveres* e dos *direitos*, que pertencem ou podem pertencer ao homem em virtude da lei *natural.* — *Dever* é a necessidade moral de praticar ou omittir alguns actos, imposta ao homem pela lei. Divide-se em *natural* e *positivo*, *primitivo* e *derivado*, *juridico* e *moral*, *affirmativo* e *negativo*, *dispensavel* e *indispensavel;* e, immediata ou mediatamente, deriva de Deus. — *Direito* é o poder moral e inviolavel de possuir, fazer ou exigir alguma coisa, concedido pela lei. E' *natural* ou *positivo*, *innato* ou *adquirido*, *juridico* ou *moral*, *pessoal* ou *real*, *alienavel* ou *inalienavel.* Tem tres propriedades: a *coacção*, a *collisão* e a *limitação*, — e, immediata ou mediatamente, deriva de Deus. A ordem *juridica* existe e é uma parte da ordem *moral.*

Divisão do Direito natural. — O Direito *natural* divide-se em duas secções. A 1.ª abrange o Direito *individual;* a 2.ª, o Direito *social.*

SECÇÃO I — DIREITO INDIVIDUAL

Divisão do Direito individual. — O Direito *individual* divide-se em *tres* capitulos: — no 1.º trata-se dos *deveres* do homem para com Deus; no 2.º, dos *deveres* do homem para *comsigo;* no 3.º, dos *deveres* e *direitos* do homem para com o *proximo.*

A. Deveres do homem para com Deus.

a) *Deveres theoricos do homem para com Deus.* — Os *deveres* do homem para com Deus são *theoricos* ou *praticos*, conforme se referem ao *conhecimento* de Deus, ou ao seu *culto.* — Para cumprir com os seus deveres *theoricos* para com Deus, o homem deve adquirir um conveniente conhecimento das verdades divinas racionaes, e tambem deve acceitar as verdades supraracionaes, se Deus as revelar. D'ahi o absurdo da *liberdade de consciencia* e do *indifferentismo religioso.*

b) *Deveres praticos do homem para com Deus.* — Para o cumprimento d'esses deveres, o homem deve prestar a Deus o culto *interno* e *externo*, não só o que foi imposto pela natureza, mas tambem o que pode ser determinado pela Revelação sobrenatural.

B. Deveres do homem para comsigo.

a) *Deveres do homem relativos á sua alma.* — O homem tem o dever de aperfeiçoar a sua *intelligencia* pelo conhecimento da *verdade*, e a sua *vontade* pela pratica da *virtude.*

b) *Deveres do homem relativos ao seu corpo.* — O homem tem o dever

de não procurar *directamente* a propria morte pelo suicidio, embora possa, por um motivo justo, procural-a *indirectamente*. Além d'isso, deve procurar *positivamente* a conservação da sua vida e da sua saude.

C. Direitos e deveres do homem para com o proximo.

a) *Direitos do homem para com o proximo.* — Os *direitos* do homem para com o *proximo* são *juridicos* ou *moraes*, conforme se baseam na idea de *justiça* ou na da *caridade*. — Os direitos *juridicos* são *innatos* ou *adquiridos*, conforme nascem com o homem, ou derivam de um facto contingente. Os principaes direitos *innatos* são: o direito á *liberdade religiosa*, á *dignidade pessoal*, á *vida*, o direito de *legitima defesa*, de *propriedade* (d'onde a falsidade do *communismo* e do *socialismo*), de *independencia* e de *associação*. — Os direitos *moraes* reduzem-se ao direito á *humanidade* e á *beneficencia*.

b) *Deveres do homem para com o proximo.* — Os *deveres* do homem para com o *proximo* são *juridicos* ou *moraes*, conforme derivam da virtude da *justiça* ou da *caridade*. — Os deveres *juridicos* consistem em respeitar o *direito* que os outros têm á *liberdade religiosa*, á *dignidade pessoal*, á *vida*, á *legitima defesa*, á *propriedade*, á *independencia* e á *associação*. — Os deveres *moraes* são os que correspondem aos direitos *moraes* do proximo, e abrangem os deveres de *humanidade* e de *beneficencia*.

SECÇÃO II — DIREITO SOCIAL

Introducção. — *Sociedade* é a união de duas ou mais pessoas, que, pelos seus actos, cooperam para um fim commum. — Os elementos essenciaes da *sociedade* são dois: a *pluralidade* das pessoas e a sua *união*. — A *união* deriva do *fim* e da *auctoridade*. — A *auctoridade* é o direito de *dirigir efficasmente* os membros da sociedade para a consecução do bem commum. — O *fim* não só é principio da união social, mas é tambem o seu *objecto formal*; por isso *especifica* a sociedade, e é a *razão* e a *regra* de todos os seus *deveres* e *direitos*. — A *sociedade* divide-se em *universal* e *particular*, *simples* e *composta*, *necessaria* e *voluntaria*, *egual* e *desegual*, *completa* e *incompleta*, *perfeita* e *imperfeita*. — O homem é um ser naturalmente *sociavel*, e foi determinado pela natureza para ser membro das sociedades *domestica*, *civil* e *religiosa*. — O Direito *natural* occupa-se *directamente da sociedade domestica* e da *civil*, e só *indirectamente* trata da *religiosa*, que, tendo sido elevada ao estado *sobrenatural*, forma o objecto *directo* da Theologia *revelada*.

Divisão do Direito social. — O direito *social* divide-se em *tres* capitulos: — no 1.º trata-se dos *deveres* e *direitos domesticos*, e por isso dos *deveres* e *direitos* na sociedade *conjugal*, na *parental* e na *heril*; — no 2.º, dos *deveres* e *direitos civis*, — no 3.º, dos *direitos* e *deveres internacionaes*.

A. Deveres e direitos domesticos.

a) *Deveres e direitos na sociedade conjugal.* — Sociedade *conjugal*, ou *matrimonio*, é a união legitima e indissoluvel de um só homem com uma só mulher, para a geração e educação da prole, e para auxilio de ambos. — O *matrimonio* é, pois, dotado — de *unidade*, a que se oppõem a *poligamia* e a *poliandria*, — e de *indissolubilidade*, a que se oppõe o *divorcio*. — Os *deveres* e *direitos communs* a ambos os conjuges são: *fidelidade inviolada*, *amor constante* e *auxilio mutuo*. — Além d'isso, o *marido* tem o *dever* de dirigir e alimentar a mulher, tratar dos negocios mais importantes da casa, etc., — e tem o *direito* á obediencia e submissão da mulher. Esta, por sua vez, tem

o *dever* de obedecer ao marido, tratar dos negocios domesticos, etc., e tem o *direito* ao respeito e á estima do marido.

b) *Deveres e direitos na sociedade parental.* — Sociedade *parental* é a união entre paes e filhos, instituida para a *educação* d'estes. — Os paes têm o *dever* de dar aos filhos a educação *physica*, *intellectual* e *moral*, e têm *direito* ao amor, á gratidão, á reverencia e (se precisarem) ao auxilio dos filhos. — Os *filhos* têm o *dever* de amar, respeitar, auxiliar os paes, e de obedecer-lhes, emquanto estiverem na casa paterna, — e têm *direito* á educação *physica*, *intellectual* e *moral*.

c) *Deveres e direitos na sociedade heril.* — Sociedade *heril* é a união moral do criado e do amo, formada para procurar a utilidade da familia do proprio amo. — Os *amos* têm o *dever* de tratar bem os criados, pagar-lhes a soldada, cuidar da sua saude, etc., — e têm o *direito* ao serviço, amor, respeito e fidelidade dos criados. — Os *criados* têm o *dever* de prestar aos amos os serviços com zelo, fidelidade, etc.; — e têm o *direito* á soldada, ao cuidado e respeito dos amos, á instrucção, etc.

B. Deveres e direitos civis.

a) *Sociedade civil, suas propriedades e elementos.* — Sociedade *civil* é a união de muitas familias, que, pelos seus actos, cooperam para um *fim commum*, que é a *felicidade temporal*. — Esta sociedade é *necessaria*, *completa*, *perfeita*, *organica*, *desegual*, — e compõe-se de dois elementos: um *material*, constituido pelas *familias*, outro *formal*, que é a *auctoridade*. — A *auctoridade civil*, que é a alma da sociedade, deriva *immediatamente* de Deus, — pode residir numa pessoa *physica* ou *moral* (d'onde as diversas *formas* de governo), — e exerce tres funcções: a *legislativa*, a *judicial* e a *executiva*.

b) *Deveres e direitos dos soberanos.* — Os soberanos têm *deveres* — para com Deus, emquanto devem fazer com que a sociedade preste a Deus um culto *publico* e *legitimo*, — para com a *sociedade em geral*, — para com as *classes sociaes*, para com as *familias* e para com os *individuos*, cujos direitos devem tutelar; e têm *direito* á *veneração*, *obediencia* e *fidelidade* dos subditos.

c) *Deveres e direitos dos subditos.* — Os subditos têm o *dever* de prestar ao soberano *veneração*, *obediencia* e *fidelidade*; e têm *direitos* correspondentes aos *deveres* do soberano para com elles.

C. Direitos e deveres internacionaes.

a) *Direitos e deveres mutuos das sociedades civis.* — Os *direitos* mutuos das sociedades são *juridicos* e *moraes*. Os *juridicos* são *innatos* e *adquiridos*. Os direitos *juridico-innatos* são tres: o direito de *conservação*, de *aperfeiçoamento* e de *livre actividade*; — os *juridico-adquiridos* são os que derivam do *uso* ou *costume*, da *acquisição do dominio*, e dos *tratados internacionaes*. Os *moraes* reduzem-se aos direitos á *humanidade* e á *beneficencia*. — Os *deveres* mutuos das sociedades são tambem *juridicos* e *moraes*.

b) *Deveres da sociedade civil para com a Egreja.* — *Egreja* é a sociedade de homens, unidos entre si pela profissão da mesma verdadeira Fé e pela participação dos mesmos Sacramentos, sob o regimen dos legitimos Pastores e do Romano Pontifice, Vigario de N. S. Jesus Christo. E' sociedade *divina*, *espiritual*, *sobrenatural*, *juridica*, *perfeita* e *suprema*. — A auctoridade da Egreja é duplice: de *ordem* e de *jurisdicção*. Esta abrange quatro poderes, que são o *doutrinal*, o *legislativo*, o *judicial* e o *executivo*. — Os *direitos* da Egreja dividem-se em *internos* e *externos*, conforme se referem aos fieis, ou ás sociedades civis. Os direitos *internos* são: o direito *territo-*

rial, o *constitutivo*, o de escolher os seus *ministros*, o de *dirigir* e *tutelar* o *ensino religioso*, o de *possuir bens temporaes*, o de *livre communicação*. Os direitos *externos* da Egreja são: o direito á *independencia*, á *superioridade*, á *immunidade*, á *protecção* e *assistencia* do Estado. — Os *deveres* do Estado para com a Egreja são *negativos* e *affirmativos*. Os *negativos* consistem em respeitar todos os *direitos* da Egreja, *internos* e *externos*. Os *positivos* consistem em auxiliar e favorecer a Egreja por um modo *positivo*. Estes *deveres* são *juridicos;* porque correspondem aos *direitos*, de que a Egreja foi dotada por Nosso Senhor Jesus Christo.

INDICE DAS MATERIAS

METAPHYSICA

PARTE TERCEIRA

ANTHROPOLOGIA

CAPITULO SEGUNDO

Faculdades sensitivas do homem

CAPITULO TERCEIRO

Faculdades intellectuaes do homem

SECÇÃO TERCEIRA — Operações do homem

CAPITULO PRIMEIRO

Operações sensitivas do homem

CAPITULO SEGUNDO

Operações intellectuaes do homem

SECÇÃO QUARTA — Origem e destino do homem

CAPITULO PRIMEIRO

Origem do homem

CAPITULO SEGUNDO

Destino do homem

PARTE QUARTA

THEODICEA

CAPITULO PRIMEIRO

Existencia de Deus

CAPITULO SEGUNDO

Essencia e attributos de Deus

CAPITULO TERCEIRO

Faculdades e operações immanentes de Deus

CAPITULO QUARTO

Operações transeuntes de Deus

MORAL

PARTE PRIMEIRA

ETHICA

CAPITULO PRIMEIRO

Fim dos actos humanos

CAPITULO SEGUNDO

Essencia dos actos humanos

CAPITULO TERCEIRO

Moralidade dos actos humanos

CAPITULO QUARTO

Regras dos actos humanos

PARTE SEGUNDA

DIREITO NATURAL

SECÇÃO PRIMEIRA — **Direito individual**

CAPITULO PRIMEIRO

Deveres do homem para com Deus

CAPITULO SEGUNDO

Deveres do homem para comsigo

CAPITULO TERCEIRO

Direitos e deveres do homem para com o proximo